

Wessen Würde ist unantastbar?

Mensch, Maschine und der Würde-Diskurs

Regina Ammicht Quinn

I. Nimm nie einen Menschen, wenn du eine Maschine nehmen kannst

„Nimm nie einen Menschen, wenn du eine Maschine nehmen kannst“ – diesen Rat, der uns in gewissem Sinn und für gewisse Situationen einleuchtet, gibt uns in einem der populärsten Filme der letzten Jahre eine Maschine, eine allerdings, die so menschenähnlich ist, dass wir sie nicht als solche erkennen. In der populären Kultur der Gegenwart, vor allem in Filmen, tummeln sich menschliche Maschinen und künstliche Menschen und alles mögliche dazwischen. Drei Beispiele:

1. Metaphern und Wirklichkeit

Da gibt es die Geschichte von dem Roboter, der Jahre und Jahrzehnte als treuer Hausdiener verbracht hat, putzend, kochend, als Babysitter für die Kinder; er wird Andrew genannt, weil die jüngste Tochter *Android* nicht aussprechen kann. Mit dem Namen aber entwickelt er auch eine Persönlichkeit, lernt immer mehr und wird immer menschlicher, bis die Gattungsgrenze übersprungen wird – denn er beginnt, Musik zu lieben: *Der Zweihundertjahremann* (ein Film von Chris Columbus, basierend auf einer Geschichte von Isaak Asimov, Frühjahr 2000).

Da gibt es die Geschichte von Maschinen in einer postapokalyptischen Welt, intelligenter und widerstandsfähiger als Menschen, die die Herrschaft übernommen haben und Menschen züchten, weil sie sie als Energiequellen brauchen. Die Maschinen, gutmütig wie sie sind, *human* könnte man fast sagen, haben aber den in Plantagen aufgereihten Zucht-Menschen eine virtuelle Welt zur Verfügung gestellt, in der Menschen und Maschinen sich als virtuelle Menschen bewegen: das Leben, ein Traum. Eine kleine Gruppe freier und realer Menschen lebt im Untergrund und nimmt den Kampf gegen die Maschinen auf: *Matrix* (ein Film der Brüder Wachowski, 1999).

Einer der großen Elektronik-Konzerne hat eine aktuelle Werbekampagne: Auf übergroßen Werbeflächen ist hier in unterschiedlichen Varianten die Verschmelzung von Mensch und Maschine zu sehen – so die Tastatur eines Telefons in einer menschlichen Hand, die Struktur eines Lautsprechers in einer menschlichen Zunge.

Unsere Populärkultur ist ernst zu nehmen; denn sie stellt uns eine groß angelegte

Metaphernstruktur zur Verfügung, die, bis zur Kenntlichkeit verzerrt, die Welt widerspiegelt und mit der wir die Welt deuten können und sollen. „Nimm nie einen Menschen, wenn du eine Maschine nehmen kannst“ - dies scheint der kategorische Imperativ dieser Popularkultur zu sein.

2. Würde – Geschichte – Anthropologie: Wer ist ein Mensch?

Diese Popularkultur ist Teil einer zeitgenössischen Lebenswelt, innerhalb derer ein großer Teil der drängenden ethischen Fragen sich in unterschiedlichen Bereichen als Fragen der Menschenwürde darstellen - Fragen der medizinischen und biologischen Ethik genauso wie Fragen von Verteilungsgerechtigkeit und Frieden.

Die Berufung auf Menschenwürde als Kernbestand ethischer Argumentation hat zugleich ihre eigene Problematik. Zum einen tendiert sie dazu, vage zu sein wie eine Berufung auf das „Wahre, Schöne, Gute“; zum anderen ist ihre Begründung vor allem in säkularisierten Kontexten problematisch geworden: Wie will man sich auf gottgegebene Würde berufen, wenn „Gott“ selbst in Frage steht? Dennoch und gerade deshalb muss Menschenwürde ethisch reflektiert werden, damit sie nicht zum letzten aber letztlich leeren Kern der Argumentation wird.

Diese Reflexion soll zunächst ideengeschichtlich ansetzen: Warum wird die Frage nach Würde zu bestimmten Zeitpunkten in der Geschichte aktuell? Woraus erwächst die Sensibilität für die Notwendigkeit eines Würde-Diskurses?

Es spricht vieles dafür, dass die Sensibilisierung für Fragen der Menschenwürde einhergeht mit Veränderungen des jeweils vorherrschenden Menschenbilds und der jeweils vorherrschenden Anthropologie. Es sind Veränderungen, die es nötig machen, die Frage neu zu stellen: *Wodurch wird das Menschliche definiert? Wer ist ein Mensch?* Diese Frage ist Teil des grundlegenden Problems, ob und zu welchem Grad *die Anderen* auch Menschen sind. Erst wenn diese Frage gestellt wird, kann ein bislang als normal erachteter Vorgang, eine übliche Handlungsweise als Verletzung der Menschenwürde erkannt werden - sei es Sklaverei, Verfolgung anderer Religionen, Ausbeutung von Arbeitskräften, Verweigerung des Zugangs zu Bildung für Frauen, Vergewaltigung in der Ehe.

Diese Veränderungen in der Anthropologie, genauer: diese Veränderungen eines bislang gültigen normativen Menschenbildes sind in der Regel durch geographische, politische, soziale, religiöse Konfrontationen angestoßen worden. Exemplarisch und idealtypisch lassen sich hier für die europäische Moderne drei Stationen nachzeichnen:

Die erste ist die europäische Aufklärung. Hier wird das bislang gültige, normative Menschenbild - „der Mensch“ ist weiß und christlich - angefragt. Anwachsende Kulturkontakte außerhalb Europas bewirken auch eine neue Frage nach Kulturen und Religionen innerhalb Europas. Der Zuspruch von Würde liegt in der Wahrnehmung *des Anderen, Nicht-Weißen, Nicht-Christlichen - als Menschen*; dadurch wird er nicht weiß und christlich, muss er aber auch nicht, denn seine Würde ist durch sein Menschsein gesichert. Die deutlichsten Zeichen dieser veränderten Anthropologie finden sich in den Zeugnissen, die am engsten mit

unserer heutigen Popularkultur verwandt sind: Theater, Briefliteratur, Kalenderliteratur.¹ Der Würde-Diskurs bezieht sich auf die Würde anderer Rassen und Religionen.

Im westlichen 19. Jahrhundert lässt sich ein zweiter Schritt erkennen. Das normative Menschenbild - „der Mensch“ ist bürgerlich und besitzend - wird durch die soziokulturelle und ökonomische Entwicklung in Frage gestellt. Veränderte Wirtschaftsstrukturen führen zur Herausbildung neuer sozialer Klassen. Für die Infragestellung des normativen Menschenbildes sind die großen sozialphilosophischen Entwürfe der Zeit bedeutsam² - für die tatsächliche Sensibilisierung des Alltagslebens aber vor allem wiederum Literatur und Theater, beispielsweise mit der Herausbildung des sozialen Dramas.³ Der Würde-Diskurs bezieht sich auf die Würde anderer sozialer Klassen.

Im westlichen 20. Jahrhundert heißt das herausgeforderte normative Menschenbild: „Der Mensch“ ist männlich. Das „Andere“ zeigt sich als das andere Geschlecht. Soziokulturelle Entwicklung wie die Veränderungen der Familienstrukturen und Bildungsmöglichkeiten für Frauen markieren den neuen Ort des Würde-Diskurses als die Frage nach der Würde des anderen Geschlechts. Anstöße für diese Entwicklung kamen aus Philosophie und Soziologie⁴, getragen aber wurde sie von der Popularkultur, die in Geschichten eine identitätsstiftende Geschichte herstellt.⁵

Heute, am Beginn des neuen Jahrtausends, sind die Fragen des 18., 19. und 20. Jahrhunderts, die Fragen nach der Würde anderer Rassen, Religionen, Klassen und des anderen Geschlechts häufig in erschreckender Weise unerledigt. Deklassierungen und Entwürdigung anderer Rassen, Religionen, Schichten, Geschlechter sind an der Tagesordnung; die historischen Würde-Fragen begleiten uns weiter. Dennoch scheint etwas Neues zu beginnen. Die Frage ist: Was ist „das Andere“ heute? Wo sind soziokulturelle Entwicklungen, die eine Verschiebung oder sogar Neukonzeption von Menschenbild und Anthropologie nötig machen und von hier aus neu sensibilisieren für Orte der Würde, die bislang unbeachtet oder auch selbstverständlich waren? Wo sind Orte, an denen ein neues Menschenbild ein bislang übliches Würde-Bewusstsein in Frage stellt?

3. Menschmaschinen: Anthropologische Veränderungen heute

Aktuelle Veränderungen innerhalb der Anthropologie sind weitaus schwerer zu fassen als historische. Der Blick auf die Popularkultur aber gibt uns entscheidende Hinweise:

Nimm nie einen Menschen, wenn du eine Maschine nehmen kannst - der kategorische Imperativ der Popularkultur. Die Popularkultur übersteigert und verfremdet damit eine tatsächliche zeitgenössische Lebenswirklichkeit: die Annäherung von Mensch und Maschine. Unser Alltagsleben funktioniert zunehmend nur noch mit Hilfe von Maschinen, Maschinen außerhalb, immer wieder aber auch innerhalb des menschlichen Körpers. Die Unterscheidung zwischen Akteuren und Hilfsmitteln wird dabei immer unklarer; wer wem zu Diensten steht, fragt sich jeder spätestens dann, wenn er versucht, die „Bedienungsanleitung“ für den Computer

zu lesen. Gleichzeitig werden die Maschinen intelligenter, vielleicht eines Tages intelligenter als Menschen. Rodney Brooks, Direktor des *Artificial Intelligence Lab* am Massachusetts Institute of Technology, konstatiert den Beginn zweier Revolutionen: einer Roboterrevolution und einer biotechnologischen Revolution. Die biotechnologische Revolution wird die „Technologie“ unserer Körper verändern, während die Roboterrevolution Wesen hervorbringen wird, die „nicht einfach Roboter“ sind: „Es sind künstliche Lebewesen.“⁶ Die Folge davon ist, dass „der Unterschied zwischen uns und dem Roboter ... verschwinden“ wird⁷: Maschinen werden, so die Prognose, wie Menschen sein, und Menschen wie Maschinen. Was diese Entwicklung hinter sich lassen wird, sind die menschlichen Unzulänglichkeiten, Fehlbarkeiten, die menschliche Geburt, das menschliche Altern und der menschliche Tod. Die Unterscheidung von Mensch und Maschine, die heute noch existiert und die zum Verschwinden gebracht werden soll, konzentriert sich auf die negativen Aspekte des Menschlichen - vielleicht auch deshalb, weil Spontaneität, Phantasie und Gefühle für die Entwickler der kybernetischen Intelligenz mit auf dem Programm stehen. Das Unterscheidende ist das Fehlbare, Unsichere, nicht Perfekte - Sterblichkeit und Kontingenz.

Gleichzeitig hat sich die Biologie als „Leitwissenschaft“ etabliert⁸. Leitwissenschaft bedeutet: Man traut ihr zu, die wichtigsten Lebensfragen zu beantworten. Die Biologie, die damit Theologie und Philosophie ablöst, hat sich seit dem 17. Jahrhundert allmählich nach dem wissenschaftlichen Modell der Physik entwickelt, mit den Methoden der Objektivierung und Spezialisierung; heute konstituiert sie sich nach dem Modell der aus der Physik hervorgegangenen Technikwissenschaften. Dieses Modell der Technikwissenschaften wird auf den wissenschaftlichen Zugang zum Lebendigen allgemein und zum Menschlichen übertragen. Ins Blickfeld gerät das Herstellbare, das Reparierbare, das Kontrollierbare.

Damit stehen wir in einer weitreichenden Veränderung der Anthropologie. Das bislang gültige normative Menschenbild - „der Mensch“ ist ein lebendiges, von Mann und Frau gezeugtes, von einer Frau geborenes Wesen, das vom ersten Atemzug an altert und mit dem letzten Herzschlag stirbt - wird radikal in Frage gestellt. Diese Veränderung verändert auch die Frage nach dem Menschen und nach dem Bereich des Menschlichen, dem dann auch Würde zugesprochen werden muss. Ein neues, ideelles, auf Zukunft bezogenes und doch schon normativ wirkendes Menschenbild entsteht: „Der Mensch“ ist maschinenähnlich. Er ist Mensch, wo und insoweit er nach dem Muster von Maschinen funktioniert, immer sich selbst gleich, zuverlässig, schnell, ästhetisch ansprechend; tauchen Probleme auf, sollten sie im Rahmen zügiger Reparaturen behebbar sein. Das „Andere“ des neuen normativen Menschenbildes ist das Lebendige - das Lebendige dort, wo es innerhalb einer technisierten Lebenswelt potentiell oder aktuell Schwierigkeiten macht: Unkontrollierbarkeit, Unzulänglichkeit, Fehlbarkeit; Zufall, Lust, Schmerz; Geburt, Altern, Tod. Die Betonung von Individualität, Authentizität und Erlebnis in den westlichen Industriegesellschaften scheint die kompensatorische, aber auch verdeckende Außenseite dieser neuen Anthropologie zu sein.

Mit diesem neuen normativen Menschenbild sind wir in eine historisch neue Phase des Würde-Diskurses eingetreten: Seine Richtung verändert sich. In der historischen Entwicklung hat sich der Bereich der Würde kontinuierlich ausgeweitet. Auch heute werden noch *Diskurse der Ausweitung* des Würdebegriffs geführt (Menschenwürde für Menschenaffen? Für „spiritual machines“⁹). Dominiert aber scheint ein *Diskurs der Einschränkung* zu sein, der bestimmten Formen menschlichen Lebens Würde abspricht und in der Folge, immer wieder auch mit dem Gestus des Mitleids, dieses Leben für verfügbar oder instrumentalisierbar erklärt.

Dieses neue normative Menschenbild ist eines, hinter dem Menschen *als Menschen* zurückbleiben. Die Schwierigkeit, dass alle Menschen diese potentiell „würdelosen“ Attribute in und an sich tragen, zeigt sich möglicherweise in der angestrengten Distanzierung von Menschen und Situationen, die diese Attribute als dominante zugeschrieben bekommen.

II. Würde: Achtung der Menschheit im Menschen

1. Was ist Würde?

Menschenwürde ist eine *eingefaltete ethische Argumentation*¹⁰, die der Ausfaltung bedarf. Ihr hoher Stellenwert ist daran erkennbar, dass sie in Verfassungstexte eingeschrieben ist. Genau das aber kann auch als Krisenphänomen gelesen werden: Im Bewusstsein der Ohnmacht der Würde entsteht der Versuch, ihre Achtung verpflichtend festzuschreiben.

Würde ist dasjenige, das keinen Preis hat, unkäuflich und unverkäuflich ist – so eine klassische Definition der Aufklärungsphilosophie.¹¹ Für Kant steht Würde damit im Kontext der Selbstzwecklichkeit des Menschen und dem daraus folgenden Verbot der Totalinstrumentalisierung. So einleuchtend eine solche Definition im Theoretischen ist, so schwierig wird ihre Begründung in der postmodernen Gesellschaft.

Die Sprache der Ehrfurcht, so Niklas Luhmann, sei durch den Untergang der Metaphysik diskreditiert.¹² Konsequenter weitergeführt heißt das: „Das Postulat, dass alles menschliche Leben heilig ist, gibt es nicht mehr.“¹³

Die vorwiegend religiösen Begründungsstrukturen des Würde-Begriffs, der Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit, sind in der säkularen Welt nicht mehr zwingend bindend oder auch nur einleuchtend. Die vorwiegend philosophischen Begründungsansätze, die Würde aufgrund von Freiheit, Vernunft oder Personalität des Menschen erkennen, sind

Die Autorin

Regina Ammicht Quinn, Studium der Katholischen Theologie und Germanistik; Dissertation und Habilitation im Fach Theologische Ethik; Privatdozentin für theologische Ethik am Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage* (Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue. 1991); *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter* (Mainz 2000). Für *CONCILIUM* schrieb sie zuletzt über „Das Paradigma Sexualität“ in Heft 1/1999. Anschrift: Humboldtstraße 1, D-60318 Frankfurt. E-Mail: regina.ammicht-quinn@t-online.de.

gerade dort, wo aktuell Würde in Frage steht, problematisch: diskutiert wird dann der Personenstatus des Embryos, die Vernunft der Demenzkranken, die Freiheit der Sterbenden. Hat damit Schopenhauer recht, für den „der Begriff der Würde auf ein an Willen so sündliches, an Körper so verletzbares und hilfloses Wesen wie den Menschen nur ironisch anwendbar“¹⁴ ist? Müssen wir uns verabschieden von einer Vorstellung von Würde als Wesensmerkmal, die allen Menschen gegeben ist, und bleibt uns Würde – wie in der Antike – als Gestaltungsauftrag – als Auftrag, für sich und andere Würde herzustellen? Ist Würde damit kein anthropologisches und kein theologisches Thema mehr, sondern ausschließlich und höchstens ein ethisches?¹⁵ Hat das für theologische Ethik zur Folge, dass sie an dieser Stelle zwar ethisch, aber keineswegs theologisch sein darf?

2. Würde, theologisch

Der zeitgenössische Ort, an dem die Frage nach Würde neu aufbricht, scheint die Frage nach Mensch und Maschine zu sein und damit die Frage nach dem Menschen als Schöpfer und nach seiner Selbsterschaffung. Damit liegt es im theologischen Kontext, die jüdisch-christliche Schöpfungsgeschichte zu befragen.

Traditionelle theologische Argumentationen begründen das Wesensmerkmal der Würde von den Momenten der Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit her. Diese Momente werden in der Regel als vorausgesetzter und unhinterfragbarer Glaubensgegenstand in die säkulare Gesellschaft hineingegeben: entweder man glaubt es, dann „gilt“ es, oder man glaubt es nicht. Damit entsteht eine Bruchlinie zwischen „Glauben“ und „Nicht-Glauben“ und nicht die Basis geteilter Fragen nach dem Menschlichen. Die Problematik, dass theologische Aussagen in säkularen Gesellschaften kaum mehr kommunikel sind, scheint nicht nur allein aus der säkularen Gesellschaft zu kommen, sondern mag auch eine genuin theologische Problematik sein. Wenn innerhalb eines säkularen oder multi-religiösen Kontextes in sinnvoller Weise Theologie getrieben werden soll, dann steht hier die notwendige Arbeit an einer angemessenen theologischen Hermeneutik an erster Stelle auf der Agenda.

Ein genauerer Blick auf die jüdisch-christliche Schöpfungsgeschichte und die Aussage von Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26f¹⁶ zeigt, dass in dieser Formulierung eine im ganzen Alten Orient verbreitete Vorstellung enthalten ist: die Vorstellung von der wirkmächtigen Vergegenwärtigung einer Person im Bild, ursprünglich eher: in der Statue, dem Relief, der Stele. Im ägyptischen und assyrischen Kulturkreis erscheinen vor allem die Herrscher als „Gottesbilder“; ihre Gottebenbildlichkeit wird in ägyptischen Thronnamen verdeutlicht: „Tutanchamun“ bedeutet „lebendiges Abbild Amuns“¹⁷. Zugleich repräsentiert das Bild des Königs dessen Macht und Herrschaft auch in entlegenen Provinzen. Gen 1,26f nimmt damit das Menschheitswissen seiner Zeit auf und formuliert mit dessen Hilfe eine theologische Aussage: Wie ein Bild die Gegenwart Gottes im König oder die Gegenwart des Königs in seinem Herrschaftsbereich anzeigt, so ist jeder Mensch Bild Gottes. Das ist der bibelhistorische Kontext des Diktums vom Menschen als Bild Gottes. Wie lässt sich heute davon sprechen?

Die theologische Aussage der Gottebenbildlichkeit müsste heute in ähnlicher Weise das „Menschheitswissen“ der Zeit aufnehmen. Dies könnte beispielsweise in der Frage geschehen, wie heute Repräsentation hergestellt und verstanden wird und was diese Formen von Repräsentation über die Wahrnehmung von Bild und Abbild sagen – von der Telekommunikation bis zum Reliquienkult bei Pop- und Sportstars, wo ein signiertes Foto oder ein getragenes Trikot für die Gläubigen mystische Gegenwart signalisieren.

Gottebenbildlichkeit, das erweist ein zweiter Blick auf die biblischen Texte, steht aber nicht nur im Kontext von Repräsentation und Herrschaft, Kategorien, die nicht erst im Zuge der ökologischen Krise problematisch geworden sind. Die nächste biblische Parallele zu Gen 1,26 ist Gen 5,3 – beide Male wird dasselbe Wort verwendet.¹⁸ Mit ihm wird in Gen 5,3 die Ähnlichkeit zwischen Adam und Set, Vater und Sohn beschrieben, wobei der Sohn den Vater über dessen Tod hinaus vergegenwärtigt. Betrachtet man den Zusammenhang von Gen 1,26f und 5,3, dann ist Gottebenbildlichkeit in der biblischen Aussage nicht allein Repräsentation und Herrschaft, sondern genauso der Ausdruck größtmöglicher Verwandtschaft zwischen Menschen und Gott. Menschen sind Gott ähnlich wie Kinder ihren Eltern. Menschen sind Gott wie aus dem Gesicht geschnitten.

Der Blick auf die theologischen Wurzeln des Würde-Gedankens – es sind wichtige, aber nicht die einzigen Wurzeln – zeigt damit zweierlei: Auf der rhetorischen Ebene greifen die biblischen Aussagen Wissen und Weltverständnis ihrer Zeit auf: sie setzen sich nicht ab, sondern integrieren. Auf der hermeneutischen Ebene hat das Diktum vom Menschen als Bild Gottes zwei Schattierungen: *Repräsentation* und *Verwandtschaft*. Der theologische Topos ermöglicht Blick-Erweiterungen: Repräsentation bedeutet: Der Mensch steht nicht für sich allein. Er ist ganz er selbst, aber nicht nur er selbst. Erblickt man ihn, ist er durchscheinend für eine andere Wirklichkeit. Verwandtschaft bedeutet: Der Mensch steht nicht für sich allein. Er ist ganz er selbst, aber nicht nur für sich selbst. Blickt er auf sich, erblickt er zugleich den anderen.

3. Konsequenzen: Verletzbare Würde und Würde als Verletzbarkeit

Die Neukonzeption der Anthropologie in einem Diskurs, der Mensch und Maschine verbindet, bildet den kulturellen und ideologischen Untergrund aktueller sozialer und wissenschaftlicher Entwicklungen. Es sind Entwicklungen, deren soziale Konsequenzen äußerst problematisch sind. Der Mensch-Maschine-Diskurs bietet eine neue Möglichkeit der Ausgrenzung derer, die schwach sind, nicht funktionieren oder als Last empfunden werden – und zwar im Namen eines neuen Konzeptes dessen, was „menschlich“ ist. Wo der Würde-Diskurs in besonderer Weise wissenschaftlich und technisch *up to date* ist, scheint er auf frühere Ausschließungsformen zurückzugreifen. Tendenziell wird damit die Menschheit zu einem Club, dem man beitreten darf oder nicht.¹⁹ Tendenziell wird man zum Menschen „ernannt“ – oder bleibt ein Noch-nicht-Mensch oder ein Nicht-mehr-Mensch. Dies ist ein Vorgang, der in der globalisierten Welt nicht an den Grenzen

der westlichen Industrienationen Halt macht. Die tendenzielle Ausgrenzung des Gefährdeten, Imperfekten, Kontingenten aus dem Bild des Menschen wird dort potenziert, wo unerledigte Aufgaben der Würde-Zuschreibung bei Menschen aufgrund von Rasse, Religion, Klasse oder Geschlecht sich mit neuen Ausgrenzungen überlagern. Hier muss - und kann - aus ethischer Perspektive deutlich widersprochen werden.

Wenn aber das Menschenbild, dem Würde zugesprochen wird, auch und gerade der nicht perfekte und leidende Mensch ist, darf dies nicht missverstanden werden als Glorifizierung des Leidens. Es gibt eine haarscharfe Trennungslinie zwischen nicht nur legitimer, sondern erforderter Leidverminderung auf der einen Seite und Leidvermeidung um jeden Preis. Hier geht es um die Verpflichtung, das Unglück, die Krankheit, das Negative, unter dem Menschen leiden, zu mildern oder zu beenden. Genauso aber geht es um die Verpflichtung, nicht das Menschsein als solches - verbunden mit Zeit, Endlichkeit und Risiko - als Krankheit zu deklarieren.

Gibt es ein Spezifikum, das die Theologie zu diesem Diskurs beitragen kann? Oder ist mit dem Untergang einer Sprache der Ehrfurcht auch der öffentliche Auftrag der Theologie untergegangen, und ist sie lediglich noch dazu da, private Kuschelecken oder Leidensecken mit himmlischem Licht auszuleuchten?

Seit der großen innertheologischen Diskussion um die „autonome Moral“²⁰ ist deutlich geworden, dass ethische Argumente und sittliche Weisungen keine theologischen Begründungen brauchen. Sie brauchen eine vernünftige und nachvollziehbare Argumentation. Im Kontext der Würde-Frage sind klare Regeln zum Schutz der Schwachen, Anderen, weniger gut „Funktionierenden“ vonnöten; sie müssen vernunftbegründet und kommunikabel sein. Für die Theologie, die häufig Würde in der Gottebenbildlichkeit verankert, sehe ich dennoch zwei öffentliche Orte:

Der erste Ort konstituiert sich mit der Erkenntnis, dass ethische Argumentation nicht alles ist. Der Schritt von der Erkenntnis zum Handeln ist begleitet von der Frage nach Motivation und Sinn: Warum sollte man tun, was man als richtig erkannt hat? Und welchen Sinn kann es haben, damit verbundene Nachteile (der Finanzlast oder Einschränkung von Forschungsfreiheit, aber auch des persönlichen Lebens und seiner Gestaltungsfreiheit) zu akzeptieren? An diesem Ort geht es gerade nicht darum, Glaubensaussagen wie Steine in den Diskurs und anderen an den Kopf zu werfen. Glaubensaussagen sind fruchtlos, wenn nicht aus ihnen eine Kultur entwickelt wird, in der Sensibilität und moralische Gefühle geprägt werden - Sensibilität dafür, dass die Menschheit kein Club mit Zugangsbeschränkungen ist, ein moralisches Gefühl dafür, dass das Lebendige - verbunden mit Zeit und Risiko - wertvoll ist und nicht zuletzt eine Quelle des gefährdeten menschlichen Glücks.

Der zweite Ort ist der Ort, an dem gesellschaftlich um klare Normen gerungen wird. An diesem Ort kann die Theologie ohne Angst mit Hilfe einer eigenen Hermeneutik das, was sie zu sagen hat, übersetzen - und zwar so weit, bis deutlich wird, dass die theologische Tradition *auch* eine spezifische Formulierung

menschlicher Erfahrung ist. Die theologische Verankerung der Würde in der Gottebenbildlichkeit ist, übersetzt, *auch* die Erfahrung davon, dass Menschen „durchsichtig“ sein können - durchsichtig für eine andere Wirklichkeit und für die Wirklichkeit anderer; es ist die Erfahrung, die Kant als „Achtung der Menschheit im Menschen“ formuliert. Am Ende eines solchen Übersetzungsweges stehen über Glaubensgrenzen hinweg geteilte Erfahrungen, die zu Schlüsselerfahrungen werden können. Glaubensaussagen können und sollen nicht durch solche Erfahrungen ersetzt werden, aber diese Erfahrungen bilden die Seite der Glaubensaussage, die auch in die säkulare Welt und in das säkulare Leben hineinreichen.

In entscheidenden und lebensentscheidenden Fragen wie der Frage nach Würde rückt damit der Streit um theologische oder philosophische Begründungen in dem Maß in den Hintergrund, in dem die Notwendigkeit gemeinsamen Handelns in den Vordergrund rückt. Wo eine Konsenstheorie letzter Wahrheiten nicht mehr möglich ist, könnte der Ort für eine Konsenstheorie der Würde entstehen.

Zum Schluss

Nimm nie einen Menschen, wenn du eine Maschine nehmen kannst: eine Konsenstheorie der Würde kann dem kategorischen Imperativ der Popularkultur widersprechen. Bei diesem Widerspruch gibt es Verbündete an unwahrscheinlichen Orten: in der Popularkultur selbst. Die Menschen, die in *Matrix* schließlich über die Maschinen siegen, können dies nur, weil ein Mensch bereit ist, sein Leben für andere zu opfern. Und Andrew, der Android, wünscht sich nichts sehnlicher, als gemeinsam mit der Menschenfrau, die er liebt, altern und sterben zu können.

Eine Konsenstheorie der Würde, für die der Mensch auf anderes und auf andere hin „durchsichtig“ ist, sieht in ihm mehr als ein reparierbares und kontrollierbares Wesen. Der Mensch ist lebendig.

Daraus ergeben sich zwei klare Aufgaben: Zum einen muss der Widerstand gegen ein Menschenbild ethisch ausformuliert werden, das immer noch oder schon wieder andere Menschen aufgrund von Rasse, Religion, Klasse oder Geschlecht ausgrenzt; ethisch ausformuliert werden muss zum anderen der Widerstand gegen ein Menschenbild, das die Lebendigkeit und das Risiko des menschlichen Lebens zunächst zur Krankheit und dann zur unzumutbaren Belastung erklärt. Hier wird deutlich, dass die „radikale Verletzbarkeit“ eine Formulierung der Würde ist (Metz). Diese Verletzbarkeit - im Unterschied zu Störungsanfälligkeit oder Verschleiß - ist ein hohes menschliches Gut. An dieser Verletzbarkeit setzt ein neuer kategorischer Imperativ an, einer, der nicht den Wert der Menschmaschinen oder Maschinenmenschen betont: *Achtet die Verletzbarkeit*. Verletzbarkeit markiert zugleich den Punkt der Notwendigkeit von Menschenwürde und den Punkt ihrer Möglichkeit.

Unser Sohn, der im vierten Schuljahr mit einer ungewöhnlichen Lehrerin die Menschenrechte besprochen hat, kam nach Hause und erklärte mir, er kenne jetzt das wichtigste Menschenrecht: „Lasse nie von jemandem deine Würde

betasten!“ Damit hat er die Erhabenheitsaussage – *Die Würde des Menschen ist unantastbar* – in eine Art Vermeidungsimperativ verwandelt und dabei sehr viel verstanden. Dieser Vermeidungsimperativ spricht von der akuten Verletzbarkeit und Gefährdetheit der Würde, und zwar in der konkreten Vorstellung konkreter Übergriffe, wie Kinder sie erleben. Zugleich spricht er von dem Recht auch der Kleinen und Schwächeren, diesen Übergriffen zu wehren. Es ist das Bewusstsein der radikalen Verletzbarkeit und zugleich das Bewusstsein eines neuen Stolzes, in dem ein neues, größeres Selbst schon präsent ist. „Würde“, sagt Karl Kraus, „ist die konditionale Form von dem, was einer ist“.²¹

¹ Vgl. z.B. Gotthold Ephraim Lessing, *Die Juden* (1749); *Nathan der Weise* (1779), in: Werke Bd. 1, hg. v. K. Wölfel, Stuttgart 1967.

² Vgl. z.B. Karl Marx, *Das Kapital* (1859), Berlin 1998.

³ Vgl. z.B. Gerhard Hauptmann, *Die Weber* (1892), hg. v. Hans Schwab-Felisch, Berlin 1994.

⁴ Vgl. z.B. Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg 1960.

⁵ Vgl. z.B. Christa Wolf, *Kassandra*, Leipzig 1984.

⁶ Rodney Brooks, *Menschmaschinen. Wie uns die Zukunftstechnologien neu erschaffen*, Frankfurt am Main/New York 2002.

⁷ Ebd., 25.

⁸ Vgl. dazu Elisabeth List, *Grenzen der Verfügbarkeit. Die Technik, das Subjekt und das Lebendige*, Wien 2001.

⁹ Vgl. Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New York 1999.

¹⁰ Vgl. Hille Haker, *Menschenwürde und Menschenrechte in bioethischer Sicht*, in: G. v. Arnim/V. Deile et al. (Hg.), *Menschenrechte* 2003. Schwerpunkt Terrorismusbekämpfung und Menschenrechte, Frankfurt am Main 2002, 145–158.

¹¹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Werke, hg. v. W. Weischedel, Bd. VII, Frankfurt am Main 1968, 68.

¹² Niklas Luhmann, *Grundrechte als Institution*, Berlin 1965, 9.

¹³ Peter Singer im SPIEGEL-Gespräch, 25. 11. 2001.

¹⁴ Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Bd. 5, Stuttgart/Frankfurt am Main 1976, 239.

¹⁵ So z.B. Franz Josef Wetz, *Die Würde der Menschen ist antastbar. Eine Provokation*, Stuttgart 1998.

¹⁶ Vgl. Othmar Keel/Silvia Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002; Walter Groß, *Gen 1,26–27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes?* in: *Jahrbuch für biblische Theologie*, hg. v. I. Baldermann u.a., Bd. 15 (2000): *Menschenwürde*, Neukirchen-Vluyn 2001, 11–38.

¹⁷ Othmar Keel/Silvia Schroer, *Schöpfung*, aaO., 178.

¹⁸ Vgl. ebd., 180.

¹⁹ Vgl. hier Eduard Picker, *Menschenwürde und Menschenleben. Das Auseinanderdriften zweier fundamentaler Werte als Ausdruck der wachsenden Relativierung des Menschen*, Stuttgart 2002.

²⁰ Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (1971), Selbstverlag Tübingen 1977.

²¹ Karl Kraus, *Sprüche und Widersprüche*, Frankfurt am Main 1980, 167.