

Braucht der Begriff der Menschenwürde eine theologische Begründung?

Maureen Junker-Kenny

Den einen gilt der Begriff der Menschenwürde als letzte gemeinsame ethische Basis in der pluralistischen Gesellschaft. Er kann diese Einigung leisten, solange er formal bleibt und nicht bestimmte positive Inhalte vorschreibt.¹ Den anderen gilt er als fundamentalistische Kategorie. Die Ironie ist, dass die Leitidee, die Kommunikation ermöglichen und auf sie verpflichten soll, zum „conversation stopper“ wird, mit dem die, denen die Argumente ausgegangen sind, Diskurse mit Tabugewalt beenden wollen. Bevor ich auf die Frage der philosophischen (II.) oder theologischen (III.) Begründung von Menschenwürde eingehe, will ich einige Schwierigkeiten der Berufung auf sie benennen (I.).

I. Probleme der Argumentation mit Menschenwürde

Zu ihnen gehören die kriterienlose Verstärkerfunktion (1.), die Einbindung des Begriffs in individuelle Rechtsansprüche (2.), die Verwischung der Differenz zwischen transzendentaler und empirischer Ebene (3.), seine Einbettung in die mittlerweile umstrittenen Konzepte des Humanismus und der Gattungseinheit (4.) und der nicht mehr selbstverständliche Zugang zum deontologischen Typ der Ethik (5.).

1. Kriterienloses Vielzweckargument

Die Überdehnung des Begriffs lässt ihn „beinahe beliebig einsetzbar“² werden. Nach *Donum Vitae*³ widerspricht die Erzeugung eines Embryos in der Petrischale der Menschenwürde. Was kann der Begriff „Würde“ bedeuten, wenn er so von Begleitumständen, hier der Befruchtung im Labor, tangiert wird?⁴ Beeinträchtigen andere Kontexte, z.B. Vergewaltigung oder Rausch der unbedachten Erzeuger/in, ebenso die Würde des künftigen Kindes? Worin besteht die Konsistenz der Anwendung des Begriffs? Können Kontexte die Würde verletzen – oder nur bestimmte Intentionen, z.B. Manipulationen des Erbgutes des Embryos auf Geheiß Dritter? Wenn in sich in *Donum Vitae* eine bestimmte, oft als biologistisch kritisierte, Auslegung des Naturrechts mit dem Schlagwort „Menschenwürde“ der Debatte entzieht, dann ist es im nächsten Fall die unspezifische Reklamierung von Rechten, die ihn aushöhlt.

2. Die Einbindung in individuelle Anspruchshaltungen

Die Konkretisierung der „Menschenwürde“ in „Menschenrechten“ ist ein kultur-analytisch aussagestarkes Phänomen. Dabei ist die Berufung auf „Rechte“ zur Begründung von Ansprüchen zunächst eine neuzeitliche Errungenschaft. Nicht als Gnade aus paternalistischer Verantwortung für die Untergebenen, sondern als ursprüngliches Recht gibt es Ansprüche wie die auf körperliche Unversehrtheit, Arbeitslohn oder Schulbildung. Durch das Prinzip Gerechtigkeit werden auch bis dahin freiwillige Leistungen der Nächstenliebe einklagbar und institutionell garantiert. Zwar kann man solche Institutionalisierung und Professionalisierung als Befreiung aus missbrauchbaren Abhängigkeitsverhältnissen begrüßen, doch bringt diese Bereitstellung von Voraussetzungen zur Ausübung von Selbstbestimmung doch auch neue anonyme Zwänge mit sich. Das Doppelgesicht der Individualisierung, wie die Marktabhängigkeit der von Herkunfts- und Geschlechtsrollen „freigesetzten“ Existenzen und den Verlust an stabilisierenden Gemeinschaften und auffangenden Netzwerken durch die alsbald zum Zwang werdende Chance zur Mobilität, hat Ulrich Beck analysiert.⁵

Die Ambivalenz der rechtlichen Fassung von Verhaltenserwartungen, der Überführung von kulturell erreichten Standards in Primärbeziehungen der Lebenswelt in Rechtsimperative, ist im Zusammenhang mit dem Verbot, Kinder körperlich zu strafen, und dem Tatbestand der Vergewaltigung in der Ehe diskutiert worden. Wenn auch der Schutz des Rechts der jeweils Schwächeren in der Realität mancher Beziehungen willkommen und notwendig sein kann, so wird doch zugleich eine Eigendynamik in Gang gesetzt: Statt Werte kommunikativ in sozialisatorischen Prozessen zu vermitteln, wird die täglich gelebte Sittlichkeit nur noch institutionell mit Sanktionen gesichert. Ist der schnelle Griff zur Keule des Strafgesetzbuches ein Symptom des nur noch auf Absicherung eigener Rechte bedachten liberalen Individuums? Es fällt auf, dass nicht nur kommunitaristische, sondern auch von Kant inspirierte Sozialphilosophen die ausufernde Berufung auf Rechte kritisieren, die ohne konkreten Adressaten in den Raum der Gesellschaft gestellt werden und denen keine Pflichten entsprechen.⁶ Die liberalistische Verflachung des Begriffs der Menschenwürde in einem solchen Anspruchs- und Konsumkontext trägt ebenso zu seiner Trivialisierung bei, wie wenn er für nicht argumentativ vermittelbare Positionen wie ein bestimmtes Naturrechtsverständnis in Anspruch genommen wird.

3. Verwischung der Differenz zwischen transzendentaler und empirischer Ebene

Eine weitere Quelle der Uneindeutigkeit ist das Schillern des Begriffs zwischen empirischer und transzendentaler Ebene. Eine transzendente Aussage – jedem Menschen kommt dank seiner Moralfähigkeit Menschenwürde zu – wird in eine empirische verwandelt, z.B. dass Leiden und Schmerz der Menschenwürde widersprechen. Einerseits ist es notwendig, den Schritt von der Vernunftidee zu konkreten Vollzügen, von der Präambel der Verfassung zur Rechtswirklichkeit

zu tun und zu spezifizieren, wozu dieser Titel die Einzelnen und den Staat verpflichtet. Andererseits öffnet sich hier das Tor zum Missbrauch. Wie Paul Valadier und Patrick Verspieren in ihren Beiträgen in diesem Heft anklingen lassen, kann die notwendige Überführung in die Empirie noch andere Inhalte transportieren, die dem ursprünglichen Sinn einer allen Menschen gleichermaßen zukommenden Würde direkt widersprechen: So kann das Kriterium der Moralfähigkeit auf die aktualisierte Autonomie eingeengt werden, die in Bewusstseins- oder anderen kognitiven Leistungen empirisch unter Beweis zu stellen ist.

Ein anderes Beispiel für die empirische Reduktion (nicht: Konkretion) des Würdetitels ist der Schritt zur Lebensbilanz, mit dem man das Recht auf assistierte Euthanasie zu rechtfertigen sucht. Dass Kant gerade in seiner Bestimmung von Würde die Möglichkeit einer solchen Bilanz ausgeschlossen hat, da sie ihrer Unverfügbarkeit und Entzogenheit widerspricht, wird ausgelassen.⁷ Wenn wir aber die transzendente Ebene nicht direkt in die empirische Ebene übersetzen können, wie können wir dann methodenbewusste und kontextsensible Aussagen darüber treffen, was mit der menschlichen Würde vereinbar ist und was nicht? Ist die unmittelbare Berufung auf Menschenwürde nur negativ, als nur angesichts eklatanter Verletzungen möglich? Wie sind die „indirekten Wirkungen“, in denen Klaus Steigleder die wesentliche Bedeutung der Idee sieht⁸, genauer zu bestimmen und auszuweisen?

4. Humanistischer Rahmen der Gattungseinheit

Neuerdings ist der Rahmen fragwürdig geworden, aus dem die Menschenwürde ihre theoretische Geltung bezog. Wie P. Valadier und P. Verspieren aufzeigen, ist für die Programmatik der UNO-Menschenrechtserklärung die Berufung auf die eine Menschheit der selbstverständliche Kontext. Auffällig ist heute, dass das Zeitalter des „Posthumanismus“ nicht nur von den üblichen postmodernen Verdächtigen angesagt wird, sondern auch von einigen Vertretern einer auf soziale Gerechtigkeit verpflichteten Moderne. So stellen Mitglieder der Rawls-Schule - angesichts der Möglichkeiten gentechnischer Veränderungen - die Idee der einen Menschheit zusammen mit dem Begriff der menschlichen Natur zur Disposition. Es ist für sie absehbar, dass beide Konzepte demnächst zu den Relikten der Zeit vor der gentechnologischen Wende gehören werden. Im Namen der Gerechtigkeit werden gentechnische Optimierungen zugunsten der marktgerechten Ausrichtung auf Perfektibilität und unter dem Zwang unbefragter Wettbewerbsbedingungen ideell freigegeben.

Die Ankündigung in der Einleitung ihres Buches lautet: „Im dritten Kapitel bedenken wir die Möglichkeit, dass genetische Eingriffe in der sehr entfernten Zukunft Veränderungen bewirken, die uns dazu führen, unseren Begriff der menschlichen Natur zu revidieren oder sogar aufzugeben.“ Im dritten Kapitel werden folgende „Schlussfolgerungen“ gezogen: Unsere „tiefsten Annahmen im Theoretisieren über Gerechtigkeit“ werden durch die Möglichkeit von Eingriffen in die Keimbahn „in Frage gestellt: dass Gerechtigkeit es nur verlangt, natürliche Ungleichheiten zu kompensieren statt sie direkt zu attackieren; dass das Grund-

problem distributiver Gerechtigkeit darin besteht, Güter zwischen Personen zu verteilen, deren Identität unabhängig vom Akt des Verteilens feststeht; dass eine Theorie der Gerechtigkeit auf der menschlichen Natur basieren muss und dass wir zwischen rivalisierenden Theorien distributiver Gerechtigkeit entscheiden können aufgrund ihrer Übereinstimmung mit der menschlichen Natur; dass moralischer Fortschritt im Wesentlichen im wachsenden Bewusstsein unserer gemeinsamen Humanität besteht und damit in der wachsenden Befolgung universaler Prinzipien der Gerechtigkeit, die in einer einzigen, gemeinsamen Humanität verwurzelt ist.“⁹

Dem Zeitalter genetischen Designs werden damit bedeutende normative Voraussetzungen geopfert, die einklagbar sind, jedenfalls zur völkerrechtlichen Anklage vor dem Internationalen Strafgerichtshof oder zur Überprüfung vor dem Europäischen Gerichtshof berechtigen. Vielleicht sollte sich die UNO darauf einstellen, dass ihr Bezugsrahmen – die Idee einer einzigen Menschheit – demnächst vielleicht von den Tatsachen überholt sein kann, dann nämlich, wenn verschiedene genetische Neukonstruktionen aus ihrem Vorläufer, der gegenwärtigen Spezies Mensch, hervorgegangen sind. An der Idee der Würde wird sich im englischsprachigen Bereich der Widerstand nicht festmachen können, denn wie P. Verspieren zeigt, ist sie in der amerikanischen biomedizinischen Ethik weitgehend durch den Begriff der Autonomie ersetzt worden. Zudem wird er (wie etwa im eben zitierten Werk) mit „Individualismus“ und nicht mit Selbstverpflichtung auf das Vernunftgesetz gleichgesetzt.

Aber auch im europäischen Bereich spielt „Würde“ eher eine dekorative und absegnende Rolle als eine ernsthaft limitierende. In der *Europäischen Konvention über Menschenwürde und Biomedizin*, auf die Verspieren hinweist, vermeidet man strategisch z.B. eine Festlegung auf den Zeitpunkt, von dem an der Schutz der Menschenwürde gilt, um die Unterschriften der Staaten zu sichern, in denen verbrauchende Forschung an menschlichen Embryonen erlaubt ist. Der mangelnde Schutz für Embryonen und für nicht zustimmungsfähige Menschen stellt für einige Staaten wie Deutschland, Irland und Polen den Grund zur Nichtunterzeichnung dar. Immerhin ist der Begriff Menschenwürde in Europa noch ein Bezugspunkt, auch wenn er inhaltlich nicht festgelegt ist. Doch solcher Opportunismus, der einen Minimalkonsens der Zustimmungsfähigen als Toleranz und Pluralismus ausgibt, reicht für ein „Grundgut Menschenwürde“, wie D. Mieth es gefordert hat, nicht aus.¹⁰ Nicht die Gültigkeit des Begriffs und seiner Begründung, wohl aber seine Geltung unter den heutigen kulturellen Bedingungen steht in Frage.

5. Schwierigkeit im Zugang zu einer deontologischen Ethik

Verschärft wird die Anwendung des Würdebegriffs noch dadurch, dass der Zugang zu einer Ethik als Phänomen des *Sollens*, wie es scheint, immer schwieriger wird. Es wurde schon im Zugriff auf Rechte deutlich, die ohne vorherige Selbstbindung an eine (als Vernunftgesetz begriffene) Autonomie begriffen werden: Hoch im Kurs steht zwar eine Ethik als spontaner Selbstentwurf, nicht aber als

ein Entwurf, der auch die Verpflichtung zur Anerkennung der Freiheit der anderen vermittelt. In den Kategorien Paul Ricœurs ausgedrückt: Eine Ethik der Menschenwürde bleibt meist auf der ersten, teleologischen Ebene stehen und erreicht so eine gewisse Selbstachtung, aber nicht den vollen Selbstrespekt, den erst die zweite, die deontologische Ebene vermittelt, die den anderen als Selbstzweck und nicht nur als Material für die eigene Selbsterfüllung anerkennt. Das Problem der Motivation wirft die Frage nach den Ressourcen auf, die die kategorische Aufforderung mit Sinn erfüllen, die anderen nämlich auch dann nicht zu instrumentalisieren, wenn es die eigenen Ziele befördert. Könnte der christliche Glaube einen Beitrag zur Verwirklichung einer solchen Moral der Anerkennung fremder Freiheit leisten?

Braucht der Begriff der Menschenwürde eine theologische Begründung?

II. Philosophische Begründung

Gewiss kann man der Ansicht sein, an sich sei der philosophischen Begründung der Menschenwürde durch Kant nichts weiter hinzuzufügen, doch ist sie angesichts neuer kultureller Herausforderungen zu aktualisieren und zu klären. Zwar hat Kant Menschenwürde durch die Unbedingtheit der Freiheit begründet, und dafür ist der Bezug auf Gott nicht notwendig. Aber in Frage gestellt wird die kantische Begründung, weil sie Würde an Autonomie bindet. Damit arbeitet sie, wie es scheint, der neueren Spaltung des Menschlichen in Subjekte vor, die im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte sind, und in solche, die diese Leistungen aktuell nicht produzieren. Kann die Beziehung von Würde auf Verletzlichkeit statt auf Autonomie, wie sie Valadier und Regina Ammicht Quinn in diesem Band vorschlagen, eine Alternative dazu bieten?

Außer Frage steht, dass gegen die sich in westlichen Gesellschaften abzeichnende neue kulturelle Norm des Menschen – nämlich seine Optimierung mit allen medizinisch-technischen und genetischen Mitteln unter dem Ideal der Leidfreiheit anzustreben – Widerstand zu leisten ist, dies aus anthropologischen Einsichten in die Konstitution menschlicher Freiheit und im Interesse gesellschaftlicher Solidarität. Die Erinnerung an die Verletzlichkeit und die sich daraus ergebenden spezifisch menschlichen Chancen ist ein wichtiges Korrektiv. Die Frage ist aber, wie eine Verletzlichkeit, die allen Lebewesen zukommt, Kriterium der Menschenwürde sein kann. Woher soll ihr moralisch verpflichtende Kraft zukommen?

Die Autorin

Maureen Junker-Kenny ist Associate Professor der Theology am Trinity College von Dublin, wo sie Praktische Theologie und Christliche Ethik unterrichtet. Ihre Forschungsgebiete sind theologische Handlungstheorien, Biomedizinethik und die Situation des Glaubens in der Spätmoderne. Veröffentlichungen u.a.: Argumentationsethik und christliches Handeln. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (Stuttgart 1998), Designing Life? Genetics, Procreation, and Ethics (Aldershot 1999); als Herausgeberin: Memory, Narrativity, Self, and the Challenge to Think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricoeur (Münster 2003). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Kirche, Modernität und Postmoderne“ in Heft 1/1999. Anschrift: School of Hebrew, Biblical and Theological Studies, Trinity College, Dublin 2, Irland. E-Mail: maureen.junker-kenny@tcd.ie.

Eine parallele Anfrage stellt sich an die Argumentation, mit der Jürgen Habermas seine Forderung nach „Moralisierung der menschlichen Natur“ in einer „Gatungsethik“ begründet. Ähnlich kritisch wie die Zeitgenossen, die dem Würdebegriff Fundamentalismus vorwerfen, sieht W. van den Daele, von dem Habermas das Stichwort übernimmt, die „Moralisierung der menschlichen Natur“ als „Resakralisierung“¹¹. Demgegenüber gibt Habermas der Wendung eine programmatische Bedeutung, mit der er den neuzeitlichen Standard kommunikativen Handelns auch gegen seine Gefährdung durch einseitige Eingriffe in die Keimbahn der Nachkommen zu verteidigen sucht.

„Verbessernde eugenische Eingriffe beeinträchtigen die ethische Freiheit insoweit, wie sie die betroffene Person an abgelehnte, aber irreversible Absichten Dritter fixieren und ihr damit verwehren, sich unbefangen als der ungeteilte Autor des eigenen Lebens zu verstehen [...] Die Überzeugung, dass alle Personen den gleichen normativen Status einnehmen und einander reziprok-symmetrische Anerkennung schulden, geht von der grundsätzlichen Reversibilität menschlicher Beziehungen aus.“¹²

Das Argument ist nicht die menschliche Natur als solche, die von sich aus Zugriffe verbieten würde. Warum sollte sie diesen entzogen sein? Es ist die Anerkennung der grundsätzlichen Gleichrangigkeit von Eltern und Kindern, die von irreversiblen Eingriffen in die konkrete Beschaffenheit der Natur der Kinder in Frage gestellt würde. Als Bedingung reziprok-symmetrischer Kommunikation gilt, dass diese Natur einseitigen Eingriffen entzogen bleiben soll. Im Begriff der als kontingent gegebenen menschlichen Natur ist also schon die Unverfügbarkeit der näheren Bestimmungen mitgedacht. „Natur“ steht eigentlich für die dem menschlichen Zugriff entzogene Freiheit. Greift der Hinweis auf „Verletzbarkeit“ in ähnlicher Weise auf die Unbedingtheit der Freiheit zurück, die auch in ihren physischen Bedingungen zu schützen ist?

Wie der Naturbegriff das Gegebene, dem dominierenden menschlichen Zugriff Entzogene betont, so weist die „Verletzbarkeit“ auf die prekären Verwirklichungsbedingungen menschlicher Freiheit hin. Dann wäre der eigentliche Weg, die menschliche Würde in der zeitgenössischen Kultur zu vertreten, dass sie nicht erst in der Vollform zurechnungsfähiger Autonomie anerkannt, sondern innovierend, kreativ und advokatorisch in potentiellen Interaktionspartnern schon antizipiert und auch einseitig erneuert wird.¹³

Verletzbar ist Freiheit physisch, aber auch geistig durch Verweigern der Anerkennung; ein Grund dafür, dass Gerechtigkeitsfragen nicht nur in Bezug auf die Verteilung materieller Ressourcen, sondern auch im Blick auf die Anerkennung der Identität und des gesellschaftlichen Beitrags von einzelnen und Gruppen diskutiert werden. Die Einsicht, dass wir alle „verletzbare Menschen“ sind, verlangt nach einem solchen über „reziprok-symmetrische“ Anerkennung hinausgehenden Handeln. Die Menschenwürde im heutigen kulturellen Kontext zu aktualisieren bedeutet einerseits, Optimierungphantasien als die derzeit jüngste Form von Herrschaft aufzudecken, andererseits, sich mit der Rettung symmetrischer Kommunikation nicht zufrieden zu geben; sie ist innovatorisch daraufhin zu

überschreiten, dass die Freiheit nicht nur aktueller, sondern auch potentieller Mit-Subjekte wachsen kann.¹⁴

*Braucht der
Begriff der
Menschen-
würde eine
theologische
Begründung?*

III. Der Beitrag des Glaubens

Welche Aufgabe bleibt für den christlichen Glauben und die Theologie, wenn die Gültigkeit des Gedankens der Menschenwürde vollkommen philosophisch begründbar ist, selbst wenn dies die mittlerweile umstrittene Idee universaler Vernunft voraussetzt?

Wie aus den Kulturanalysen dieses Hefts ersichtlich ist, liegt eine wesentliche Herausforderung darin, dass zu den eklatanten *praktischen* Verletzungen der Menschenwürde (die E. Dussel, J. J. Tamayo-Acosta und E. Tamez bezeugen und reflektieren) die *innere Aushöhlung* des Würdebegriffs hinzukommt. Der Beitrag des Christentums liegt darin, auf beiden Ebenen praktischen und argumentativen Widerstand zu leisten. Welche Ressourcen bietet das Christentum auf der zweiten Ebene, wenn es also darum geht, den Würdetitel für die Produzenten bestimmter Leistungen zu reservieren und zu monopolisieren? Die Ressourcen liegen in der Begriffsgeschichte offen zutage: Wenn es dem Christentum in der Antike gelang, durch seinen Gottesglauben den Gedanken äußerlicher Würde, die nur wenige auszeichnete, universalisiert und durch Interiorisierung vertieft zu haben, dann sollte es sich der neuerlichen Reservierung von Würde für eine autonomiebewusste Crème mit denselben Gründen widersetzen können. Wie Verspieren hellichtig bemerkt, gibt es ja Hinweise auf eine bedrohliche Entwicklung: Mit dem moralischen Bewusstsein, das – ohne die Sinnreserven und das historische Selbstverständnis jedes Menschen als Partner Gottes – im Christentum weiter erodiert, fällt auch der Gedanke der Würde auf die Ebene seiner ursprünglich äußeren Dimension zurück.

Der Beitrag des christlichen Glaubens liegt hier vor allem auf der Ebene der Werte.¹⁵ Sofern es um deren Neuvermittlung geht, schließt diese heuristische Funktion tatsächlich eine „Begründung“ von Werten ein.

Auf der Ebene der philosophischen Begründung von Würde bietet der Gedanke der Gottebenbildlichkeit angesichts der neuesten Herausforderungen zwar keine Alternative. Aber er versammelt geballten Widerstand gegen die Verschiebung des Wertesystems. Gegen das Ideal des Menschen als reibungslose Maschine setzt er seine Ansprechbarkeit als Kommunikationspartner Gottes, die auch noch im verkopftesten, oberlehrerhaft instruktionstheoretisch gefassten Offenbarungsbegriff vorausgesetzt ist. Gegen den Traum von der totalen Selbstproduktion setzt der Schöpfungsglaube die Einsicht in die Verdanktheit alles Existierenden. Mit dem Festhalten an der letzten Unverfügbarkeit des Menschen ist die heuristische Funktion des christlichen Gottesglaubens heute mehr als erschließend. Wie in seiner früheren Wirkungsgeschichte, in der er den Umschwung von der antiken Kosmosverhaftung zu der von Gott – gerade auch im Nominalismus¹⁶ – zur Partnerschaft aufgerufenen Subjektivität bewirkte, könnte er sich gegenüber der

heutigen Auslieferung des Menschlichen an anonyme Mächte - Evolution, technologischer Fortschritt als neuer Norm des Menschen - wieder als resistent erweisen. Die „Umwertung aller Werte“ kommt nicht nur im Gewand Zarathustras einher, sondern weniger programmatisch, aber nicht weniger wirksam, in den neuen Grenzen, die quer durch das Menschliche gezogen werden. Die Erinnerung an die „schlechthinnige Abhängigkeit“ aller Menschen, deren Bewusstsein bekanntlich mit dem Freiheitsbewusstsein zugleich wächst und in der F. Schleiermacher die philosophische Einsicht der absoluten Kontingenz fasst, könnte der Beitrag der Theologie zur Stärkung der Menschenwürde und der sie begründenden Anthropologie sein.

¹ Jean-Pierre Wils, *Zur Typologie und Verwendung der Kategorie ‚Menschenwürde‘*, in: J.-P. Wils/D. Mieth (Hg.), *Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter*, Tübingen 1983, 130-157, 132: Der „Begriff der Menschenwürde (gewann) in den modernen Rechtssystemen dadurch seine Verbindlichkeit, dass er der Pluriformität differenzierter Gesellschaftssysteme nicht durch eine inhaltliche Konzeptualisierung widerspricht.“

² Klaus Steigleder, *Menschenwürde - Zu den Orientierungsleistungen eines Fundamentalbegriffs normativer Ethik*, in: J.-P. Wils (Hg.), *Orientierung durch Ethik?* Paderborn 1993, 95-122, 95.

³ Gemeint ist die *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung* vom 22. Februar 1987.

⁴ Vgl. Dietmar Mieth, *Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche*, Mainz 1990.

⁵ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986.

⁶ Vgl. z.B. das Interview von François Ewald mit Paul Ricœur, *Un parcours philosophique*, in: Magazine littéraire, Sept. 2000, 20-26, 25. Onora O'Neill, *A Question of Trust*, The BBC Reith Lectures, Cambridge 2002.

⁷ Vgl. Hans Küng/Walter Jens, *Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*, München 1995.

⁸ Klaus Steigleder, *Menschenwürde*, aaO., 95f., stellt heraus, dass „die ‚Menschenwürde‘ in unterschiedlichen Hinsichten zu orientieren vermag und gerade fundamentale Orientierungsleistungen indirekt sind. ‚Indirekt‘ ist die Orientierungsleistung dann, wenn die Menschenwürde nicht selbst als (direktes) Kriterium des sittlich Richtigen fungiert, wohl aber die Grundlage für etwas darstellt, das diese Funktion direkter Kriterien übernehmen kann ... dass die wichtigste indirekte Orientierungsleistung der ‚Menschenwürde‘ in der Grundlegung konstitutiver Rechte besteht.“

⁹ Allen Buchanan/Dan W. Brock/Norman Daniels/Daniel Wikler, *From Chance to Choice. Genetics and Justice*, Cambridge 2000, 25. 100f.

¹⁰ Dietmar Mieth, *Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde*, Freiburg 2001, 58. In John Rawls' Liste der Grundgüter („primary goods“), in der Einkommen und Selbstachtung neben Rechten und Freiheiten als universale Bedingungen von Lebensplänen aufgeführt sind, kommt Menschenwürde nicht vor. Zu Minimalkonsens und laissez-faire-Pluralismus vgl. Mieth, *Die Diktatur der Gene*, aaO., 42, und ders., *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg 2002, 369f.

¹¹ Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt 2001, 48f.

¹² Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, aaO., 109f.

¹³ Vgl. Thomas Pröpper, *Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozioethischer Verpflichtung*, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 57–71, 61f.

¹⁴ Vgl. die Festschrift für Helmut Peukert, der in der Auseinandersetzung mit allen Phasen der Frankfurter Schule einen theologischen Handlungsbegriff entwickelt hat, der auch asymmetrische Kommunikation umfasst: Sönke Abeldt et al. (Hg.), „... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein“. *Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie*, Mainz 2000. Die Bedeutung asymmetrischer Kommunikation wird neuerdings auch von Alasdair MacIntyre herausgestellt: *Die Anerkennung der Abhängigkeit*, Hamburg 2001, engl. Original: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need Virtues*, London 1999.

¹⁵ In *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt 1997, untersucht Hans Joas, wie Werte, die im Normendiskurs ja nicht geschaffen, sondern vorausgesetzt werden, auch aus Erfahrungen der Selbsttranszendenz entstehen, weshalb die Theorien von so unterschiedlichen Religionsphilosophen und -soziologen im 20. Jahrhundert wie William James, Georg Simmel, Emile Durkheim et al. Gegenstand der Analyse sind.

¹⁶ Mit Hans Blumenbergs von Wils zitierter Deutung der Neuzeit, die die Wende zur Subjektivität als Notwehr gegen die Macht des nominalistischen Willkür-Gottes auslegt, sind noch andere Genealogien zu vergleichen. Aufschlussreich und philosophisch unverdächtig ist hier Hannah Arendts Bilanz der Elemente des modernen Selbstverständnisses, die sich der durch das Christentum bewirkten Wende von der Antike verdanken. Vgl. das Schlusskapitel in Hannah Arendt, *Vita Activa*, München 1960. Ihre Warnung vor der Grenzüberschreitung, Kennzeichen des Herstellens, das bei Misslingen nur durch Zerstören rückgängig gemacht werden kann, in den Bereich genuin menschlichen Handelns zu implantieren, ist mit der heutigen Denkbarekeit irreversibler Eingriffe in die Keimbahn ungeahnt aktuell.

Braucht der Begriff der Menschenwürde eine theologische Begründung?

Würde und Befreiung: eine theologisch-politische Betrachtung

Juan José Tamayo-Acosta

Ein roter Faden zieht sich durch die Religion der Bibel, durch die Geschichte des Christentums wie auch durch einige der wichtigsten Bereiche der Theologie: der Gedanke nämlich, dass das Verhältnis zwischen Gott und Mensch dort seinen Haftpunkt hat, wo Befreiung und menschliche Würde zusammentreffen. Die Feststellung gilt nicht nur auf der Ebene des Privaten und des inneren Lebens, sondern entfaltet sich auch in Richtung Gesellschaft und Politik vermittels eines Befreiungsprozesses, an deren Spitze der Mensch steht, der sich aber seinerseits führen und geleiten lässt durch den befreienden Gott. Im folgenden Aufsatz möchte ich einige dieser Felder beleuchten.