

Band 13 - Heft 1 - 2006

IMAGO HOMINIS

QUARTALSCHRIFT FÜR MEDIZINISCHE
ANTHROPOLOGIE UND BIOETHIK - WIEN

PREIS: EUR 10,-

ISSN 1021-9803

Band 13 - Heft 1 - 2006



DIE WÜRDE DES
MENSCHEN

1
2006

IMAGO HOMINIS

Herausgeber:

Johannes BONELLI

Friedrich KUMMER

Enrique H. PRAT

Schriftleitung:

Notburga AUNER

Susanne KUMMER

Wissenschaftlicher Beirat:

Klaus ABBREDERIS (Innere Medizin, Dornbirn)

Robert DUDCZAK (Innere Medizin, Wien)

Gabriele EISENRING (Privatrecht, Rom)

Titus GAUDERNAK (Unfallchirurgie, Wien)

Martin GLÖCKLER (Chirurgie, Wien)

Elisabeth HASELAUER (Soziologie, Wien)

Lukas KENNER (Pathologie, Wien)

Reinhold KNOLL (Soziologie, Wien)

Gunther LADURNER (Psychiatrie, Salzburg)

Wolfgang MARKTL (Physiologie, Wien)

Theo MAYER-MALY (Bürgerliches Recht, Salzburg)

Hildegunde PIZA (Plastische Chirurgie, Innsbruck)

Ernst PORPACZY (Pharmaindustrie, Wien)

Gottfried ROTH (Neurologie, Wien)

Kurt SCHMOLLER (Strafrecht, Salzburg)

Das IMABE-Institut für medizinische Anthropologie und Bioethik hat die Aufgabe, die Medizin in Forschung und Praxis unter dem besonderen Aspekt der Würde des Menschen auf der Grundlage des christlichen Weltbildes zu betreiben bzw. zu fördern. Das IMABE-Institut veranstaltet Symposien, Seminare und Vorträge über Themen, die sich mit bioethischen und medizinisch-anthropologischen Fragen beschäftigen, und fördert den Dialog mit Experten aus den Bereichen Medizin, Philosophie, Psychologie, Rechtswissenschaft, Demographie, Soziologie und Theologie, um so aktuelle medizinische Probleme interdisziplinär zu durchleuchten.

Das Titelbild zeigt die „Skizze zum Gesicht des Adam“ aus der Sixtinischen Kapelle von Michelangelo.

INHALTSVERZEICHNIS

EDITORIAL	5
AUS AKTUELLEM ANLASS	
J. BONELLI <i>Nachruf auf Prof. Dr. Gottfried ROTH</i>	7
M. STOLL, W. RELLA <i>Rezeptfreie Abgabe der „Pille danach“: Ein Schritt in die richtige Richtung?</i>	9
FOCUS	
J. ROSADO <i>Die Menschenwürde in der Anthropologie JOHANNES PAUL II. Eine Analyse im Ausgang von KANTS Begründung der Menschenrechte</i>	13
SCHWERPUNKT: Die Würde des Menschen	
W. SCHWEIDLER <i>Das Uneinholbare. Zur strukturellen Bedeutung des Begriffs der Menschenwürde</i>	27
T. S. HOFFMANN <i>Menschenwürde als Maßstab humaner Praxis. Einige prinzi- pielle Überlegungen zu einem stets aktuellen Begriff</i>	37
H. KOHLENBERGER <i>Menschenwürde – in der Toteskultur</i>	49
NACHRICHTEN	57
ZEITSCHRIFTENSPIEGEL	60
BUCHBESPRECHUNGEN	61

Institut für medizinische Anthropologie und Bioethik (IMABE)
errichtet gemäß Artikel XV 7 des Konkordates vom 5.6.1933, BGBl. II Nummer 2/1934 und des CIC, insbesondere
Canones 114 und 116 (2) als öffentliche kirchliche Rechtsperson.

Sitz des Instituts:

Landstraßer Hauptstraße 4/13, A-1030 Wien

Tel. +43 1 715 35 92, Fax +43 1 715 35 92-4, e-mail: postbox@imabe.org

Kuratorium (Vorstand):

Vorsitzender: DDr. Klaus KÜNG, Diözesanbischof St. Pölten

Dr. Walter HAGEL, Wien, Rechtsreferent der ÖBK

Ehrwürdige Mutter Visitatorin Sr. Magdalena POMWENGER, Salzburg, Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom
hl. Vinzenz von Paul

Ehrw. Mutter Gen.Oberin Sr. Dominika KEINDL, Wien, Konvent der Elisabethinen

Ehrw. Mutter Gen.Oberin Sr. Scholastika LEITNER, Wien, Kongregation der Barmherzigen Schwestern

Pater Paulus KOHLER OH, Wien, Provinzial der Barmherzigen Brüder

Direktor:

Prim. Univ.-Prof. Dr. Johannes BONELLI, Wien

Geschäftsführer:

Prof. Dr. Enrique H. PRAT, Wien

Institutszweck:

Zweck des Instituts ist die Verwirklichung von Projekten der Lehre und Forschung auf den Gebieten der Bioethik
und der medizinischen Anthropologie.

Herausgeber: Prim. Univ.-Prof. Dr. Johannes BONELLI, Prim. Univ.-Prof. Dr. Friedrich KUMMER,

Prof. Dr. Enrique H. PRAT

Medieninhaber und Verleger: IMABE – Institut für medizinische Anthropologie und Bioethik,

Landstraßer Hauptstraße 4/13, A-1030 Wien, Telephon: +43 1 715 35 92, Telefax: +43 1 715 35 92-4

E-Mail: postbox@imabe.org, <http://www.imabe.org/>

DVR-Nr.: 0029874(017), ISSN: 1021-9803

Schriftleitung: Dr. Notburga AUNER, Mag. Susanne KUMMER

Anschrift der Redaktion ist zugleich Anschrift des Herausgebers.

Grundlegende Richtung: IMAGO HOMINIS ist eine ethisch-medizinische, wissenschaftliche Zeitschrift, in der aktuelle
ethisch-relevante Themen der medizinischen Forschung und Praxis behandelt werden.

Layout, Satz, Graphik und Produktion: Robert GLOWKA

Herstellung: Buchdruckerei E. BECVAR GESMBH, Lichtgasse 10, A-1150 Wien

Anzeigenkontakt: Robert GLOWKA

Einzelpreis: EUR 10.– zzgl. Versand

Jahresabonnement: Inland EUR 35.–, Ausland EUR 40.–, Studentenabo EUR 20.–, Fördererabo EUR 80.–

Abo-Service: Robert GLOWKA

Bankverbindung: CA AG, BLZ 11000, Kto. Nr. 0955-39888/00;

IBAN = AT67 1100 0095 5398 8800, BIC = BKAUATWW

Erscheinungsweise: vierteljährlich, Erscheinungsort: Wien

Verlagspostamt: 1033 Wien, Postgebühr bar bezahlt.

Leserbriefe senden Sie bitte an den Herausgeber.

Einladung und Hinweise für Autoren:

Das IMABE lädt zur Einsendung von Artikeln, die Themen der medizinischen Anthropologie und Bioethik behandeln,
ein. Bitte senden Sie Ihre Manuskripte an die Herausgeber. Die einlangenden Beiträge werden dann von den Mit-
gliedern des wissenschaftlichen Beirates begutachtet.

Das IMABE-Institut gehört dem begünstigten Empfängerkreis gemäß § 4 Abs 4 Z 5 lit e EstG 1988 in der Fassung des
Steuerreformgesetzes 1993, BGBl.Nr. 818/93, an. Zuwendungen sind daher steuerlich absetzbar.

Redaktionsschluss: 7. März 2006

Diese Ausgabe wird unterstützt von:



Der Sponsor hat keinen Einfluss auf den Inhalt des Heftes.

Menschenrechte und Menschenwürde sind an sich keine Erfindung der Moderne. Die Neuzeit hat sich mit diesen Begriffen intensiv auseinandergesetzt, und es war ein Verdienst der Moderne, dass sie die allgemeine Anerkennung der Menschenrechte erreicht hat. Dies kann gewiss als eine der großen Errungenschaften der Menschheitsgeschichte betrachtet werden. Menschenrechte sind grundlegende Rechte mit universalem Gültigkeitsanspruch, die jedem Menschen als Menschen, unabhängig von seinem Ursprung und seinen Merkmalen und Eigenschaften zukommen. Gewiss entstehen die verschiedenen Menschenrechtsdeklarationen im politischen Konsensverfahren. Aber aus dem Menschenrechte legitimierenden Konsens ist selbst keine Begründung derselben auszumachen. Der Mensch selbst stellt wegen seiner unermesslichen und unaufgebaren Würde unverhandelbare Rechtsansprüche. Die Begründung der Menschenrechte ist also bei der Menschenwürde zu suchen und nicht umgekehrt, wie in der letzten Zeit manche Philosophen behaupten.

Gerade in der Biopolitik zeigt sich, wie wichtig die Rückbindung jeder Argumentation an die Menschenwürde ist. Obwohl aus dem Begriff der unantastbaren Menschenwürde keine konkreten Handlungsanleitungen entstehen, werden aber doch die notwendigen und unverrückbaren Grenzen des Konsensspielraums abgesteckt. Ohne diese Grenzen stürzt der Konsens in die Beliebigkeit des Werterelativismus ab. Nicht zufällig sind jene, die den Begriff der Menschenwürde als unbrauchbar erklären, auch dieselben, die die Überschreitung einer biopolitischen Grenze nach der anderen fordern.

Der Konsens ist sehr wichtig: er ist ein notwendiges Instrument des politischen Ethos. Inhaltlich muss er aber aus einem ausreichend fundierten bioethischen Diskurs hervorgehen. Der Konsens soll das Ergebnis eines nachhaltigen Bemühens um die Wahrheit sein, die – so unzugänglich sie auch erscheinen mag – immer das Ziel der philosophischen Reflexion ist und bleiben muss. Zum politischen Ethos der Demokratie gehört der Respekt vor Mehrheitsentscheidungen, aber diese werden deshalb nicht zum Ermittlungsverfahren der Wahrheit erklärt, noch bekommen sie auf demokratischem Wege ihre moralische Legitimation. Man müsste umgekehrt darauf bestehen, dass die Mehrheit nur jene Entscheidungen trifft, die den Kriterien der Wahrheitsfindung am besten entsprechen und deshalb moralisch auch legitimiert werden können. Die Bemühung um die Wahrheit gehört ja unbedingt zum politischen Ethos.

Der von der unantastbaren Menschenwürde wegführende Trend ist auch derselbe, der zu Moralvergessenheit, Moralverdrängung und zuweilen sogar Moralverweigerung (A. MÜLLER) führt, wie sie zunehmend in denhaltungen des heutigen Menschen zu beobachten sind. Der Verlust des Wertebewusstseins bei den Individuen unserer Gesellschaft kann nicht geleugnet werden. Es stechen zum Beispiel besonders das Abhandenkommen des wahren Familiensinns und der krasse Mangel an Schamhaftigkeit hervor.

Aber auch in Wirtschaft und Politik wird der Verlust des Wertebewusstseins immer offensichtlicher. Aus der Perspektive der Menschenwürde wird die Moralvergessenheit zur schizophränen Dramatik. Auf der einen Seite hat der Mensch nach wie vor eine klare Intuition seiner eigenen, nicht aufgebaren und unermesslichen Würde. Auf der anderen Seite aber wird die selbstbeschämende Erfahrung, sich für das Böse entscheiden und es auch tun zu können, aus dem Bewusstsein ausgeblendet. Dies ist aber nur dann möglich, wenn Würde in erster Linie als eine Verpflichtung statt als unverlierbares, in gegenseitiger Anerkennung begründetes Privileg wahrgenommen wird. Das Bewusstsein, dass, wer eine „würdeverletzende“ Handlung begeht, sich selbst seine Würde nimmt, geht verloren.

Es bleibt die Hoffnung, dass unsere Kultur sich auf den Begriff der Menschenwürde besinnt, und damit der Mensch sein zum Teil verlorenes Moralbewusstsein wiedererlangt. Dazu will diese und die kommende Ausgabe von *IMAGO HOMINIS* einen Beitrag leisten. Warum die Menschenwürde nicht zur Diskussion steht, bringt W. SCHWEIDLER zur Sprache. Nicht jeder philosophische Exkurs ist in der Lage, die Menschenwürde so zu fundamentieren, dass die sich daraus ableitenden Konsequenzen nicht doch zu einem Verlust derselben führen. Dies wird eindrucksvoll in der Arbeit von J. ROSADO über den Begriff der Menschenwürde in der Anthropologie von K. WOJTYŁA erläutert. Wie die bereits erwähnte Verknüpfung von Würde und Moralbewusstsein aus philosophischer Sicht erläutert werden kann, wird in den Beiträgen von T. S. HOFFMANN und W. KOHLENBERGER aufgezeigt.

Die Herausgeber

Nachruf auf Prof. Dr. Gottfried ROTH

Johannes BONELLI

„Medizin enthält immer Philosophie und Theologie, weil sie notwendig ein Menschenbild braucht, insofern sie ärztliches Handeln anstrebt (...): Vom Menschenbild ist das ärztliche Handeln abhängig wie auch die Art ärztlicher Hilfe, die der Patient verlangt.“ Früh schon hat sich der Wiener Pastoralmediziner Gottfried ROTH über die Prämissen des ärztlichen Berufsethos Gedanken gemacht. Jene Zeilen schrieb er als junger Medizinstudent in einem Artikel mit dem Titel *Christliche Medizin* in der ersten Nachkriegsnummer der Zeitschrift *Arzt und Christ*. Im Rückblick betrachtet legte ROTH schon damals gleichsam das Programm seines späteren Berufslebens fest. Uns gilt in diesen Zeilen Dank an den Lehrer, Kollegen und Freund Gottfried ROTH, der am 1. Jänner 2006, wenige Tage vor seinem 83. Geburtstag, von Gott *nach Hause* gerufen wurde. ROTH bleibt uns Vorbild. Er verzichtete darauf, einen spektakulären medienwirksamen Lebensweg zu inszenieren, sondern lebte in großer Bescheidenheit ein Vorbild echten Arztums vor. Und er legte uns auch dank seines enormen Wissens auf dem Gebiet der medizinischen Ethik, der Pastoralmedizin, der Psychiatrie und Theologie dar, dass Arztsein mehr verlangt als nur naturwissenschaftliches Können und Wissen, dass es dazu vielmehr einer umfassenden menschlichen Bildung bedarf. Es erfüllt mit großer Dankbarkeit, dass Roth zeit seines Lebens diesem humanen Auftrag als Arzt und als Lehrender beispielhaft treu geblieben ist – nicht zuletzt aufgrund seines starken und tiefen Glaubens, der ihn durch alle geschichtlichen Turbulenzen hindurch getragen hat.

Gottfried ROTH wurde 1923 in Retz geboren und studierte nach dem Ende des Zweiten

Weltkriegs Medizin in Wien und Innsbruck. Nach seiner Promotion 1952 absolvierte er eine Facharztausbildung auf den Gebieten der Neurologie und Psychiatrie an den Universitäten in Bern, Innsbruck und Wien. Von 1955 an war er mehr als 30 Jahre Chefredakteur der Viertel-Jahresschrift für medizinisch-ethische Grundsatzfragen *Arzt und Christ*, das offizielle Mitteilungsblatt der Katholischen Ärztegilde Österreichs, deren Mitbegründer und langjähriger Präsident Professor ROTH war. Viele seiner Arbeiten im Bereich der Pastoralmedizin wirkten Bahn brechend. Aus der Feder des an der Universität Wien und den Philosophisch-Theologischen Hochschulen Heiligenkreuz und St. Pölten lehrenden Pastoralmediziners stammen über 200 Publikationen aus den Fachgebieten der Neurologie und Psychiatrie, der Medizin, der Pastoralmedizin und der ärztlichen Ethik, die in in- und ausländischen Fachzeitschriften erschienen – und wir sind stolz auf ROTHS Zusammenarbeit mit dem IMABE-Institut sowie seinen Publikationen in unserer Zeitschrift *IMAGO HOMINIS*. Seit der Gründung im Jahr 1994 war ROTH Mitglied der Päpstlichen Akademie für das Leben und wirkte von 1985 bis 1996 als Konsultor des Päpstlichen Rates für die Krankenseelsorge. Auch in turbulenten Zeiten war die Richtschnur seines Wirkens stets die Treue zur Lehre der Kirche und des Papstes, womit ROTH uns aufgezeigt hat, dass sich seriöse Wissenschaft und christliche Ethik nicht widersprechen, sondern einander in fruchtbarer Weise ergänzen. Seine zutiefst christliche Überzeugung veranlasste ihn auch dazu, in den Jahrzehnten des Kalten Krieges und des Eisernen Vorhangs die Pastoralmedizin als Vehikel zu nützen, um von Wien aus den Kontakt zu katholischen Ärzten und den

Katholiken überhaupt im früheren „Ostblock“ aufrecht zu erhalten. Nicht jeder hat sich das getraut, ROTH bewies Zivilcourage und Engagement. In dieser Zeit unternahm er unzählige Vortragsreisen in fast alle KP-beherrschten Länder und verbreitete christliches Gedankengut. Selbst nach seinem 80. Geburtstag hatte sich der fünffache Familienvater und mehrfache Großvater ganz und gar nicht in den wohlverdienten Ruhestand zurückgezogen, sondern war bis zum Schluss auf seine bescheidene Art inmitten der medizinisch-

ethischen Auseinandersetzung unserer Tage präsent. ROTHs Vermächtnis – sein Leben, seine Schriften und sein Glaube – erfüllen uns, seine Schüler, Kollegen, Weggefährten und Freunde mit Dankbarkeit, und sind uns Ansporn, weiter zu tragen, was er begonnen hat.

Prim. Univ.-Prof. Dr. Johannes BONELLI
IMABE-Institut
Landstraßer Hauptstraße 4/13, A-1030 Wien
bonelli@imabe.org

Rezeptfreie Abgabe der „Pille danach“: Ein Schritt in die richtige Richtung?

Marion STOLL, Walter RELLA

Es gibt kaum ein Präparat, bei dem die Diskussion über seine Wirkmechanismen ethisch so relevant ist wie bei der so genannten „Pille danach“. Der Effekt der „Pille danach“ auf die Follikelreifung scheint unbestritten. Doch scheiden sich die Geister, wenn es um die mögliche Störung der Implantation des frühen Embryos geht. Eine nicht nur wissenschaftlich interessante, sondern vornehmlich bioethisch brisante Fragestellung.

In Österreich ist die „Pille danach“ mit dem Wirkstoff Levonorgestrel unter dem Handelsnamen Vikela® als postkoitales Verhütungsmittel oder so genannte „Notfallpille“ am Markt. Die Herstellerfirma Gerot stellte Ende November 2005 den Antrag, das Präparat solle auch in Österreichs Apotheken ohne ärztliche Verschreibung erhältlich sein. Dieses Ansinnen entzündete nun auch hierorts die Diskussion um eine mögliche Aufhebung der Rezeptpflicht.

Die Wirkmechanismen von Levonorgestrel sind bis dato schon recht gut erforscht. Prinzipiell sind folgende Angriffspunkte für die Wirkung der „Pille danach“ bekannt: Spermientransport und -funktion, Follikelentwicklung, Eisprung (Ovulation), Tubentransport, endometriale Rezeptivität und Corpus-luteum-Funktion.

Ein in der Praxis signifikanter Einfluss auf die Spermien scheint gemäß der aktuellen Datenlage nicht vorhanden zu sein: es kommt zwar zu einer Anhebung des pH-Wertes der intrauterinen Flüssigkeit (mit der Folge einer Bewegungseinschränkung der Spermien) sowie zu einer Erhöhung der Viskosität des zervikalen Schleimes. Doch treten diese Wirkungen erst Stunden nach der Präparateinnahme ein. Indes sind Spermien bereits Minuten nach Insemination im Eileiter aufzufinden. Eine Wirkung auf die Kapazitation der Spermien (mit der Folge einer erschwerten Befruchtung) scheint nur möglich, wenn Levonorgestrel früher als

6 Stunden nach Verkehr eingenommen wird. Das ist aber selten der Fall.

Eine wesentliche Wirkung des umstrittenen Präparates betrifft die Reifung des Follikels (nach Selektion des dominanten Follikels): Levonorgestrel verhindert, verzögert oder unterbricht den präovulatorischen Anstieg des luteinisierenden Hormons (LH) und verzögert oder unterdrückt dadurch den Eisprung. Damit diese Wirkung eintritt, muss das Präparat jedoch mindestens zwei Tage vor dem zu erwartenden LH-Anstieg verabreicht werden. Wird Levonorgestrel zu einem späteren Zeitpunkt eingenommen, kann keine Wirkung mehr auf den Eisprung erfolgen, sodass die nun in den Vordergrund tretenden Mechanismen die Verlangsamung des Transportes der Eizelle durch den Eileiter bzw. die Beeinträchtigung der Gelbkörperfunktion sind. Dadurch wird das zeitliche Fenster für die Implantation um durchschnittlich drei Tage verkürzt. Das heißt, dass die möglicherweise befruchtete Eizelle die Gebärmutterhöhle verspätet erreicht, also nicht genügend Zeit für die Einnistung verbleibt bzw. der Keimling durch eine vorzeitig einsetzende Blutung abgeht. Diese mögliche frühabortive Wirkung der „Pille danach“ wird trotz einschlägiger Studienergebnisse von ihren Befürwortern häufig geleugnet. Doch lässt sich recht gut abschätzen, wie häufig eine solche frühabortive Wirkung zum Tragen kommt: Die empfängnisbereite Phase einer Frau mit normalem Zyklus dauert pro Zyklus insgesamt zirka sieben Tage (5 Tage vor bis ein Tag nach Ovulation, bzw. vier Tage vor bis zwei Tage nach dem LH-Gipfel = LH-4 bis LH+2). Bei Einnahme der „Pille danach“ im Zeitraum von vier bis drei Tagen vor dem LH-Gipfel (LH-4 bis LH-3) wird der Eisprung unterdrückt. Eine gleichzeitig gestörte Endometriumsentwicklung wäre für die Verhinderung einer Schwan-

gerschaft in diesem Fall nicht von Relevanz. Am Tag LH-2 – das ist gewöhnlich der 9. oder 10. Zyklustag – kommt, je nach tageszeitlicher Einnahme des Präparates, eine von drei unterschiedlichen Wirkungen zum Tragen: (a) Die Ovulation wird verhindert. (b) Die Ovulation wird um ca. zwei bis drei Tage verzögert, wobei eine Empfängnis möglich bleibt und die Einnistung des Keimlings in das (möglicherweise gestörte) Endometrium erschwert ist, trotz weitgehend normaler Gelbkörperfunktion. (c) Die Ovulation folgt unverzögert, die Einnistung des Keimlings ist erschwert. Ab dem Tag LH-1 wird die Ovulation nicht mehr verhindert. Hingegen werden nun andere Wirkmechanismen dominant: Zunächst die Herabsetzung des LH-Spiegels während der Lutealphase (Gelbkörperphase), welche in Folge zu einer vorzeitig einsetzenden Luteolyse führt, und schließlich die Verlangsamung des Transportes durch den Eileiter durch Bremsung des tubaren Zilienschlages. So kommt es bei Einnahme des Präparates am Tag 11 (LH 0) – dem Zeitpunkt höchster Empfängnisbereitschaft – zwar zu einer normalen Ovulation und zu einer kaum gestörten Endometriumsentwicklung. Jedoch werden durch das Gestagen die LH-Signale der Hypophyse völlig unterdrückt, wodurch es zu einer künstlichen Gelbkörperinsuffizienz kommt, welche einen Frühabort zur Folge haben kann. Am 12. und 13. Tag kommt eine Störung der Zilienfunktion und der Tubenmotilität dazu, wodurch schließlich die Einnistung des Keimlings erst später erfolgen kann und es eventuell durch die bereits einsetzende Menstruation dann zum Frühabort kommt. Nach dem Tag LH+2 ist eigentlich keine Empfängnis mehr möglich, doch kann auch hier die Einnahme von Levonorgestrel bei einer möglicherweise bereits zuvor erfolgten Befruchtung den Weitertransport des Keimlings verzögern. Am 17. Tag hat die Keimesentwicklung bereits begonnen, die verzögernde Wirkung auf den Tubentransport fällt nicht mehr ins Gewicht, da sich dieser bereits in der Endphase befindet, doch ist die

Gelbkörperinsuffizienz noch gegeben mit der möglichen Folge eines Frühabortes. Ab dem 18. Tag schließlich ist Levonorgestrel sowohl auf den Befruchtungsvorgang als auch auf die Einnistung des frühen Embryos und somit auf die weitere Embryoentwicklung unwirksam.

Wenn nun von den Befürwortern der „Pille danach“ behauptet wird, dass Levonorgestrel hauptsächlich auf den Eisprung einwirkt und die Befruchtung der Eizelle sowie die Einnistung des Keimlings unbeeinträchtigt bleiben, so ist dies eine unlautere und verkürzende Darstellung der Tatsachen. Betrachtet man den Mechanismus der Unterdrückung der Ovulation für sich, dann wäre Levonorgestrel in der Tat als reines Kontrazeptivum zu betrachten. Doch Levonorgestrel verhindert die Ovulation nur bei Einnahme bis zwei Tage vor dem LH-Gipfel, das heißt nur an zwei, maximal drei von sieben Tagen, an welchen eine Empfängnis möglich ist. Bei späterer Einnahme kann die Ovulation und in Folge auch die Befruchtung nicht mehr verhindert werden. Die nun wirksamen Mechanismen (verzögerter Tubentransport, Gelbkörperinsuffizienz) können einen – sensu strictu gesprochen – Frühabort zur Folge haben. Ein Präparat, das die Ovulation unterdrückt, kann nicht gleichzeitig ein Abtreibungsmittel sein, so argumentieren Befürworter der Notfallkontrazeption auf – ihrer Ansicht nach – logische Weise. Ist nicht ganz falsch, denn gleichzeitig können diese beiden Wirkungen nicht auftreten; aber dennoch kommt (je nach Zeitpunkt der Einnahme) entweder die eine oder die andere Wirkung (oder eben gar keine Wirkung) zum Tragen. Rein rechnerisch hat bei Einnahme an beliebigen Tagen, wie jeder nachvollziehen kann, die frühabortive gegenüber der kontrazeptiven Wirkung eine höhere Wahrscheinlichkeit.

Wer nun den Beginn einer Schwangerschaft an die Implantation des frühen Embryos in die Gebärmutterschleimhaut knüpft, der wird sicherlich unverrückbar auf dem Standpunkt beharren, dass es in keinem Fall zu einem

Frühabort kommt. Der wird auch jeden, der in der Verhinderung der Einnistung einer befruchteten Eizelle in den Uterus eine Abtreibung sieht, als konservativ bezeichnen. Es ist wohl, wie so häufig in der ethischen Diskussion in Themenbereichen rund um den Beginn des menschlichen Lebens, grundsätzlich eine Klärung von Begriffen notwendig.

Welche unerwünschten Nebenwirkungen Levonorgestrel auf die Gesundheit vor allem junger Frauen hat, ist bis dato noch nicht zur Gänze ausgeleuchtet. Völlig unverständlich bleibt, dass die unphysiologisch hohe Hormonbelastung, denen Frauen durch die Einnahme der so genannten Notfallpille ausgesetzt sind, als nebensächlich abgetan, ja geradezu banalisiert wird. Die Hormondosisbelastung durch eine „Pille danach“ entspricht in etwa der einmonatigen Einnahme eines oralen konventionellen Kontrazeptivums. Wenn man zudem bedenkt, dass bei rezeptfreier Abgabe des Präparates durchaus auch mehrfache Einnahmen pro Zyklus vorkommen könnten, sind schwere funktionelle Störungen im weiblichen Hormonhaushalt zumindest nicht auszuschließen. Schließlich haben neue Studien gezeigt, dass Gestagene in hoher Dosis keineswegs so harmlos sind und besonders bei mehrmaliger Einnahme sehr wohl gesundheitsschädigend sein können. Dass Präparate, deren Nebenwirkungsprofil keineswegs unbeachtlich ist, und die zudem eine – von den meisten Kundinnen ungewusste – abortive Wirkung entfalten können, ohne Rezept abgegeben werden sollen, das muss doch von der Gesellschaft prinzipiell in Frage gestellt werden. Dieses Vorgehen würde ja buchstäblich hochpotente (und daher möglicherweise auch schädliche) Präparate auf ein Niveau mit „Hustenzuckerln“ stellen.

In unserer Zeit wird zu Jugendlichen viel über den verantwortungsvollen Umgang mit

Sexualität gesprochen. Die Aufhebung der Rezeptpflicht für Levonorgestrel würde sämtlichen Bestrebungen in diese Richtung völlig zuwiderlaufen, ihnen gewissermaßen den Wind aus den Segeln nehmen. Eine Übertreibung? In der Schweiz sind die Verkaufszahlen der so genannten „Pille danach“ nach Aufhebung der Rezeptpflicht laut Angaben eines Verbrauchermagazins massiv gestiegen. Im Jahr 2005 sei die hormonelle Notfallverhütung rund 850.000 Mal verkauft worden, meldete „K-Tipp“ Anfang März unter Berufung auf unveröffentlichte Zahlen des Schweizerischen Apothekerverbands zur Notfallverhütung. Seit Herbst 2002 ist die „Pille danach“ in der Schweiz rezeptfrei erhältlich. 2001, als das Präparat noch rezeptpflichtig war, seien lediglich 24.000 Stück verkauft worden. Unter Berufung auf die sexuellen Rechte der Frauen, versuchen die Befürworter der Notfallpille nicht nur, den Zugang zu Levonorgestrel zu erleichtern. Man gewinnt auch den Eindruck, dass sie durch ihre Argumentationsweise darauf abzielen, die Sensibilität und die Achtung des Menschen vor dem Beginn des menschlichen Lebens zu trüben. Es ist und bleibt die Aufgabe des Staates, durch seine öffentlichen Instanzen dem Auftrag für Gesundheit und Bildung der Österreicher treu zu bleiben und seine Kräfte für das Leben und die Achtung der menschlichen Würde einzusetzen. Die Aufhebung der Rezeptpflicht der „Pille danach“ wäre sicherlich ein Schritt in die falsche Richtung.

Dr. Marion STOLL, IMABE-Institut
Landstraßer Hauptstraße 4/13, A-1030 Wien
mstoll@imabe.org

Dr. Walter RELLA
Küb Nr. 12, A-2671 Küb
walterrella@gmx.at



Gruppe
sanofi aventis

Das Wichtigste ist die Gesundheit

Reisethrombose? Nein danke!



3411/L901/01/03

Gehören Sie zur Hochrisikogruppe?
Dann beraten Sie sich mit Ihrem Arzt.

www.reisethrombose.at

FOCUS

Die Menschenwürde in der Anthropologie JOHANNES PAUL II. Eine Analyse im Ausgang von KANTS Begründung der Menschenrechte

Johannes ROSADO

Zusammenfassung

Im vorliegenden Beitrag wird anhand der Analyse von Kernaussagen aus den philosophischen Werken von Immanuel KANT und Karol WOJTYŁA dargelegt, dass eine Begründung und Absicherung der Menschenwürde ohne Einbeziehung der Metaphysik nicht möglich ist. Die Würde des Menschen fußt auf seiner ontologischen, geistigen Verfasstheit, näherhin auf seiner Liebesfähigkeit. In der philosophischen Anthropologie WOJTYŁAS wird die Liebe als die zentrale Dimension des menschlichen Handelns aufgefasst. Nach diesem Ansatz entspricht die Begegnung zwischen Personen nur dann ihrer wahren Natur, wenn sie sich von der Liebe leiten lassen. Die Berücksichtigung der metaphysischen Dimension der menschlichen Wirklichkeit ermöglicht den Aufbau einer Argumentation, die den unbedingten Anspruch auf Achtung der Menschenwürde und damit eine bedingungslose Verteidigung der Menschenrechte absichern kann.

Schlüsselwörter: Person, Liebesfähigkeit, Wahrheit, personalistische Norm, Metaphysik

Abstract

With the help of a comparison of essential statements from the philosophical works of Immanuel KANT and Karol WOJTYŁA, this contribution demonstrates that substantiation and maintenance of human dignity is not possible without inclusion of metaphysics. The dignity of the person is based on his or her ontological, spiritual disposition, particularly on the ability to love. In the philosophical anthropology of WOJTYŁA love is understood as the central dimension of human action. On this base interaction between persons only corresponds to their true nature when they are led by love. Considering the metaphysical dimension of human reality allows the construction of an argumentation which can maintain the unconditional claim to esteem of human dignity and an unreserved defense of human rights.

Keywords: person, ability to love, truth, personalistic norm, metaphysics

Anschrift des Autors: Dr. phil. Johannes ROSADO
Institut für Translationswissenschaft, Leopold-Franzens-Universität
Innsbruck, Herzog-Siegmond-Ufer 15, A-6020 Innsbruck
j.rosado@uibk.ac.at

Einleitung

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit der philosophischen Anthropologie Karol WOJTYŁAS (Papst JOHANNES PAUL II.), näher hin mit dem Verständnis der Menschenwürde, so wie sie in den Schriften des Philosophie-Professors aus Polen und späteren Papstes zum Ausdruck kommt. Es wird gezeigt, dass JOHANNES PAUL II. durch ein in vielerlei Hinsicht innovatives philosophisches Konzept neue Wege zu einem besseren Verstehen der menschlichen Wirklichkeit aufgezeigt und Entscheidendes zur Verteidigung der Menschenwürde sowie zur Untermauerung der Menschenrechte geleistet hat.

Für die gegenwärtige rechtsphilosophische Lehre wird Immanuel KANT eine herausragende Bedeutung im Kontext der Grundlegung von Rechtsbegriffen zuerkannt. Deshalb erscheint es angebracht, den Menschenwürde-Begriff Karol WOJTYŁAS mit jenem des Königsberger Philosophen zu vergleichen.

Die Frage nach der Würde des Menschen zu behandeln bedeutet immer zugleich die Frage aufzuwerfen, was und wer der Mensch ist. Zur angemessenen Erörterung dieser Aufgabenstellung gehört es auch, die Frage nach der Stellung des Menschen in der Gesamtheit dessen, was ist, mit einzuschließen. Es geht also um seine Stellung in der Welt, in der er lebt, einschließlich seiner Beziehung zu Gott.

Für JOHANNES PAUL II. bildet, so wie für alle Autoren, die zum großen Strom der realistischen, philosophischen Tradition gehören, Gott bzw. die qualifizierte Beziehung eines Geschöpfes zu Gott das Kriterium für dessen Würde schlechthin. Gott ist die Fülle des Seins; alles, was das geschöpflich Seiende hat, hat Bestand, auch innerweltlichen Bestand, insofern es in Verbindung mit Gott steht, insofern es am Sein Gottes Anteil hat. Daher ist die Gottähnlichkeit bzw. Gottbezogenheit eines Seienden entscheidend für die Bestimmung seiner Würde.

Daraus ergibt sich die Struktur des vorliegenden Beitrags: Er nimmt von KANTS Begrün-

dung der Menschenwürde seinen Ausgang und behandelt in einem weiteren Schritt die Frage nach dem Sein des Menschen (und nach dessen Gottbezogenheit) so, wie sie in der philosophischen Anthropologie Karol WOJTYŁAS dargestellt wird. Die Ergebnisse dieser Erörterungen helfen die Fragen nach den Grundlagen, dem Inhalt und den Möglichkeiten zu einer wirksamen Verteidigung der Würde des Menschen zu beantworten.

1. KANTS Erklärung der Menschenwürde

„Ein jeder Mensch“, schreibt KANT in der *Metaphysik der Sitten*, 2. Teil, § 38, „hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Mitmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden anderen verbunden“¹. Der Anspruch, von dem KANT spricht, hängt eng mit dem Vorliegen von „Würde“ zusammen.

Das Prinzip des gegenseitigen Achtens – d. h. die Achtung vor der Würde der Mitmenschen als natürlicher Rechtspersonen – bekommt KANT durch die Betrachtung der Sittlichkeit des Menschen in den Blick. Am Phänomen des Sittlichen, das dem Philosophen wie ein zum menschlichen Leben gehörendes Faktum erscheint, vermag KANT unschwer den Charakter des Absoluten zu erkennen: Das Sittliche trägt den Anspruch des Absoluten in sich (sittliche Ansprüche begegnen uns als unbedingte Forderungen). Deshalb erweist sich der Mensch in seinen freien Handlungen als Person, als Träger absoluter Ansprüche. In der jahrhundertealten Tradition des philosophischen Denkens wird der Träger solcher Ansprüche stets als Person identifiziert.

„Was einen Preis hat“, erklärt KANT, „an dessen Stelle kann ein anderes als dessen Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde“². Aus dieser Überlegung heraus wird die folgende Differenzierung verständlich (wobei der auch wichtige

Unterschied zwischen Tieren, Pflanzen und den anderen vernunftlosen Wesen hier aus methodischen Gründen ausgeklammert wird): „Vernunftlose Wesen haben nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, das ist etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet“³.

Daraus folgt, dass jeder Mensch gegenüber jedem anderen ein Recht darauf hat, von ihm als Person geachtet, in seinem Dasein (Leben, Körper, Gesundheit) und einem ihm eigenen Bereich nicht verletzt zu werden, und dass jeder jedem anderen in entsprechender Weise verpflichtet ist. Das sind die Eckpfeiler der Grundlegung des Rechts, sowohl des rechtlichen Grundverhältnisses⁴ als auch der Menschenrechte, die KANT vornimmt. Sie beruhen auf der Behauptung der Menschenwürde, die in der „Zweckformel“ des kategorischen Imperativs deutlich zum Ausdruck kommt: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person jedes anderen zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“⁵.

Mängel dieses Verständnisses

KANTS philosophische Anthropologie stellt eine gewaltige denkerische Anstrengung dar. Sie ist der Versuch, die durch den Voluntarismus und den Nominalismus des 13./14. Jh. ausgelöste Krise zu überwinden. Diese Denkströmungen hatten die Philosophie, und insbesondere ihre Königsdisziplin, die Metaphysik, in Misskredit gebracht. KANT setzt auf die Vernunft, auf die klärende Kraft der menschlichen Rationalität. Hatten der spätmittelalterliche Nominalismus und der Voluntarismus zu der Ansicht geführt, das menschliche Leben könne wohl keinen Sinn haben, es sei denn durch das Hinzutreten der Perspektive des übernatürlichen Glaubens, so versucht nun KANT das erhabene Gebäude einer metaphysischen Anthropologie neu zu errichten, einer Philosophie vom Menschen, die den Gesetzmäßigkeiten

der Vernunft entspricht und genügt. KANTS Analyse der menschlichen Erkenntniskraft im ausgehenden 18. Jh. ist deshalb zugleich der Versuch, für die Metaphysik den Status einer gesicherten Wissenschaft zu erlangen, sie definitiv als Wissenschaft zu etablieren.

Das Vertrauen, das KANT – und gemeinsam mit ihm das Zeitalter der Aufklärung – in die Rationalität setzte, war unermesslich. Allerdings war es dabei zu einer leichten, am Anfang kaum bemerkten Verschiebung des Inhalts mancher Begriffe gekommen. Rationalität wurde nicht mehr „wirklichkeitsorientiert“, als die „Anpassung“ unseres Verstandes an die seienden Dinge aufgefasst, sondern „subjektivitätslastig“ verstanden, als die Anpassung der Phänomene an die Bedingungen, die vom Verstand herrühren. So bestand das Erkennen nicht mehr darin, den *logos* des Wirklichen zu erfassen, sondern darin, diesen *logos* den seienden Dingen zu „überstülpen“, d. h. sie mit ihm gleichsam künstlich, von außen her, zu versehen, unabhängig von der Frage, ob die Dinge in sich einen *logos*, eine rationale Ordnung besitzen. Die seienden Dinge selbst blieben nach KANT außerhalb des Horizonts des menschlichen Erkenntnisvermögens.

Das Vorhaben misslang trotz herausragender Leistungen in Einzelgebieten der menschlichen Kultur (die Erwähnung des energischeren Einsatzes für die Verteidigung der Menschenrechte auf politischem Gebiet möge hier genügen). Das Scheitern der Aufklärung kommt darin zum Ausdruck, dass ihr Ziel, die Rationalität zum leitenden Prinzip der menschlichen Gesellschaft werden zu lassen, unerreicht blieb, ja dass sich die moderne Zivilisation sogar immer mehr von der Rationalität als Leitmotiv ihres Handelns entfernte, weil sie ihr immer mehr suspekt geworden war.

Unsere philosophische und gesellschaftliche Situation ist gekennzeichnet durch eine Ungewissheit bzw. Unklarheit bezüglich der richtigen Antworten auf eine Vielzahl von auftretenden Problemen und Fragestellungen (die es nicht nur im wissenschaftlichen Bereich

gibt), ja durch das mangelnde Vertrauen auf Rationalität, durch den Verdacht, sie sei unberechenbar oder unkontrollierbar oder könne zu einem Werkzeug für eine Bedrohung der Menschheit und ihrer Interessen werden... Die Moderne, das Zeitalter, das den Versuch unternommen hatte, die Vernunft zum obersten und allein bestimmenden Prinzip, zum Richter und Gesetzgeber der menschlichen Zivilisation zu erheben, ist durch ein neues Zeitalter des Misstrauens und deshalb auch des „Endes der Philosophie“ (Post-moderne) abgelöst worden. Dem uneingeschränkten Vertrauen in die Vernunft folgt nun der nicht minder uneingeschränkte Zweifel an der Fähigkeit der menschlichen Vernunft, jemals so etwas wie die Wahrheit der Dinge zu erkennen.

In dieser Situation ist es nicht verwunderlich, dass die Anerkennung und Verteidigung der Menschenrechte nur schleppend und lückenhaft vor sich geht. Am deutlichsten zeigt sich das vielleicht im Bereich des Lebensschutzes: in den Umbrüchen bezüglich des Schutzes des Lebens in dessen Anfangs- bzw. Endstadien.

Zu den eindeutig feststellbaren Mängeln, die der philosophischen Grundkonzeption Immanuel KANTS anhaften⁶, gehört nun einmal der folgende Aspekt: KANTS Philosophie handelt von der Wirklichkeit (so z. B. im Zitat mit der ausdrücklichen Erwähnung der Natur des Menschen: „... weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst auszeichnet...“) und ist vielfach wegen ihrer praktischen Ausrichtung gerühmt worden; das ändert aber nichts daran, dass nach KANT die Wirklichkeit in sich selbst für den Menschen unerkennbar bleibt (Gegenstände unseres Erkennens sind *Phänomene*, d. h. also Produkte unserer Subjektivität, niemals aber das *Noumenon*, niemals die Wirklichkeit selbst).

Das Postulat von der Unerkennbarkeit der Wirklichkeit der Dinge (und des Menschen) in KANTS Philosophie ist ein bedeutendes Problem, dessen Folgen nicht übersehen werden dürfen. Denn wenn die Wirklichkeit

unerkennbar ist, dann ist es auch die Freiheit, dann sind es auch die Fundamente, auf denen sich die von KANT in Schutz genommene philosophische Anthropologie gründet.

Das Phänomen, sagt KANT, ist eine Wirkung unserer eigenen Subjektivität, und nur das Phänomen ist erkennbar. Als im ausgehenden 19. Jahrhundert Friedrich NIETZSCHE die Behauptung aufstellte, dass es die Wahrheit gar nicht gäbe, sondern nur eine Vielfalt der Perspektiven, zieht er – und mit ihm die gerade in dem Augenblick zu einem Endpunkt kommende moderne Philosophie – in aller Folgerichtigkeit die Konsequenzen aus dem transzendentalen Idealismus KANTS.

Nach KANT ist nämlich – wie oben dargestellt – die Freiheit des Menschen ein Faktum, etwas Gegebenes; aber wenn es die Wahrheit nicht gibt – und nur zu dieser Konsequenz kann die Leugnung der Erkennbarkeit von Wirklichkeit führen –, dann bleibt auch dieses noch so bedeutsame Faktum selbst unerkennbar – und unverständlich. Die Freiheit – die existentielle Freiheit des Menschen, eines jeden von uns – besteht in der Fähigkeit, unseren Willen auf das Gute auszurichten, d. h. ein bestimmtes Gut zu „wählen“, das wir mit dem Verstand als solches erkennen.

Wird aber die Existenz von Wahrheit geleugnet, dann ist unser Erkennen nicht mehr Erkennen im eigentlichen Sinn; denn zu solchem gehört das Wissen um die Wahrheit des Erkenntnis-Vollzuges. Wird aber wahres Erkennen geleugnet, dann ist auch keine Wahl des *erkannten* Guten mehr möglich.

Die „Unfreiheit“ des Subjektivismus

Was übrig bleibt, ist – vielleicht – die willkürliche Wahl eines sich bestenfalls zufällig als geeignet erweisenden Gutes, eine blinde Wahl, die vom bloß äußerlichen Erscheinungsbild des Erkenntnisgegenstandes abhängig ist, eine versklavte Wahl, die von den kognitiven Mechanismen der eigenen Subjektivität unerbittlich in die Pflicht genommen wird.

Der Mensch hätte demnach die Fähigkeit verloren, sich mit seinem Willen auf das Gute auszurichten, das er mit seinem Verstand erkennen kann. In der Tat: Spricht man dem Menschen die Fähigkeit ab, die Wahrheit zu erkennen, dann ist er auch nicht mehr wahrhaft frei: Er wird durch alle möglichen Mächte verführbar, und seine Freiheit wird unverständlich, irrational... ja schließlich unwirklich⁷.

KANT hatte die Freiheit als gegeben hingestellt: Er ist vom Faktum der sittlichen Beschaffenheit des Menschen ausgegangen, die er als Erkennungs-Grund der Freiheit gedeutet hat. Doch dieses faktische Wissen um die Freiheit vermag wohl nicht den in der Konkretheit der alltäglichen Lebenssituation existierenden Menschen zufrieden zu stellen. Zu wissen bzw. zu behaupten, dass wir frei sind, liefert keine Erklärung darüber, wie und warum wir frei sind, noch worin diese Freiheit besteht und gründet. Der Mensch ist in der philosophischen Anthropologie Immanuel KANTS ein in sich verschlossener, über die Grenzen seiner Subjektivität niemals hinaus gehender Mensch, der mit seinem Verstand im Grunde genommen weder die Wirklichkeit seiner Umwelt noch die jeweils eigene zu erkennen vermag.

Trotz kühner Einblicke und tief greifender Einsichten auf manchen Ebenen der Anthropologie und insbesondere der praktischen Philosophie ist es KANT nicht gelungen, eine auf die ontologisch ersten und zugleich wissenschaftlich höchsten Ursachen beruhende Erklärung der von ihm in den Mittelpunkt der philosophischen Arbeit gestellten menschlichen Phänomene (Freiheit, verstehendes Erkennen, auf Einsicht beruhendes Wollen...) zu finden. Der unter der offensichtlich schweren Last der damals weit verbreiteten Folgen des Voluntarismus und Nominalismus vollzogene Ausschluss der Metaphysik konnte nicht anders als ihn daran hindern, diese spezifisch menschlichen Phänomene auf der Ebene der theoretischen Spekulation begrifflich kohärent zu fassen.

KANT war es daran gelegen, die Würde des Menschen, die er aus der Perspektive der Ver-

nunft sowie der Freiheit des Willens betrachtet, zu begründen. Sein System lässt es aber nicht zu, die Frage nach den tieferen Ursachen dieser Würde wirklich zu beantworten. Er wollte die Spätfolgen von Nominalismus und Voluntarismus überwinden, versäumte aber, sich in aller Konsequenz von den philosophischen *Prinzipien* dieser Denkströmungen – insbesondere des Voluntarismus – zu lösen⁸.

2. Die Menschenwürde in der Anthropologie JOHANNES PAUL II.

KANTS Kritik der reinen Vernunft verschloss sich der Metaphysik – eine seltsame Wendung auf einem philosophischen Weg, der doch letztlich das Ziel ins Auge gefasst hatte, der Würde des Menschen zu einer überzeugenderen wissenschaftlichen Rechtfertigung zu verhelfen. Seltsam, denn es ist gerade die metaphysische Dimension des menschlichen Lebens, die – wie oben angedeutet – den fruchtbaren Boden der philosophischen Argumentation zur Verteidigung der Menschenwürde darstellt. Karol WOJTYŁA kommt das Verdienst zu, dies deutlich erkannt und dargelegt zu haben.

„Die Metaphysik – schreibt Papst JOHANNES PAUL II. – gestattet es, dem Begriff von der Würde der Person, die auf ihrer geistigen Verfasstheit fußt, eine Grundlage zu geben“⁹.

Der Begriff von der Würde der Person ist selbst ein metaphysischer Begriff. Wie KANT erläutert, kommt Würde jenem zu, der über jeden Preis erhaben ist. Über jeden Preis erhaben ist aber nur der, dessen Wert unendlich ist: wirklich unendlich, unbezahlbar – nicht nur *in der Potenz*, sondern *aktuell* unendlich.

Dieser Begriff des aktuell Unendlichen ist aber streng genommen metaphysisch. Er lässt sich nicht ohne die Offenheit für die geistigen Dimensionen des menschlichen Daseins verstehen. Das aktuell Unendliche kommt in der materiellen, sinnlich wahrnehmbaren Welt nicht vor (das materiell „Unendliche“ ist stets ein *der Potenz nach* Unendliches; so z. B.

das Unendliche des Universums, das niemals aktuell – im Ganzen – als ein Unendliches gegeben ist). Wenn dieses wirkliche, konkrete Unendliche (z. B. die menschliche Person oder ihre Würde) in der materiellen Welt anzutreffen ist, dann deshalb, weil sie – wenn der Ausdruck erlaubt ist – von geistigen Dingen „durchdrungen“ ist.

Die Würde des Menschen lässt sich also gerade deshalb nur metaphysisch erläutern, begründen und verteidigen, weil sie eine von vornherein metaphysische Dimension seines Lebens ist. JOHANNES PAUL II. hat durch seine philosophische Anthropologie zur konzeptuell kohärenteren Verteidigung der Würde sowie der Rechte des Menschen beigetragen. Sein geistiges Ringen um ein besseres Verständnis der Natur des Menschen ist *ontologisch* fundiert und birgt die Möglichkeit in sich, den Übergang von der kantschen Welt der bloßen Phänomene zu deren Grundlage, von der Welt der Erscheinungen zum Fundament¹⁰, zum tragenden Gerüst der Menschenwürde zu schaffen.

Inhalt und Grundlage der Menschenwürde

Der Mensch, sagt Karol WOJTYŁA, ist als Person *Herr seiner selbst* (*sui iuris*); er hat eine eigene geistige Identität, durch die er *unmittelbar* (*alteri incommunicabilis*) ist. „Der Sachverhalt – schreibt er –, dass die Person unmittelbar und *unweggebar* ist, hängt eng mit ihrer Innerlichkeit, ihrer Selbstbestimmung, ihrer Willensfreiheit zusammen. Kein anderer kann an meiner Stelle wollen. *Keiner kann meinen Willensakt durch den seinigen ersetzen*“¹¹.

Unter den Seienden der sichtbaren Welt stellt die Person etwas Besonderes dar. Ihr Leben kennt die Dimensionen des Wahren und des Guten: „Beim Menschen nehmen das Erkennen und Verlangen einen geistigen Charakter an und tragen so zur Bildung eines eigentlichen inneren Lebens bei – ein Phänomen, das bei den Tieren nicht vorkommt. Das innere Leben ist das geistige Leben. Es sammelt sich um das Wahre und Gute“¹².

„Die Person – schreibt WOJTYŁA in „Liebe und Verantwortung“ – ist ein objektives Wesen, das als bestimmtes Subjekt mit der ganzen (äußeren) Welt eng in Verbindung steht und dank seiner Innerlichkeit und seines Innenlebens darin von Grund auf wurzelt. Dazu kommt, dass die Person so nicht nur mit der sichtbaren Welt in Verbindung steht, sondern auch mit der unsichtbaren Welt und vor allem mit Gott. Dies ist ein weiteres Anzeichen dafür, dass die Person in der sichtbaren Welt etwas ganz Besonderes ist“¹³.

Die Person-Würde des Menschen ist unantastbar, und dies geht auf das göttliche Fundament seiner Rechte zurück¹⁴.

Karol WOJTYŁA unterscheidet zwei Ebenen (Grundlagen) der Menschenwürde. Beide sind jeweils für sich allein genommen voll gültig, dennoch ist der „Würde-Gehalt“, der daraus hervor geht, im Fall der zweiten Grundlage größer als in der ersten:

a) Jeder Mensch besitzt Würde auf der Grundlage seines Menschseins (auf der Grundlage dessen, was er ist).

Diese ist die ontologische Perspektive.

b) Jedem Menschen kommt eine besondere Würde durch den Umstand zu, dass Gott in der Menschwerdung Jesu Christi die menschliche Natur angenommen hat¹⁵.

Diese Perspektive ist theologischer Natur. Vom Philosophierenden wird nur verlangt, dass er dieser Perspektive gegenüber offen ist.

Beide Perspektiven – auch die erste – beziehen sich auf das göttliche Fundament der Menschenwürde: Jeder Seinsgehalt der Geschöpfe verdankt sich dem göttlichen Schöpfungsakt, und so lässt sich auch und vor allem die menschliche Wirklichkeit nicht ohne Bezug zum Schöpfer begründen: „Das Geheimnis des Menschen ist zugleich Teil des Geheimnisses Gottes und der Schöpfung“¹⁶.

Schon in seiner Dissertation von 1948 stellt WOJTYŁA fest, dass die Gottesbeziehung entscheidend dafür ist, dass wir überhaupt wissen, was die menschliche Person ist. Das wird im Kontext der Lehre des Personalismus

und unter Heranziehung der traditionellen philosophischen Darlegung von der Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen verständlich.

Als leiblich-personales Wesen besitzt der Mensch geistige kognitive und affektive Fähigkeiten (Erkennen und Lieben). Durch sie ist er Gott ähnlich, sie weisen ihn also als lebendiges Abbild Gottes aus. Denn die Natur Gottes, als eines rein geistigen Wesens, kann nicht anders denn im Erkennen und Lieben bestehen: Gott ist Wahrheit und Liebe. Der Mensch hat Anteil am göttlichen Erkennen (an der göttlichen Wahrheit), ist aber zugleich, und nicht in geringerem Maß, der Liebe Gottes teilhaftig.

Die Liebesfähigkeit des Menschen

Anteil haben an der Liebe ist ein Charakteristikum der Person. „Wenn wir den Menschen betrachten, so gewahren wir in ihm ein elementares Verlangen nach dem Guten, einen natürlichen Elan und Hang zum Guten, doch beweist dies noch nicht, dass er liebesfähig ist. Bei den Tieren beobachten wir Äußerungen eines entsprechenden Instinktes. Doch der Instinkt allein beweist nicht, dass sie die Befähigung zur Liebe haben. Im Menschen hingegen ist diese Fähigkeit vorhanden; sie hängt mit dem freien Willen zusammen“. Die Liebesfähigkeit des Menschen beruht auf seiner Fähigkeit zur Reflexivität. Durch sie ist die menschliche Person imstande, bewusst nach einem Guten zu verlangen, das bloß auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung nicht unmittelbar als etwas Gutes erkannt werden kann. „Nur Personen haben an der Liebe teil“¹⁷.

Liebe – erläutert WOJTYŁA in Zusammenhang mit der ehelichen Liebe zwischen Mann und Frau – ist stets „eine gegenseitige Beziehung zwischen Personen (...), die auf ihrer individuellen und gemeinsamen Ausrichtung auf das Gute gründet“¹⁸. Die Liebe ist „die vollste Verwirklichung der Möglichkeiten des Menschen“, die Aktualisierung der Potentialität, die einer Person eigen ist. „Die Person findet in der Liebe die volle Fülle ihres Wesens, ihrer

objektiven Existenz. Liebe ist der Akt, der das Dasein der Person am vollsten entfaltet“¹⁹. Allerdings gilt das natürlich nur von der echten Liebe. Was bedeutet dieser Ausdruck? „Liebe ist echt, wenn sie ihr Wesen verwirklicht, d. h. sich auf ein echtes Gut (und nicht auf ein scheinbares) richtet, und zwar so, wie es der Natur dieses Gutes entspricht“²⁰.

Damit die Liebe echt ist, muss sie die Natur, d. h. die Wahrheit über das Gute, auf der sie gründet, berücksichtigen. Die Liebe zu einer Person z. B. hat nicht nur die gesamte Wahrheit über diesen Menschen – seine Eigenschaften und seine Seinsweise, seine Handlungen und seine Geschichte, sondern auch die Wahrheit über das Gut, das sie gemeinsam anstreben, zu berücksichtigen. Das hat mit Verantwortung zu tun. Berücksichtigt man das nicht, lässt man die Wahrheit über das betreffende Gut außer Spiel, dann kann die Liebe nicht mehr die Früchte zeitigen, die – wie der Friede und die Freude – an sich eng mit ihrem Wesen selbst zusammenhängen²¹.

Im Zusammenhang mit der Liebe zwischen Mann und Frau ruft daher WOJTYŁA in Erinnerung: „Es genügt nicht, die Person als ein Gut für sich selbst zu begehren, man muss außerdem – und vor allem – ihr Wohl wünschen. Diese höchst altruistische Ausrichtung des Willens und der Gefühle wird bei Thomas von AQUIN *benevolentia*, Wohlwollen genannt (...). Die Liebe einer Person zu einer anderen muss wohlwollend sein, um wahr zu sein, sonst wäre sie nicht Liebe, sondern bloß Egoismus“²².

Natürlich gehört zur Liebe zwischen Mann und Frau auch das Begehren, aber es ist Aufgabe eines jeden von ihnen, dafür zu sorgen, dass das Begehren mit dem Wohlwollen verbunden bleibt und in Übereinstimmung gebracht wird²³. „Wohlwollen ist uneigennützig Liebe; es sagt nicht: ‚Ich begehre dich als gut‘, sondern: ‚Ich begehre dein Gut; ich begehre für dich das, was gut ist für dich‘. Ein wohlwollender Mensch wünscht dies, ohne an sich selbst zu denken, ohne auf sich selbst Rücksicht zu nehmen. Darum ist wohlwol-

lende Liebe (*amor benevolentiae*) in einem vollkommeneren Sinn Liebe als begehrende Liebe. Sie ist die reinste Liebe²⁴. Im Wohlwollen kommen wir am meisten dem nahe, was das Eigentümliche der Liebe ausmacht. „Diese Liebe auch ist es, die ihr Subjekt am meisten vervollkommnet und das Dasein des Subjekts wie das der Person, auf die sie sich richtet, zur vollsten Entfaltung bringt“²⁵.

Die Liebe ist Ausdruck persönlicher Verantwortung²⁶. Die Verantwortung hängt mit der Freiheit zusammen: beide – Freiheit und Verantwortung – sind zwei miteinander untrennbar verbundene Begleiterinnen des menschlichen Willens. Ist die Freiheit die Fähigkeit, durch die sich der Mensch auf jenes Gut ausrichten kann, das er mit seinem Verstand erkennt²⁷, so besteht die Verantwortung darin, dass sich der Mensch auf jenes Gut ausrichten soll, das er als wahr erkennt, und zwar so, wie es der Natur dieses Gutes, d. h. der Wahrheit über dieses Seiende entspricht²⁸.

Wenn JOHANNES PAUL II. daran erinnert, dass die Größe des Menschen in der Verantwortung liegt²⁹, so unterstreicht er damit nur, dass sie auf seiner Freiheit sowie auf seiner Berufung zur Liebe gründet.

„Anteil an der Liebe haben, die Gottes Dasein ausmacht“, dieses Motto wird für Karol WOJTYŁA zu einem Leitmotiv seiner philosophischen Anthropologie. Die Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer ist zunächst mit der Beziehung zu einem Mitmenschen vergleichbar, insofern Gott ein personaler Gott ist³⁰. Personen lernen wir im umfassendsten Sinn des Wortes nicht dadurch kennen, dass wir sie *vergegenständlichen*, d. h. sie zu einem Gegenstand unseres Erkennens machen, vor unserem geistigen Auge halten und mit der Distanz des Forschers analysieren und betrachten. Personen lernen wir kennen durch eine Art Kommunikation, durch eine Anteilnahme – aufrichtiges Interesse – am personalen Leben des anderen, durch Hinwendung und Gegenseitigkeit im Austausch. WOJTYŁA nennt das die *gegenseitige Hingabe*, oder auch den *Dienst*

an der anderen Person. In der personalen Hingabe erschließt sich uns die Seinsweise des anderen, seine Art, sein Wesen und seine wahre Bedeutung. Sie öffnet die Schranken für das Verständnis einer Wirklichkeit, die eigentlich ein großes Geheimnis ist.

Weil nun aber Gott die Liebe ist, und die Liebe den eigentlichen Horizont der Verwirklichung des menschlichen Daseins bildet, ist die Gottbezogenheit für die ontologische Verfasstheit des Menschen konstitutiv. Die Begegnung mit Gott ist deshalb nicht nur wichtig, damit wir wissen, was die menschliche Person ist – ein zur Liebe Berufener, ein von Natur aus zur Gemeinschaft mit Gott ausgerichtetes Wesen –; sie entscheidet auch über das Gelingen des eigentlichen Lebensprojektes des Menschen, nämlich das Erlangen wahrer Liebe³¹.

Liebe, die sich von der Wahrheit leiten lässt

Der Mensch lebt also in den Koordinaten der Liebe, näher hin der göttlichen Liebe, und ist ontologisch dazu berufen, durch die lebendige Begegnung mit Gott diese Liebe, in der er lebt, die ihn umgibt und in der er Bestand hat, zur Grundlage seiner eigenen Identität werden zu lassen. „Die Liebe ist das eigentliche Gut für die Welt der Personen“³².

„Der Mensch kann nicht ohne Liebe leben. Er bleibt für sich selbst ein unbegreifliches Wesen; sein Leben ist ohne Sinn, wenn ihm nicht die Liebe geoffenbart wird, wenn er nicht der Liebe begegnet, wenn er sie nicht erfährt und sich zu eigen macht, wenn er nicht lebendigen Anteil an ihr erhält“³³. Liebe ist ein analoger Begriff, aber im eigentlichen Sinn bezeichnet sie die subsistierende Liebe, die Gott ist.

Wie aber ist diese Beziehung zwischen der göttlichen Liebe und dem Menschen zu verstehen? Unter anderem begegnen sie einander durch die Vermittlung der Wahrheit, die schon oben erwähnt worden ist. Der Mensch, der freie Handlungen setzt, steht in einem besonderen Verhältnis zur Wahrheit. Die Wahrheit beeinflusst sein Dasein – auch dann, wenn

er sie meidet. „Denn niemals könnte er sein Leben auf Zweifel, Ungewissheit oder Lüge gründen; eine solche Existenz wäre ständig von Angst und Furcht bedroht“³⁴.

Die Freiheit – die Fähigkeit des Menschen, sich auf das Gute auszurichten, das er mit seinem Verstand erkennt – ist eine Eigenschaft des Willens, die durch die Wahrheit verwirklicht wird³⁵. Der Mensch ist nämlich ontologisch darauf ausgerichtet, „mit seiner Freiheit die Wahrheit über das Gute anzunehmen und zu verwirklichen“³⁶. In dem Maße, in welchem sie die Wahrheit über das Gute verwirklicht, ist die menschliche Freiheit echt, d. h. erfüllt sie den vollständigen Sinn ihres Begriffs. „Nur dann ist auch sie selbst etwas Gutes“³⁷. Im anderen Fall gilt: „Wenn die Freiheit aufhört, mit der Wahrheit verbunden zu sein, und beginnt, sie von sich abhängig zu machen, schafft sie die Voraussetzungen für moralisch schädliche Folgen, deren Ausmaße mitunter unberechenbar sind“³⁸.

Der Mensch ist derjenige, „der nach der Wahrheit sucht“³⁹, und seine Freiheit wird nur als Verwirklichung der „Wahrheit über das Gute“ zu echter Freiheit. Die göttliche Liebe begegnet dem Menschen im „Raum“ der Wahrheit. Sie – die ihn erschaffen hat, die seine ontologische Verfasstheit begründet hat – bewegt ihn dazu, in Freiheit die Wahrheit anzunehmen, in Freiheit das erkannte Gute zu verwirklichen⁴⁰. Zugleich ist diese Verwirklichung der Wahrheit über das Gute, die sich in der gelungenen menschlichen Handlung ereignet, Verwirklichung und Vervollkommnung der Freiheit des Menschen selbst: Indem die göttliche Liebe den Menschen zur wahrheitsgemäßen, guten Handlung bewegt, bewegt sie ihn auch dazu, seine eigene Freiheit zu entfalten und zu vollenden.

Die menschliche Handlung ist also – sofern sie in diesem Sinn gelingt – zugleich Verwirklichung der eigenen Freiheit und Antwort auf die Anfrage, die Gott an den Menschen in dieser konkreten Situation oder Entscheidung richtet; Austragung der vielfach komplexen Dynamik der Existenz des Menschen und Aufbau und Entfaltung seiner Beziehung zur göttlichen Liebe⁴¹.

Liebe als Hingabe seiner selbst

Die Liebe ist weiters in ihrer der Wahrheit gemäßen Ausprägung *Selbsthingabe*. Vergleichen wir die beiden geistigen Vollzüge des Menschen, Erkennen und Lieben, miteinander, dann wird deutlich, dass die Liebe ein menschlicher Vollzug ist, der „im anderen“ (in dem Geliebten) seine Mitte und seine Orientierung findet. Erkennen bedeutet eine Information in Besitz nehmen, aber Lieben bedeutet „in-Besitz-genommen-werden“; das Erkannte ist in gewisser Hinsicht in mir, ich verfüge darüber, aber als Liebender werde ich vom Geliebten in seinen Bann gezogen, mitgerissen, gefangen genommen. Lieben ist also sich freiwillig in Besitz nehmen lassen, beim anderen sein, „im“ anderen leben: sich hingeben, für den anderen sorgen, aus dem Eigenen (Freizeit, Ideen, Tätigkeit, materielle Mittel) geben, das eigene Leben schenken. Der Liebende sucht stets nach der Identifikation, nach der Einheit mit dem Geliebten; und das ist nicht ohne Hingabe seiner selbst möglich.

Verwunderlich ist aber dabei, dass die Selbsthingabe in der Liebe ein Schenken ist, bei dem derjenige, der etwas hergibt oder sich hingibt, nicht nur nicht verliert, sondern bereichert wird. Karol WOJTYŁA nennt dies das „Gesetz des Gebens“, das eine Art Grundgesetz des Lebens bildet⁴²: Wir können uns nur dann als Menschen entwickeln und unser Dasein entfalten, wenn wir uns einem anderen hingeben, denn paradoxerweise finden wir allein dadurch zu uns selbst, zur höchsten Erfüllung unseres Daseins⁴³.

„Nun aber tritt die vollkommenste Liebe eben in der Selbsthingabe in Erscheinung, darin, dass man dieses unweggebbare und unmitteilbare Ich jemandem ganz zu eigen gibt. (...) Es handelt sich hier um ein zweifaches Paradox, um ein Paradox in zwei Richtungen: erstens, dass man aus seinem eigenen Ich herausgehen kann, und zweitens, dass man, indem man dies tut, sein Ich weder zerstört noch entwertet, sondern es im Gegenteil entfaltet und bereichert – selbstverständlich im außerphysischen, moralischen Sinn“⁴⁴.

Das „Gesetz des Gebens“, diese grundlegende moralische Struktur unseres Daseins, findet in der sorgfältigen Analyse der menschlichen Sexualität seine eindringlichste Bestätigung⁴⁵. Die Berufung zur Liebe, zur Gemeinschaft liebender Personen, ist unserem Leib eingeschrieben: Unsere Sexualität enthüllt uns unsere tiefe Abhängigkeit von anderen, unser ontologisches „Auf-Gemeinschaft-ausgerichtet-sein“.

Die Berufung zur Liebe, die mit der Menschenwürde eng zusammen hängt, betrifft also auch unseren Leib – aber nicht nebenbei, sondern als etwas Wesentliches; das hängt mit dem wesenhaft leiblichen Charakter, mit der leiblichen Dimension unserer ontologischen Verfassung zusammen.

„Der Leib, und nur er, kann das Unsichtbare sichtbar machen: das Geistige und Göttliche“⁴⁶. Er wurde geschaffen, um das Geheimnis der göttlichen Liebe „in die sichtbare Wirklichkeit der Welt zu übertragen und so Zeichen dieses Geheimnisses zu sein“⁴⁷.

Es gilt, dass der menschliche Leib die Liebesgemeinschaft, auf die der Mensch ontologisch ausgerichtet ist, zum Ausdruck bringt und offenbart; aber es gilt auch, dass die menschliche Sexualität nicht etwas ausschließlich Biologisches ist, sondern von dieser Berufung zur Liebe von vornherein umfassen ist: Sexualität bedeutet, zur persönlichen Hingabe an jemanden anderen in Liebe veranlagt zu sein.

Die ontologische Hinordnung auf die Liebe, auf der die Würde des Menschen fußt, umfasst also alles in ihm: die leibliche Dimension seines Daseins wie die gesellschaftlichen Dimensionen – angefangen bei der Familie (*communio personarum*) über die bürgerlichen Vereinigungen usw. bis hin zum Staat; in all diesen Wirklichkeiten hat sich der Mensch als ein zur Liebe Berufener zu erweisen.

Die personalistische Norm der Liebe

Die Liebe, die WOJTYŁA als das eigentliche Gut für die Welt der Personen ansieht und in seiner philosophischen Reflexion als zentrale

Dimension des moralischen Handelns begreift, wird von ihm schließlich auch als Inhalt der *grundlegenden Norm* des ethischen Verhaltens von Personen erkannt und dargelegt. Diese Norm (die „personalistische Norm“) „stellt ihrem negativen Inhalt nach fest, dass die Person ein Gut ist, das keine Manipulation zulässt, nicht zu einem Gegenstand des Vergnügens gemacht und so als Mittel zum Zweck behandelt werden darf. In Parallele dazu entfaltet sich der positive Charakter der personalistischen Norm: *die Person ist ein solches hohes Gut, dass einzig die Liebe die angemessene, gültige Haltung zu ihr bildet*“⁴⁸.

Personalistische Norm versus kategorischer Imperativ

Der Mensch ist Abbild der göttlichen Liebe, er ist ontologisch auf die Liebe hingebunden. Deshalb haben wir ihm in Liebe zu begegnen. Dem Personsein des Menschen ist der Anspruch zu entnehmen, ihn – jeden Menschen – um seiner selbst willen in der Haltung der Liebe zu bejahen.

Immanuel KANT hatte den kategorischen Imperativ – den so genannten „zweiten Imperativ“ – vom Inhalt her negativ formuliert, indem er die Sollens-Forderung zur Sprache brachte, die uns anhält, den Menschen nicht als bloßes Mittel zu gebrauchen. Die Bestimmung des Menschen als Ziel – und nicht als Mittel – besagt eben das: dass er nicht zu einem Gebrauchsgegenstand degradiert werden darf. KANT wollte sich damit dem angelsächsischen Utilitarismus widersetzen, und insofern war der kategorische Imperativ – obwohl ein negativer Bezugspunkt – womöglich dennoch ausreichend⁴⁹. Das von KANT ins Auge gefasste Ziel, den Utilitarismus zu widerlegen, mag dadurch erreicht sein. Aber der kategorische Imperativ zieht nicht alle Aspekte der Wirklichkeit der menschlichen Person in Betracht⁵⁰. Er bleibt deshalb als Ausdruck einer methodisch verkürzten philosophischen Anthropologie selbst verkürzt und deshalb

„unvollendet“. Er bedarf der Ergänzung durch eine Norm, die – wie WOJTYŁAS Imperativ der Liebe – mit der Wahrheit über den Menschen zur Gänze im Einklang steht, affirmativ gefasst und mit Inhalt erfüllt ist.

Denn die personalistische Norm beschränkt sich nicht nur darauf, alles Verhalten auszu-schließen, das den Menschen auf ein reines Gebrauchsobjekt reduziert, sondern sie verlangt mehr – nämlich die von der Liebe herrührende Bejahung des Menschen, die Anerkennung seiner Persönlichkeit um ihrer selbst willen.

Gegenüber dem kategorischen Imperativ Immanuel KANTS stellt sich WOJTYŁAS Darlegung der personalistischen Norm als Ausdruck einer philosophischen Anthropologie dar, welche die gesamte Wirklichkeit des Menschen bedenkt und ontologisch begreiflich macht.

Die Verpflichtung, Gott und die Mitmenschen zu lieben, und dadurch jeden Menschen aus dem einfachen Grund heraus zu bejahen, weil er ein Mensch ist, fasst WOJTYŁA als eine ontologisch begründete Norm auf. Daraus ergeben sich Konsequenzen hinsichtlich des Verständnisses der Wahrheit über den Menschen. Der Mensch ist um seiner selbst willen zu bejahen. Das ist die unmittelbare Forderung der personalistischen Norm. Aber die Verwirklichung, die Vollendung und vollständigste Erfüllung seines eigenen Daseins erreicht er nur – wie oben dargelegt – durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst. In diesem Sinn „verwirklicht sich der Mensch durch die Liebe“⁵¹.

„Somit schließen sich *diese beiden Aspekte* – die Bejahung des einzelnen um seiner selbst willen und die aufrichtige Hingabe seiner selbst – nicht nur nicht aus, sondern bestätigen und ergänzen einander“⁵². Der Mensch erweist sich selbst als solcher auf vollkommenste Weise in der Hingabe seiner selbst.

Die Freiheit ist auf die Liebe ausgerichtet („die Freiheit existiert für die Liebe“⁵³). Dieser Ansatz überwindet ein scheinbares Paradoxon, das daher rührt, dass die „Selbsthingabe“ der menschlichen Person zuweilen eher als ein Hindernis denn als Weg zur vollständigen

Verwirklichung der eigenen Freiheit (und daher zur Wahrung der eigenen Würde) interpretiert wird. Aber diese Interpretation entbehrt der objektiven Grundlage. Vielmehr zeigt die Erfahrung, dass eine Freiheit, die nicht bemüht ist, auf der Wahrheit zu gründen, und die daher die Perspektive der Selbsthingabe außer Acht lässt, jederzeit zur Gefahr werden kann: „Wo die Perspektive der Hingabe seiner selbst nicht angenommen wird, wird stets die Gefahr einer egoistischen Freiheit bestehen“⁵⁴.

Gerade das gehört aber zur Logik der Liebe: dass derjenige, der liebt, der sich selbst hingibt und dem anderen gegenüber Wertschätzung äußert, nicht darauf Rücksicht nimmt, ob seine Handlungen zur Verwirklichung der eigenen Freiheit beitragen werden; dass er nicht um die Wahrung der eigenen Würde bekümmert ist (und doch bringt diese Haltung seine Würde erst zum Ausdruck).

Die Sackgassen des Nominalismus und des Voluntarismus

Was die göttliche Liebe anbelangt, so könnte auch hier eine falsche Interpretation darin bestehen, dass der Konnex zwischen der Forderung der Liebe und dem, was das Gute für den Menschen in der jeweils konkreten Situation ausmacht, übersehen wird. In der Tat sind Forderungen der Liebe nicht selten anspruchsvoll. Aber sie sind und bleiben stets das: ein Verlangen der Liebe, ein Verlangen *nach* Liebe. Durch die personalistische Norm, durch jede sittliche Norm schützt Gott als Schöpfer des Menschen die Güter, die dieser am nötigsten zum Leben hat, allen voran das Leben und die Menschenwürde. So erweist sich der Schöpfer des Menschen stets als höchster Garant für dessen Würde und für dessen Rechte⁵⁵. Dem Handeln des Menschen sind Grenzen gesetzt, aber es sind Grenzen, die vom Naturgesetz bestimmt werden, „durch das Gott selbst die fundamentalen Güter des Menschen schützt“⁵⁶.

Gott hat aber die objektive Ordnung der

sichtbaren Welt so verfügt, dass im Normalfall der Schutz der Menschenwürde zur Voraussetzung hat, dass sich der Mensch „um die Wahrheit kümmert“ – dass er sie zu erkennen sucht und sich in seinem freien Handeln nach ihr ausrichtet. Denn die Wahrheit ist – wie oben dargelegt – Voraussetzung echter Freiheit. Nur im Hinblick auf sie kann das Böse, die stete Gefährdung des Friedens in der menschlichen Gesellschaft, überwunden werden. Das hat aber wiederum die Erkennbarkeit der Dinge unserer Welt, die Unterscheidung von Wahrem und Unwahrem, die Erkennbarkeit der Grundlagen von Gut und Böse zur Voraussetzung.

Gerade die Philosophie ist die Wissenschaft, deren Aufgabe es ist, die Elemente einer Theorie der Unterscheidung von Gut und Böse herauszuarbeiten und darzulegen. JOHANNES PAUL II. betrachtet in seinem Buch „Erinnerung und Identität“ die Geschichte der Philosophie und stellt fest, dass zu Beginn der Moderne – nämlich mit DESCARTES' *cogito* – ein Richtungswechsel, eigentlich ein Umbruch stattfand, durch welchen die philosophischen Voraussetzungen für die Klärung der Unterscheidung von Gut und Böse abhanden kamen⁵⁷. An die Stelle des Begriffs des Menschen als „reale Gegebenheit“ wurde infolge des vermeintlichen Vorrangs des Denkens vor dem Sein ein „Produkt des Denkens“ gestellt, das frei gebildet und je nach den Umständen frei veränderbar ist.

Auch Gott wurde in der Logik des cartesianischen Denkens auf einen Inhalt des menschlichen Bewusstseins reduziert. Er konnte nicht mehr als derjenige betrachtet werden, der das menschliche Sein in seiner ganzen Tiefe erklärt.

Auf diese Weise brachen in der Geschichte des menschlichen Denkens – und insbesondere im abendländischen Kulturkreis – die Grundlagen einer philosophischen Theorie der Unterscheidung von Gut und Böse in sich zusammen. „Das Böse kann nämlich im realistischen Sinn nur in Beziehung zum Guten

existieren und speziell in Beziehung zu Gott, dem höchsten Gut“⁵⁸.

„Der Mensch war allein geblieben – allein als der Schöpfer seiner eigenen Geschichte und seiner eigenen Zivilisation; allein als derjenige, der entscheidet, was gut und was böse ist, als der, welcher sein und handeln würde *etsi Deus non daretur* – so als ob es Gott nicht gäbe“⁵⁹.

Wenn man aber in der Philosophie nicht von realistischen Voraussetzungen – wie etwa der Wirklichkeit des Menschseins als eines geschaffenen Wesens oder der Wirklichkeit des Seins der Dinge – ausgeht, „bewegt man sich schließlich im Leeren“⁶⁰, d. h. man ist der Gefahr diverser Verirrungen im Denken ausgesetzt. Das hat Folgen für die menschliche Zivilisation, wie die europäische Geschichte, insbesondere durch die Grausamkeiten des 20. Jahrhunderts, ausreichend deutlich gezeigt hat. „Wenn der Mensch allein, ohne Gott, entscheiden kann, was gut und was böse ist, dann kann er auch verfügen, dass eine Gruppe von Menschen zu vernichten ist“⁶¹.

KANT hatte versucht, gegen die Folgen des Nominalismus und Voluntarismus, die in der Moderne deutlich zum Ausdruck kommen sollten, mit den Mitteln der philosophischen Argumentation vorzugehen. In KANTS Philosophie selbst treffen wir aber auf eine Spaltung zwischen der Wahrheit, die uns in die Pflicht nimmt, und dem möglichen Gegenstand unseres Erkennens (in ihm kommt die Kategorie der Wahrheit der Dinge nicht vor). Die oben erläuterten Mängel auf der Ebene der ontologischen Grundlegung seines Systems wurden ihm zum Verhängnis.

In der philosophischen Anthropologie KAROL WOJTYŁAS verbindet sich die schöpferische Übernahme des Reichtums der personalistischen Tradition – so z. B. des durch SCHELERS Phänomenologie geschärften Sinns für die menschliche Erfahrung – mit der Weiterentwicklung des soliden geistigen Fundaments der auf ARISTOTELES und THOMAS VON AQUIN zurückgehenden realistischen Philosophie – z. B. bezüglich der

Überzeugung, dass der menschliche Geist zur Wahrheit der Dinge an sich vordringen kann⁶². Die intellektuelle Öffnung für die metaphysische Dimension der Wirklichkeit bietet – wie oben gezeigt – eine taugliche Grundlage für eine Argumentation, die die Unbedingtheit des Anspruchs auf Achtung der Menschenwürde überzeugend darlegen und den engagierten Einsatz für die Verteidigung der Menschenrechte wirksam fördern kann.

Referenzen:

- 1 KANT I., *Metaphysik der Sitten*, 2. Teil, A 139, in: WEISCHEDEL W. (Hrsg.), *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (1956-1964), Bd. 4, S. 600
- 2 Ebd.
- 3 KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 65 und 66 f, in: WEISCHEDEL W. (Hrsg.), *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (1956-1964), Bd. 4, S.60 f
- 4 Vgl. LARENZ K., *Allgemeiner Teil des Deutschen Bürgerlichen Rechts*, C. H. Beck Verlag, München (1983), § 2, S. 34
- 5 KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 65 und 66 f, in: WEISCHEDEL W. (Hrsg.), *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (1956-1964), Bd. 4, S.60 f
- 6 Unter der mittlerweile fast unüberschaubar gewordenen Literatur zum Thema vgl. folgendes Buch, dem ich zahlreiche Gedanken meines Beitrags entnehme: CORAZÓN GONZÁLEZ R., *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*, Eunsa, Pamplona, Spanien (1997).
- 7 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Fides et ratio*, Rom, 14. 09. 1998
Vgl. auch den Kommentar von Ludwig WEIMER, Deutsche Tagespost Nr. 134, 05. 11. 1998, S. 5.
- 8 Vgl. GRAF R., *Klonen. Prüfstein für die ethischen Prinzipien zum Schutz der Menschenwürde*, Eos Verlag, St. Ottilien (2003), S. 151
vgl. auch CORAZÓN GONZÁLEZ R., *Filosofía del conocimiento*, Eunsa Verlag, Pamplona (2002)
- 9 JOHANNES PAUL II., *Fides et ratio*, Rom, 14. 09. 1998, Nr. 83
- 10 Vgl. ebd.
- 11 WOJTYLA K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel Verlag, München (1981), S. 22
- 12 Ebd., S. 21 f
- 13 Ebd., S. 22
- 14 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Weltbild Buchverlag, Augsburg (2005), S. 18. Das nun Folgende ist keine theologische Abhandlung, sondern der Philosophie zuzuordnen, jener Wissenschaft, die sich ausschließlich der natürlichen
- Kräfte der menschlichen Vernunft bedient, um nach den Gründen der seienden Dinge zu fragen und diese zu erforschen.
- 17 WOJTYLA K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel Verlag, München (1981), S. 26 f
- 18 Ebd., S. 63
- 19 Ebd., S. 71
- 20 Ebd.
- 21 Vgl. ebd., S. 75
- 22 Ebd., S. 72
- 23 Der Beitrag jeder Person zur gegenseitigen Liebe besteht dabei in ihrer persönlichen Liebe, in der Liebe als persönliche Tugend; vgl. ebd. S. 75.
- 24 Ebd., S. 72
- 25 Ebd.
- 26 Vgl. ebd., S. 10
vgl. WEIGEL G., *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Schöningh Verlag, Paderborn (2002), S. 147
- 27 Vgl. WOJTYLA K., *Person und Tat*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau (1981), S. 114 ff
WOJTYLA K., *Über die metaphysische und die phänomenologische Grundlage der moralischen Norm. In Anlehnung an die Konzeption des hl. Thomas von Aquin und Max Schelers*, in: STROYNOWSKI J. (Hrsg.), *Primat des Geistes. Karol Wojtylas Philosophische Schriften*, Busse und Seewald, Stuttgart (1980), S. 235 ff
- 28 Zu der Präzisierung „wie es der Natur dieses Gutes entspricht“ vgl. WOJTYLA K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel Verlag, München (1981), S. 71.
- 29 „Es ist die Verantwortung, in der seine Größe liegt“, JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hoffmann und Campe, Hamburg (1994), S. 205
- 30 Vgl. im Folgenden WEIGEL G., *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Schöningh Verlag, Paderborn (2002), S. 89 f.
- 31 Bei der Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Geschöpf handelt es sich um eine für die Liebe charakteristische Kommunikation, bei der die liebenden Personen gegenseitig den jeweils anderen zur Mitte ihres eigenen Lebens werden lassen, derart, dass Gott – als Gott der Liebe – „in“ seinem Geschöpf lebt, und es trägt und erhält, während das Geschöpf, das das Geschenk der göttlichen Liebe in sich aufnimmt, beginnt, „in“ Gott zu leben und so die Bestimmung seines eigenen Daseins schrittweise zu erfüllen. Vgl. ebd., mit Verweis auf Karol WOJTYLAS Dissertation von 1948 „Doctrina de fide apud S. Ioannem a Cruce“.
- 32 WOJTYLA K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel Verlag, München (1981), S. 10
- 33 JOHANNES PAUL II., *Redemptor hominis*, Rom 04. 03. 1979, Nr. 10
- 34 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Fides et ratio*, Rom 14. 09. 1998, Nr. 28
- 35 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Weltbild Buchverlag, Augsburg (2005), S. 58 ff
- 36 Ebd., S. 61. Schon in „Liebe und Verantwortung“ hatte Karol WOJTYLA geschrieben: „Die menschliche Erkenntnis beschränkt sich nicht darauf, Objekte widerzuspiegeln, sondern lässt sich von der Erfahrung des Wahren und Falschen nicht trennen. (...) Die Wahrheit ist Voraussetzung der Freiheit. Der Mensch kann seine Freiheit gegenüber verschiedenen Objekten, die sich seinem Tun als gut und wünschbar aufdrängen, nur in dem Maß bewahren, als er imstande ist, sie im Licht der Wahrheit

- zu sehen und so ihnen gegenüber eine unabhängige Haltung einzunehmen. (...) Die Befähigung zur Wahrheitskenntnis ermöglicht dem Menschen die Selbstbestimmung, d. h., sie setzt ihn in den Stand, über den Charakter und die Ausrichtung seiner Taten selbständig zu entscheiden. Und eben darin besteht die Freiheit“ (S. 100 ff).
- 37 JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Weltbild Buchverlag, Augsburg (2005), S. 62
- 38 Ebd., S. 62. Der Kontext, dem das Zitat entnommen ist, ist die Analyse der europäischen Geschichte. Zu den angesprochenen Folgen des Missbrauchs der Freiheit zählt die Entstehung totalitärer Staaten im 20. Jahrhundert.
- 39 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Fides et ratio*, Rom 14. 09. 1998, Nr. 28
- 40 „Der Mensch darf nicht zur Annahme der Wahrheit gezwungen werden. Seine ganze Natur, d. h. seine eigene Freiheit, drängt ihn dazu, sie ernsthaft zu suchen und, wenn er sie gefunden hat, mit seiner Überzeugung und seinem Verhalten an ihr teilzuhaben“. JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hoffmann und Campe, Hamburg (1994), S. 216
- 41 Dieser „Umgang“ Gottes mit dem Menschen, diese Begegnung mit ihm kann dem Menschen bewusst werden, er kann auf die Liebe ebenfalls mit Handlungen der Liebe antworten – das ist die Möglichkeit einer lebendigen Gestaltung der Begegnung mit der göttlichen Liebe, wie sie in der religiösen Erfahrung stattfindet. Nach der Überzeugung von JOHANNES PAUL II. ist die lebendige Begegnung mit Gott – wie oben dargelegt – nicht ein peripheres Phänomen im Leben des Menschen, nicht ein Luxus, von dem sich der geistig existierende Mensch dispensieren könnte, sondern eine Dimension seines Lebens, die schon insofern entscheidend ist, als sie Aufschluss darüber bringt, was die menschliche Person ist. Vgl. WEIGEL G., *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Schöningh Verlag, Paderborn (2002), S. 90.
- 42 „Die Welt der Personen – stellt er fest – hat ihre eigenen Daseins- und Entwicklungsgesetze“. Vgl. WOJTYŁA K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel Verlag, München (1981), S. 85.
- 43 Vgl. WEIGEL G., *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Schöningh Verlag, Paderborn (2002), S. 146 ff, hier Anm. 81.
- 44 WOJTYŁA K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel Verlag, München (1981), S. 85
- 45 Ebd., S. 148
- 46 JOHANNES PAUL II., *Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Ansprache von 20. 2. 1980
- 47 Ebd.
- 48 WOJTYŁA K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel Verlag, München (1981), S. 36 ff. „Als ich die Abhandlung *Liebe und Verantwortung* schrieb – bemerkte Jahre später JOHANNES PAUL II. unter Bezugnahme auf das Liebesgebot des Evangeliums – erschien mir das größte Gebot des Evangeliums als eine personalistische Norm. Gerade weil der Mensch ein personales Wesen ist, kann man nur erfüllen, was ihm gebührt, indem man ihn liebt. Wie die Liebe das höchste Gebot gegenüber dem personalen Gott ist, so kann die fundamentale Pflicht gegenüber der menschlichen Person, die als Abbild Gottes erschaffen ist, nur die Liebe sein“. JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Weltbild Buchverlag, Augsburg 2005, S. 166 f
- 49 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hoffmann und Campe, Hamburg (1994), S. 226
- 50 Vgl. ebd.
- 51 Ebd., S. 227
- 52 Ebd., Übersetzung bzgl. des Ausdrucks „Bestätigung“ von mir überarbeitet.
- 53 JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Weltbild Buchverlag, Augsburg (2005), S. 59
- 54 JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hoffmann und Campe, Hamburg (1994), S. 227
- 55 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Weltbild Buchverlag, Augsburg (2005), S. 179
- 56 Ebd., S. 168
- 57 Vgl. ebd., S. 21 ff.
- 58 Ebd., S. 24
- 59 Ebd., S. 25
- 60 Ebd., S. 27
- 61 Ebd., S. 25
- 62 Vgl. WEIGEL G., *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Schöningh Verlag, Paderborn (2002), S. 132 ff

SCHWERPUNKT

Das Uneinholbare Zur strukturellen Bedeutung des Begriffs der Menschenwürde

Walter SCHWEIDLER

Zusammenfassung

Mit dem Begriff der Menschenwürde ist ein Rechtsbegriff an die Spitze des ethischen Legitimationssystems unseres politischen Zusammenlebens getreten. Wie jeder Rechtsbegriff hat er seine Substanz in einem Verbot. Das Prinzip der Menschenwürde verbietet Menschen, einander daraufhin zu beurteilen, ob sie zur Menschheit gehören oder nicht; damit formuliert es indirekt die Untrennbarkeit von Menschsein und Personsein. Personen sind alle Menschen, weil und insofern jeder handelnde Mensch sich vor ihnen für sein Handeln zu rechtfertigen hat. Damit ist die Würde des Menschen von der Verteidigung ihrer Universalität und Unteilbarkeit überhaupt nicht zu trennen. Die „Menschheit“ ist wesentlich konstituiert als Reflex dieser Verteidigung und des ihr zugrunde liegenden Verbots.

Schlüsselwörter: Menschenwürde, Natur, Metaphysik, ordo amoris

Abstract

The concept of human dignity as a legal concept has reached the top of the ethical legitimation system of our political life. Like every legal concept it is substantially prohibition. The principle of human dignity forbids people to judge each other as to whether they belong to humanity or not; indirectly formulating the impossibility of a separation between being human and being a person. All people are persons because and as long as every acting person has to justify him- or herself to them for his or her actions. Therefore the dignity of the person is not to be separated from the defense of his or her universality and indivisibility at all. "Humanity" is substantially constituted as a reflex of this defense and its' underlying ban.

Keywords: human dignity, nature, metaphysics, ordo amoris

Anschrift des Autors: Prof. Dr. Walter SCHWEIDLER
Institut für Philosophie, Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum
Walter.Schweidler@ruhr-uni-bochum.de

Die indirekte Konstitution moderner Legitimität

Ethik und Politik sind in der neuzeitlichen Philosophie durch ein eigentümliches Überkreuzungsverhältnis verknüpft: Die politische Theorie entwirft einen Staat, der sich explizit ohne metaphysische Legitimation als eine Ordnung des Respekts vor den Rechten seiner Bürger und somit negativ aus der Begrenzung seiner Macht, nicht aber positiv aus einer dem Bürger vorzugebenden Idee des Zusammenlebens begreift, während die Moralphilosophie um so konzentrierter um das Problem kreist, wie die gesetzesförmige Vereinbarung des Willens des Individuums mit den Interessen und Forderungen seiner Mitmenschen, wie also doch so etwas wie die Gemeinschaftsfähigkeit des einzelnen als Begründungs- und Erkenntnisquelle guten Handelns vernünftig eingesehen werden könne.¹ Am augenfälligsten ist diese gegenwärtige Zuordnung einer am Paradigma der Sozialität orientierten Ethik und einer an der normativen Unhintergebarkeit der individuellen Lebensgestaltung autonomer Subjekte orientierten Staatsphilosophie in den gegenwärtig viel diskutierten Positionen wie der Diskursethik, der Systemtheorie und dem RAWLSSchen Vertragsmodell der Gerechtigkeit, in denen die formale Kooperation und Koordination der Vielfalt individueller Interessen zum Inhalt der moralischen Willensbestimmung transformiert wird. Sozialtauglichkeit und Gemeinschaftsorientierung müssen im *forum internum* des guten Willens eingefordert werden, während die Gründe, die den Willen zu ihnen verpflichten können, aus der Legitimation des rechtlichen Gemeinwesens ferngehalten bleiben. Diese Situation hat etwas Paradoxes an sich, und es kommt darauf an, die tragenden Begriffe der Verbindung von Politik und Ethik auf diese Paradoxie hin zu rekonstruieren.

Die ethische Virulenz des Gedankens und Begriffs der Menschenwürde entscheidet sich letztendlich nicht an seiner geschichtlichen Bedeutung für das Selbstverständnis des mo-

dernen Staates und gerechter Ordnung überhaupt, sondern an seiner Kraft, der wesentlich paradoxen Eigenart jenes Grundverhältnisses zwischen dem handelnden Menschen und der Menschheit als Horizont seiner vernünftigen Rechtfertigung gerecht zu werden, das die Philosophie seit jeher mit dem Begriff der „Person“ gefasst hat. Mit der Menschenwürde ist ein Rechtsbegriff an die Spitze der Legitimationspyramide der Ordnung unseres Zusammenlebens getreten, den man eben in dieser Funktion nicht verstehen kann, wenn man seine inhaltliche Füllung auf den spezifisch rechtlichen, den juristischen Diskurs eingrenzen zu können glaubt. Die Menschenwürde steht an der Stelle, an der jede, auch die moderne Staatlichkeit sich umwillen der Legitimation ihrer selbst gezwungen sieht, den vor- und übergesetzlichen Grund der Geltung ihrer Gesetze in ihren politischen Aufbau zu integrieren. Im Gedanken der Menschenwürde formuliert der gegenwärtige Verfassungsstaat, was er als den ethischen Grund seiner Rechtfertigung in Anspruch nimmt. Die Menschenwürde ist auch noch der Grund der Grundrechte und eben deshalb nicht ein Grundrecht unter anderen, weshalb es in der verfassungstheoretischen Diskussion entscheidend darauf ankommt, die Inflationierung des Würdebegriffs zu verhindern und ihn der Einebnung mit dem System der Ansprüche und Anspruchsschranken zu entziehen, in das jedes Individualgrundrecht unweigerlich, allein auf Grund seiner Eingebundenheit in das Gesamtsystem der Freiheits- und Teilhaberechte hineingezogen ist. Die Würde ist kein Gesichtspunkt, der gegen andere rechtliche Forderungen abgewogen oder konkurrierend zur Geltung gebracht werden könnte, sondern derjenige, unter dem der Respekt vor den Rechten des Menschen überhaupt nur als das noch über den Gesetzen stehende, eben das ethische Prinzip einer rechtsstaatlichen Ordnung begriffen werden kann.

Darum kommt dem Würdebegriff im Gefüge des Selbstverständnisses moderner

Rechtsstaatlichkeit keine konkret grundrechts-sichernde, sondern eine eigentümliche, im ganz strikten, präzisen Sinne *transzendente* Bedeutung zu. Das heißt: Im Verhältnis zu einer politischen Ordnung, deren geschichtliche Entstehungs- und Erhaltungsbedingung in dem neuzeitlichen Urprinzip politischer Legitimation besteht, wonach „das Prinzip, welches die Grenze der staatlichen Machtbefugnisse bezeichnet, zugleich die ideelle Rechtfertigung des Staates in sich“ schließt,² markiert der Würdebegriff eben dieses Grundprinzip innerhalb des *Diskurses*, der die Konstitution dieser sich so legitimierenden Ordnung rechtlich formuliert. Entsprechend zu den Grenzen, die der rechtliche Diskurs dem Staatshandeln setzt, zieht der Würdebegriff dem rechtlichen Diskurs die Grenzen, auf Grund derer das Recht den Grund seiner Geltung in den entscheidenden Verboten findet, die es auch noch der rechtlichen, also seiner eigenen Zugriffsmacht auf seinen Träger, den Menschen, zieht und ziehen muss, um sich selbst zu verstehen. Die Menschenwürde ist kein Begriff, der eine rechtliche Definition dessen geben könnte, was den Menschen zum Menschen macht, sondern er hat die Funktion, *das Verbot jeder solchen Definition, die das Menschsein dem Urteil von Menschen aussetzen würde, zu begründen*. Und die Menschenwürde ist kein Schlüssel zur Freilegung rechtlich erzwingbarer Zwecke, durch deren Erreichung der Staat sich vor dem Menschen rechtfertigen könnte, sondern die Manifestation des Verbots jedweder Relativierung des Menschen gegenüber anderen Zwecken als demjenigen, der in seiner eigenen bewandnislosen Unableitbarkeit existiert. Zu verhindern, dass der Mensch durch seinesgleichen *definiert* und *instrumentalisiert* wird, ist die strukturelle Grundfunktion des Würdebegriffs als eines spezifisch *rechtlichen*, das heißt eines Verbotskonzepts, dessen einzig konkreter Gegenstand der schlechthin abstrakte, der rechtliche Diskurs ist.

Diese spezifisch *transzendente* Funktion, die politisch legitimierende Kraft rechtlicher

Selbstbegrenzung innerhalb des diese Selbstbegrenzung gewährleistenden Diskurses selbst noch einmal zu verankern, ist aber ohne eine wiederum sie noch einmal philosophisch begründende *transzendente* Dimension nicht zu verstehen. Der Mensch wird im Konstitutionsgefüge des modernen Staates nicht deshalb vor jeder Definition geschützt, weil er keine hat, sondern *weil er sie nur selbst geben kann* und weil der Staat auf diese von dem Menschen selbst in seiner Freiheit gegebene, man kann auch sagen: *gelebte* Definition vertraut und vertrauen muss. Und der Mensch wird nicht von jeder ihn zum Mittel machenden äußeren Zwecksetzung bewahrt, weil es für ihn keine Zwecke gäbe, sondern eben gerade, *weil er in sich und seinen Mitmenschen diesen Zweck findet* und der Staat umwillen seiner Existenzberechtigung auf diese nur *im und durch den Menschen selbst* auffindbare Zweckhaftigkeit angewiesen ist. Der Begriff der Menschenwürde erinnert konstitutiv daran, dass die Gewährleistung „negativer Freiheit“, also des staatlichen Respekts vor einer unangreifbaren Sphäre der Selbstentfaltung seiner Bürger letztlich nicht den Sinn hat, vor einem den Staat nichts angehenden Willkürraum dezisionistisch „halt zu machen“, sondern dass es dabei gerade darum geht, die Kräfte im Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu allen seinen Mitmenschen zu entbinden und zu entfalten, von deren freier Anstrengung das Zusammenleben seinen Sinn *bekommt* und damit auch den Sinn erhält, von dem eine staatliche Ordnung ihre Legitimität bezieht.

Die indirekte Konstitution des Menschseins

Diese moderne Konzeption der Legitimität des Staates kann und muss zwar von der vor-modernen eindeutig unterschieden werden; nicht die Sittlichkeit des Herrschers, sondern das Recht des Menschen und die Sicherung des Respekts vor ihm begründet den Anspruch po-

litischer Herrschaft auf die Anerkennung durch das Volk und den einzelnen. Aber dies ändert wiederum nichts daran, dass der Gedanke, der diese moderne Legitimitätskonzeption trägt, seinerseits die Modifikation einer Denkfigur ist, die weit hinter die Neuzeit zurückführt. Die Gründung der Staatsmacht auf diesen urtümlichen Gedanken mag in vieler Hinsicht eine spezifisch neuzeitliche Leistung politischer Anerkennungskämpfe gewesen sein, aber er, der Gedanke selbst, auf den man sich in diesen Kämpfen berufen hat, beruht auf Einsichten, die das menschliche Leben weit über seinen politischen Aspekt hinaus tragen und seit jeher die Grundlage dafür gewesen sind, dass überhaupt Menschen für ihre Mitmenschen eintreten und vernünftigerweise eintreten können. Die Überzeugung, dass die Rückbesinnung auf die Eigenart, die dem Menschen als Menschen zukommt und ihm gegenüber allen seinesgleichen Ansprüche gibt, die durch kein staatliches oder sonstiges Gebot relativiert werden können, *begründet* ja gerade nicht den Respekt vor diesem Spezifikum des Menschlichen, sondern *setzt ihn voraus*. Dass die Menschenrechte „vorstaatliche“ Ansprüche sind, ist gleichbedeutend mit der Annahme, dass ihre Begründung ebenfalls keine politisch-juristische, sondern eben eine genuin ethische, der normativen Struktur menschlicher Existenz abgewonnene Begründung ist.

Der klassische Gedanke aber, der eben diese Auffassung über Jahrtausende hinweg begründete und auf den damit strukturell die moderne Würdekonzepktion zurückgreift, ist der Gedanke der *menschlichen Natur*. Durch die Garantie der Würde des Menschen konstituiert sich ein Verhältnis, das universal zwischen *allen* Menschen besteht und im selben Ursprung alle nichtmenschlichen Wesen ausschließt. Die für die gesamte neuzeitliche Rechts- und Verfassungsordnung zentrale Unterscheidung zwischen *Person* und *Sache*, so problematisch ihre Implikationen in bestimmten Grenzbereichen sein mögen, ist doch der unrelativierbare Ausdruck dieser eindeutigen Scheidung zwischen Mensch und Nichtmensch am Grund

des Rechts. Es gibt einen unwürdigen Umgang mit Tieren, aber ein Tier kann nicht Würde oder Rechte des Menschen verletzen, eben weil es mit ihm nicht in jenem Verhältnis steht, aufgrund dessen Menschen sich voreinander zu rechtfertigen vermögen und rechtfertigen müssen. Dieses Verhältnis zeigt sich nicht in körperlichen oder seelischen Merkmalen, Vermögen oder Fähigkeiten des menschlichen Individuums, sondern in den alle menschlichen Individuen miteinander verbindenden *Lebensweisen*, die sich an jedem von ihnen einstellen, wenn sie einander in ihrem Menschsein gegenseitig respektieren und befördern. *Der Inbegriff der Lebensformen, durch den sich der Mensch von allen anderen Wesen unterscheidet und die sich an menschlichen Individuen normalerweise von selbst ausbilden, wenn ihr Zusammenleben in Ordnung ist*: Das war es, was man in der philosophischen Tradition bis an die Schwelle der Neuzeit unter der „Natur des Menschen“ verstand. Das „Natürliche“ in diesem klassischen Sinne war dasjenige, was wir heute noch synonym als das „Selbstverständliche“ ansprechen, also *das, was* zum Wesen eines Individuums auf Grund seiner Artzugehörigkeit gehört und *sich* an ihm, wie es im Sinn des alten Begriffs der *physis* enthalten ist, „*von sich selbst her zeigt*“.³ Dieser alte Naturbegriff ist in der Neuzeit aus einer Fülle von teilweise einsichtigen, teilweise sicher auch ideologischen Gründen durch die kartesische Konzeption einer dem Menschen gegenüberstehenden, ihn insofern auch ausschließenden „*Natur*“ als *des Inbegriffs der gesetzlich determinierten Objekte* ersetzt worden. Unter diesen Voraussetzungen hatte es keinen Sinn mehr, von der „Natur des Menschen“ zu sprechen, aber mit dem Begriff der „Würde des Menschen“ ist strukturell eben das bewahrt worden, was mit dem alten Naturbegriff als das, was den Menschen von allen anderen Wesen unterscheidet und darum jedem Menschen den Respekt vor allen seinen Mitmenschen abnötigt, gefasst worden war.

Freilich hatte der alte Naturbegriff einen wesentlichen Vorteil vor dem Würdekonzepktion,

eben weil er in seinem Wesen ein metaphysischer, das heißt *analog* konstituierter Begriff war. Die Natur aller Wesen ergibt sich aus der gesamten Gliederung des Natürlichen in Arten; das heißt, jedes Wesen muss einer bestimmten Art angehören und hat seine Natur von ihr her. Hinsichtlich eines vom Menschen abstammenden Wesens zu fragen, *ob es menschliche Natur habe*, ist unter diesen Voraussetzungen praktisch unsinnig. Wenn ein Lebewesen nicht ein anderes als ein menschliches Wesen ist, dann ist es eben ein Mensch und hat die menschliche Natur. Hingegen hat es unter den Bedingungen der neuzeitlichen Konzeption von Menschenwürde jahrhundertlange Besinnung erfordert, die menschlichen Gesellschaften und politischen Verbände immer wieder daran zu erinnern und darauf zu verpflichten, dass *jedes* menschliche Wesen eben auf Grund seiner Zugehörigkeit zur Menschheit Würde hat, daß also die Würde *unteilbar* ist. Die präziseste Antwort auf die Frage, ob ein menschliches Wesen den „Status“ der Würde habe oder nicht, lautet bis heute, dass, wer diese Frage stellt, die strukturelle Funktion und damit auch die Bedeutung des Würdebegriffs nicht verstanden hat, weil die „Würde“ des Menschen eben dasjenige bezeichnet, was ihn im Verhältnis zu allen seinen Mitmenschen von allen nichtmenschlichen Wesen unterscheidet. Dass dieses Unterscheidende in einer bestimmten Hinsicht etwas Normatives ist, dass es also nur durch die Aufrechterhaltung handelnder Lebensgestaltung seine Existenz findet, ist eine Einsicht, die freilich ein Grundmaß an philosophischer Reflexion voraussetzt, die nicht vollständig auf das gegründet werden kann, was HEIDEGGER das Denken in den Kategorien der „Vorhandenheit“ genannt hat.⁴

Würde als Verpflichtung

Es ist erstaunlich, auf wie viele Vorbehalte man, nicht zuletzt im deutschen Diskussi-

onsraum, gegenüber dem Begriff der Natur des Menschen und, was angesichts der hier kurz skizzierten Zusammenhänge dann nicht erstaunlich ist, gegenüber der Betonung einer unteilbaren Würdekonzepktion stößt. Die Annahme, dass es Lebensformen und Lebensweisen gibt, die dem Respekt des Menschen vor seinen Mitmenschen zugrunde liegen und aus denen dieser Respekt sich als eine nicht noch einmal vernünftig zu begründende Bejahung des Vernünftigseins heraus einstellt, ist nicht Zeugnis von Irrationalität, sondern im Gegenteil Ergebnis der rationalen Reflexion auf das, woher die Rationalität allein ihre normativen Richtlinien erhalten kann, nämlich auf die *Grenzen* der rationalen Einholbarkeit des Grundes von Rationalität. Es gehört zu unserer, das heißt zur spezifisch menschlichen Rationalität die Einsicht, daß diese nicht aus sich selbst, sondern aus einem rationalen *Wesen* hervorgeht, das sich und sie den Respekt vor dem verdankt, was ihm und ihr an sich selbst *uneinholbar* ist. Wenn der gesamte Respekt, den wir dem denkenden Wesen schulden, durch das Denken begründet wäre, dann müssten wir überhaupt nicht dieses Wesen, sondern nur seine Gedanken und damit allenfalls das respektieren, was wir uns aus irgendwelchen denkerischen Voraussetzungen heraus als ein mögliches Projekt künftigen Denkens auszudenken vermögen. Indem wir die Grundlagen unseres Denkens in den Konstitutionsbedingungen des denkenden Lebewesens, von seiner leiblichen Identität über seine soziale Daseinsweise, insbesondere die der Familie, bis hin zu seiner Eingebundenheit in den Inbegriff der natürlichen Zusammenhänge, jedem noch so kühn erdachten Denkprojekt entziehen, respektieren wir das an jedem von uns, was ihn jenseits all dessen, was uns an ihm nachvollziehbar ist, ausmacht und als Rechtfertigungsinstanz voraussetzt.

So zeigt sich das Uneinholbare des Grundes unserer Würde schon in der *Uneinholbarkeit des denkenden Wesens in sein Denken*. Den Schritt von der *Uneinholbarkeit* zum *Unein-*

holbaren festzuhalten, ist an dieser Stelle entscheidend. Denn es handelt sich hierbei nicht um so etwas wie die Uneinholbarkeit des Objekts für das Subjekt oder des Leibes für die Seele aus Gründen der theoretischen Unterbestimmtheit oder des Wissensmangels. Es ist nicht dem Selbst etwas uneinholbar, sondern *das Selbst ist wesentlich sich uneinholbar*, *Selbstsein heißt* als das sich Uneinholbare zu sein. „Selbstverwirklichung“ ist darum niemals die Entfaltung eines schon gegebenen, vorhandenen Selbst, sondern Entfaltung *zu* einem – für diese Entfaltung verantwortlichen – Selbst *hin*. Man ist als Mensch immer auf dem Weg zu sich, und zwar nicht deshalb, weil man die Eigenart, die einem von anderen unterscheidet, noch herauszufinden hätte, sondern weil man gerade umwillen dieser Eigenart auf die anderen mehr angewiesen ist, als man ihnen gegenüber je dartun könnte. Es gibt hier als das grundlegende strukturelle Faktum von Selbstsein die für die Ethik fundamentale *Paradoxie der personalen Universalität*. Ein Mensch wird zur unverwechselbaren Persönlichkeit, indem er sich mit etwas identifiziert, das ihm wichtiger ist als er selbst und das er eben deshalb mit sich eigentlich nur in dem Sinne gleichsetzen kann wie *alle* anderen. Der „Individualist“, der aus seinem Willen zum Unterschied zu den anderen zu leben versucht, wird ihnen gerade dadurch ähnlich und selbst zu einer höchst langweiligen, vergleichbaren Figur. Wirklich unverwechselbar wird derjenige, der es nicht sein will, sondern der im Gegenteil eigentlich aus dem lebt, was nach seiner Überzeugung *jeder an seiner Stelle zu tun hätte*. In diesem „jeder“ und somit in dieser Paradoxie der personalen Universalität wurzelt das Prinzip der Verallgemeinerung, das ja alle großen Ethiken, insbesondere der Neuzeit, als Basis ihrer Konstruktion des Inhalts ethischer Forderungen voraussetzen mussten und müssen. Nur ein anderer Ausdruck für diesen Zusammenhang ist: *Unsere Würde ist nicht als Privileg, sondern nur als Verpflichtung wahrnehmbar* – als die Verpflichtung, die wir im Prinzip gegenüber

allen mit uns im Würdeverhältnis stehenden Wesen haben und die wir eben deshalb niemals einholen können.

Verletzung der Würde

Es ist keine noch so umfangreiche Summe seiner Glieder, sondern das Verhältnis als solches, das wir im würdigen Handeln als dessen Ziel wahrnehmen und zu dem wir uns verhalten, indem wir uns gegenüber anderen und idealiter allen rechtfertigen bzw. auf zu rechtfertigende Weise handeln. Eben aus diesem Grund sind auch alle Diskussionen darüber, ob ein menschliches Wesen in einem bestimmten Zustand oder „Status“ seiner Entwicklung Würde hätte, kategorial verfehlt. Das Selbst, das zum Opfer von Würdeverletzung wird, ist ebenso wenig jemals vollständig gegeben wie dasjenige dessen, der diese Würdeverletzung begeht. Die Verletzung *der Würde* aber geschieht nie in dem Zustand, der durch diese Verletzung herbeigeführt wird oder ihr vorausgeht, sondern die Würdeverletzung geschieht immer *im Handeln* des Verletzenden. Solche Verletzung kann man zu vermeiden versuchen, aber umgekehrt den Grund des Verbots dieser Verletzung, also die Würde selbst einholen zu wollen oder gar zu glauben, man könne sie sich verdienen, ist grundsätzlich verkehrt. Jeder von uns ist ein je eigenes *Maß von Unvollkommenheit* im Verhältnis zu dem, woran wir uns abarbeiten müssen, um zur Eigenart unseres Selbst auf dem Weg bleiben zu können. Darum ist es auch immer ein alter metaphysischer Gedanke gewesen, wie ihn etwa noch Leibniz in seiner viel kritisierten Theorie von der „besten aller möglichen Welten“ zu rekonstruieren unternommen hat, dass wir im Umgang mit dem Unvollkommenen, im durchgängigen Einsatz dafür, seine Unvollkommenheit in größtmöglicher Weise zu verringern, geradezu am intensivsten den Grund zu fassen vermögen, aus dem wir als die, die wir sind, existieren.⁵

Das Paradox der endlichen Universalität

Konkrete Handlungsgebote im positiven Sinne sind daher aus dem Würdekonzept nicht ableitbar. Aber es gibt eine in den bisher genannten Dimensionen des menschlichen Selbst mit verwurzelte, ebenso fundamentale Paradoxie, die es uns zumindest erlaubt, das Würdeverhältnis in einer Pluralität es konkretisierender und insofern vom Würdeprinzip normativ ausgezeichnete ethischer Verhältnisse wiederzufinden. Es handelt sich um das *Paradox der endlichen Universalität*. Der Mensch kann eben auf Grund seiner Endlichkeit die universale Verpflichtung, die er gegenüber allen mit ihm in einem Würdeverband stehenden Wesen hat, nur gegenüber wenigen konkret wahrnehmen, für die er etwas tut und tun muss, was er für alle nie tun könnte und würde. In dem aus dieser Paradoxie folgenden Prinzip *ordo amoris* verknüpfen sich die Uneinholbarkeit der menschlichen Person und der menschlichen Natur. Es gibt grundlegende Verhältnisse, die durch die Natur – das heißt in dem oben von uns herausgearbeiteten Sinne schlicht: durch den Unterschied des Menschen zu allen nichtmenschlichen Wesen – konstituiert sind und deren Respektierung und Schutz daher zu den elementarsten Geboten des Prinzips der Menschenwürde gehört. Zu diesen Verhältnissen zählen die kulturellen, rechtlichen und sozialen Verbände, die Nachbarschaft, die elementaren menschlichen Verantwortungsverhältnisse, an erster Stelle aber und durch nichts relativierbar die *Familie*. Es ist ja ein ebenso gedankenlos verbreitetes wie fundamentales Missverständnis, gerade die menschliche Familie als eine Größe zu sehen, die dem Tierischen und damit dem nichtspezifisch Menschlichen an uns zugehörte. Kein Theoretiker des 20. Jahrhunderts hat die elementare Einsicht, dass es gerade die Familie ist, die den Menschen aus der Natur und aus dem Tierischen heraushebt, eindrucksvoller dargelegt als der jeder religiösen oder me-

taphysischen Ideologie unverdächtige und empirisch-rationalistisch argumentierende Strukturalist Claude LÉVI-STRAUSS.⁶ In der Familie konstituiert sich die menschliche Gesellschaft im strukturalen Emanzipationsprozess von jeder materiell rekonstruierbaren Überlebens- oder Fortpflanzungsnotwendigkeit. Ein tiefes Wort des konfuzianischen Philosophen MENZIUS lautet: „Ein Menschlicher überträgt seine Einstellung zu denen, die er liebt, auf die, die er nicht liebt. Ein Unmenschlicher überträgt seine Einstellung zu denen, die er nicht liebt, auf die, die er liebt“.⁷ In der eigenen Familie findet der Mensch gewissermaßen das Metonym der Menschheit vor, im Verhältnis zu welchem er das Paradox seiner personalen Universalität zu bewältigen und die Last seiner Würdeverantwortung zu schultern vermag. Und dies gilt mutatis mutandis für alle ethischen Grundverhältnisse, die sich aus dem *ordo amoris* ergeben.⁸

Das Paradox der pluralen Universalität

Ein drittes Paradox führt uns wieder auf den genuinen politischen Sinn des Würdekonzepts und seiner Bedeutung zurück, nämlich das *Paradox der pluralen Universalität*. Es ist ja eine zumindest für die spezifische Universalitätsproblematik des modernen Staatsverständnisses entscheidende Beobachtung, dass die Menschen mehr als durch ihre naturgegebenen Sonderinteressen durch ihre entgegengesetzten *Perzeptionen dessen, was ihnen gemeinsam ist* oder sein sollte, vereinzelt werden: „gerade die je individuelle Weise, das Gemeinsame zu verstehen, bringt sie mehr gegeneinander auf als ihre individuellen Interessen. Hinzu kommt, dass ihre individuellen Interessen bei der jeweiligen Konzeption des Gemeinsamen auf eine undurchsichtige Weise mitwirken. Das ist das Thema der Ideologiekritik. Die Konflikte zwischen großen politischen Lagern der Geschichte waren begründet in ihren entgegengesetzten Universalismen.“⁹ Dies ist eine

entscheidende Beobachtung, die man umwillen des Friedens nicht außer Acht lassen darf. Es ist für ein Zusammenleben, das sich nicht auf eine metaphysisch begründete Konzeption des gemeinsamen guten Lebens stützt, fundamental, den universalistischen Aspekt des Willens zum Zusammenleben über aller Toleranz im Umgehen miteinander nicht auszublenken. Wir respektieren einander als Bürger des pluralistischen Staates nicht deshalb, weil wir unsere verschiedenen Überzeugungen vom für alle richtigen Leben vergessen oder ausgeschaltet hätten, sondern weil wir *eben sie* in ihrer Unterschiedlichkeit gegenseitig respektieren. Wer als Atheist oder Agnostiker eine andere Auffassung vom richtigen Leben hat als ein religiöser Mensch, wird genauso wie dieser *wegen* seiner Auffassung respektiert und nicht deshalb, weil er keine solche Auffassung hätte oder sie nicht mit Gründen vertreten müsste. Mit seiner Überzeugung steht daher nicht weniger als mit der des religiösen Menschen der Grund zur Bewährung an, aus dem man ihn als Mitbürger respektiert und respektieren soll. Auch der weltanschaulich neutrale Staat braucht daher zuletzt doch wenigstens auf einer minimalen Ebene die fundamentale Einigkeit seiner Bürger hinsichtlich der umfassenden Prinzipien des richtigen Zusammenlebens, und bestehe sie nur in der Einigkeit darüber, dass man sich gegenseitig in seinen unterschiedlichen Universalismen zu respektieren habe. Zumindest *dieser* Universalismus kann nicht Sache einer partikulären Meinung sein, die auf Toleranz verpflichtet werden könnte; denn sonst müssten wir auch den tolerieren, zu dessen Überzeugungen es gehört, dass man sich gegenseitig nicht tolerieren soll. Solche Einigkeit kann aber nur aus der Einigkeit über die Gründe, aus denen man im demokratischen Staat zusammenlebt, erwachsen, nicht aus der Ausschaltung des Nachdenkens und Redens über sie.

Darum ist der Mensch in der Uneinholbarkeit seines je einmaligen Daseins auch für das Zusammenleben in Form des demokratischen

Staates ein letzter und unrelativierbarer Zweck. Wenn die Demokratie sich nicht dezisionistisch selbst verabsolutieren will, wenn sie also das Prinzip, dass unser Zusammenleben durch Abstimmung und Mehrheitsbeschluss geregelt werden soll, nicht selbst aus Abstimmung und Mehrheitsbeschluss rechtfertigen kann, dann muss sie fähig sein, darzutun, dass wir mit Abstimmungen und Mehrheitsbeschlüssen besser als in jeder anderen Form des Regierens vor dem bestehen können, was nicht mehr zur Disposition von Abstimmung und Mehrheitsbeschluss steht, sondern wovor jede Staatsordnung sich zu rechtfertigen hat und dem gegenüber die Demokratie allein ihre Vorzugswürdigkeit vor anderen Ordnungen unter Beweis stellen kann. Deshalb kann insbesondere die Frage nach den Grenzen des schutzwürdigen Menschseins nicht Gegenstand von Abstimmungen und Mehrheitsbeschlüssen werden. Es bedeutet eine Aushöhlung und Konterkarierung des Würdeprinzips, wenn man vorne die unbedingte Schutzwürdigkeit aller Menschen deklariert und hinten dem Gesetzgeber freie Hand gibt zu entscheiden, wer als Mensch zählt und wer nicht.

Die indirekte Konstitution der Menschheit

In der wesentlich indirekten ethisch-rechtlichen Konstitution des Würdebegriffs liegt der in der ethischen und auch in der politischen Diskussion immer wieder ausgeblendete Grund für die Unrelativierbarkeit der „Menschheit“ als Rechtfertigungshorizont unseres Handelns. Wenn wir es zum obersten Legitimationskriterium unserer Rechtsordnung machen, dass kein Mensch darüber befinden darf, ob einem anderen menschlichen Wesen Würde zukommt oder nicht und dass kein Mensch den Wert eines anderen Menschen gegen andere Güter abwägen darf, dann folgt daraus *als Reflex*, dass alle Menschen, allein weil sie Menschen sind, unveräußerliche Rechte, insbesondere

auch ein unrelativierbares Recht auf Leben haben. Es ist eben nicht so, dass man zuerst aus irgendwelchen religiösen oder weltanschaulichen Motiven heraus die „Heiligkeit“ des menschlichen Lebens postulieren müsste, um dann auf die Forderung zu schließen, dass kein Exemplar der Gattung Mensch in seinem Lebensrecht beeinträchtigt werden dürfe. Wer diese Reihenfolge unterstellt, hat es leicht, die Kritik am „naturalistischen Fehlschluss“ anzubringen und die rhetorische Frage zu stellen, warum denn ausgerechnet die menschliche Gattung höher gewichtet werden solle als alles andere in der Welt. Um eine „Höhergewichtung“ kann es schon deshalb nicht gehen, weil die Kriterien für „höheres“ oder „niedrigeres“ Dasein wieder aus Eigenschaften und Wertabwägungen gezogen werden müssten, auf die der Würdebegriff gerade nicht gestützt werden kann. Die biologischen Zusammenhänge, welche die menschliche Gattung konstituieren, erlangen ethische Relevanz nicht aufgrund einer angeblich „speziesistischen“ Auszeichnung dieser Gattung durch uns als ihre Angehörigen, sondern sie treten gewissermaßen subsidiär in das Vakuum ein, das wir bewusst schaffen, wenn wir uns die Beantwortung der Frage, was ein menschliches Leben zum Träger von Würde mache, verbieten. Wenn der juristische Diskurs sich aus ethischen Gründen hier die unüberschreitbare Grenze setzt, dann bleibt als die Instanz, die darüber entscheidet, wer Mensch ist und wer nicht, nur die Natur übrig. Wenn uns die positive Auszeichnung von Eigenschaften, aufgrund derer ein menschliches Leben einem anderen überzuordnen wäre, verboten ist, dann bleibt nur übrig, als menschliche Wesen alle diejenigen gelten zu lassen, die durch natürliche Abstammung aus anderen menschlichen Wesen hervorgehen. Wir müssen die Natur respektieren, nicht weil sie an sich heilig wäre, sondern weil wir sie nur nach Maßgabe von Kriterien korrigieren könnten, die uns, ob wir wollen oder nicht, zu Herren über das Leben anderer Menschen machen müssten.¹⁰

Auch die Respektierung der Menschheit

als des prinzipiell universalen, unteilbaren Verbandes lässt sich ohne ein kritisch reflektiertes, von der kartesischen Engführung befreites Verständnis der menschlichen Natur philosophisch nicht begründen. Das unübersteigbare Paradox des Menschseins ist das eines Wesens, zu dessen Natur es gehört, die Natur zu überschreiten, und dies wiederum wesentlich durch rationale Anpassung an sie und durch ihren rationalen Nachvollzug. Der Mensch hat Fliegen gelernt, obwohl er es von Natur aus nicht kann, aber er musste sich dazu an der Natur orientieren, musste ihr quasi das Fliegen „vernünftig anschauen“. Wenn der Mensch sich an der Natur orientiert, beugt er sich ihr nicht, sondern vollzieht die einzig vernünftige Weise, sich von ihr zu emanzipieren. Darum ist es eben nicht „Speziesismus“, naturwüchsige Bevorzugung der eigenen Gattung, wenn wir mit dem Prinzip der Menschenwürde alle Angehörigen dieser Gattung als unvergleichliche Anspruchsberechtigte gegenüber uns selbst akzeptieren. Der Mensch ist wie kein anderes Wesen fähig, alle natürlichen Hemmungen gegenüber seinen Artgenossen zu beseitigen. Er baut Konzentrationslager, erfindet Foltermethoden, plant und verübt Massenmorde. Wenn er sich rechtliche Grenzen setzt, die dem entsprechen, was Tiere an instinktiven Hemmungen haben, dann tut er dies aus Freiheit und mit Vernunft, und eben darin liegt der spezifisch menschliche Unterschied zum Tier, gerade wenn er sich am Natürlichen orientiert. Wo Freiheit und Vernunft sich nicht an der Natur orientieren, dort werden sie zu Machtmechanismen, die wir nur nützen, „um tierischer als jedes Tier zu sein“. Auch das Grauen, das die meisten Menschen immer noch beim Gedanken an das reproduktive Klonen – bei dem ja immerhin, anders als beim so genannten „therapeutischen“, kein menschliches Wesen geopfert werden muss – überkommt, dürfte in der intuitiven Einsicht verwurzelt sein, dass wir mit der Teilung der Menschheit in einen gezeugten und einen erzeugten Teil

die natürliche Basis unseres vernünftigen Lebenkönnens beseitigen würden. Es gehört zu den unaufgebbaren Konstitutionsbedingungen unseres Selbstverständnisses als Personen, dass für jeden von uns mit der Achtung vor der Menschheit seine Selbstachtung und damit seine Würde auf dem Spiel steht.

Referenzen:

- 1 Vgl. zu diesem Zusammenhang SCHWEIDLER W., *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*, Reclam Verlag, Stuttgart 2004, insbes. Kap. 7.
- 2 CASSIRER E., *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (4. Auflage), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961, S. 318
- 3 Vgl. dazu HEIDEGGER M., *Vom Wesen und Begriff der Phýsis*, in: HEIDEGGER M., *Wegmarken* (2. Auflage), Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1978, S. 237 ff.
- 4 Vgl. HEIDEGGER M., *Sein und Zeit* (15. Auflage), Niemeyer Verlag, Tübingen 1979, insbesondere § 16.
- 5 Vgl. dazu SCHWEIDLER W., *Die göttliche Freiheit. Zu einem Grundmotiv der politischen Metaphysik*, in: SCHWEIDLER W., *Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte*, Lit Verlag, Münster 2001, S. 23 ff.
- 6 Vgl. LÉVI-STRAUSS C., *Die Familie*, in: LÉVI-STRAUSS C., *Der Blick aus der Ferne*, Fink Verlag, Frankfurt am Main 1993, S. 73 ff.
- 7 Zitiert nach Roetz H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, S. 214.
- 8 Vgl. dazu das Kapitel „Ordo amoris“ bei SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, S. 141 ff.
- 9 SPAEMANN R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, S. 199
- 10 Vgl. SPAEMANN R., *Zur Aktualität des Naturrechts*, in: SPAEMANN R., *Philosophische Essays*, Reclam Verlag, Stuttgart 1994, S. 60-79, insbesondere S. 77 f.

Menschenwürde als Maßstab humaner Praxis Einige prinzipielle Überlegungen zu einem stets aktuellen Begriff

Thomas S. HOFFMANN

Zusammenfassung

Der Begriff „Menschenwürde“ ist in jüngster Zeit vor allem durch die bioethischen Diskussionen zu neuer Aktualität gelangt. Dies kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass sein begrifflicher Gehalt oftmals nicht wirklich geklärt oder auch umstritten ist. Der vorliegende Beitrag lokalisiert den Begriff der Würde vor dem Hintergrund einer umfassenden europäischen Tradition, die auch konträre Strömungen umfasst und bis in die Antike und zum frühen Christentum zurückreicht, in einer humanen Praxis, die ein wechselseitiges Sein- und Freilassen von als Selbstzweck verstandenen Würdeteilhabern impliziert. Zugleich wird der Anspruch der Würde, der ein humanes Soll formuliert, in seiner existentiellen Bedeutung aufgezeigt, was am Beispiel des KIERKEGAARDSchen Begriffs der Verzweiflung geschieht.

Schlüsselwörter: Freiheit, Interpersonalität, Selbstverhältnis

Abstract

In our days the concept of “human dignity” has gained a renewed importance especially within the actual discussion in bioethics. Nevertheless, one cannot ignore that in many cases the conceptual content of the dignity argument is either not very clear or even highly controversial. On the background of a rather broad, but also multifarious European tradition of thinking human dignity from antiquity and early Christian theology to KANT and modern law, this contribution shows that the genuine meaning of the concept concerns the very genuine human way of existence with strict regard to mutual recognition of the being-free and being-an-end-in-himself of the other. Moreover, the sense of dignity as a general normative orientation, but also its existential meaning is shown, the last using the example of KIERKEGAARDS concept of despair.

Keywords: freedom, interpersonality, selfrelationship

Anschrift des Autors: Prof. Dr. Thomas S. HOFFMANN
Institut für Philosophie der Ruhr-Universität, D-44780 Bochum
Thomas.S.Hoffmann@rub.de

Es gibt wohl kaum einen anderen Begriff, der so sehr den eigentlichen Kern und Ertrag der europäischen Geistesgeschichte in sich befasst wie den Begriff der Menschenwürde. Diesen Begriff zu füllen und zur Entfaltung zu bringen, haben über Jahrhunderte noch die auf den ersten Blick konträrsten geistigen Kräfte zusammengewirkt: die stoische Philosophie und das Christentum, die Renaissance und der Ansatz Immanuel KANTS, das Naturrecht der frühen Neuzeit wie nicht zuletzt auch alle wirklich maßgeblichen Gestalten des europäischen Kunst-, Bildungs- und Erziehungsbegriffs. In dem Wort „Menschenwürde“ klingt uns demgemäß noch immer ebenso CICEROS Auszeichnung der vernünftigen menschlichen vor der lustgeleitet-animalischen Natur in *De officiis*¹ wie SENECA'S „homo sacra res homini“² nach; wir erinnern uns hier der christlichen Imago-Dei-Lehre, in deren Kontext erstmals auch explizit der Terminus „Menschenwürde“ (ἀξίωμα τοῦ ἀνθρώπου) begegnet³, denken aber ebenso an den stolzen „Kultur-optimismus“ eines Giannozzo MANETTI in *De dignitate et excellentia hominis* oder auch den normativen Menschenwürdebegriff der frühneuzeitlichen Naturrechtslehrer⁴, an KANTS scharfe Unterscheidung der unabwägbaren „Würde“ des Menschen von allem, was nur einen „Wert“ hat, auch an SCHILLERS Wendung des Begriffs „Menschenwürde“ zur politischen Forderung im *Don Carlos* – und an vieles mehr. Dass der Terminus dabei erst spät, nämlich nicht vor dem 20. Jahrhundert, auch in maßgeblichen Rechtstexten begegnet (im Bonner Grundgesetz etwa oder der Pariser Erklärung der Menschenrechte⁵), heißt nicht, dass er der Sache nach nicht längst schon die normative Grundorientierung des europäischen Denkens bestimmt hätte, von welchem aus er dann im 20. Jahrhundert ein Erbstück der Menschheit im ganzen zu werden vermochte; eher bedeutet es, dass man sich der Schwierigkeiten der Positivierung eines Gedankens bewusst war, in

dem es zentral um die Wahrung des „überpositiven“, des für alle äußere Bestimmung un-einholbaren Sinnes der menschlichen Existenz als solcher geht. „Menschenwürde“ hat immer etwas mit der Welttranszendenz ihres Trägers zu tun, damit, dass es in letzter Instanz in unserem Verhältnis auf den Menschen, d. h. uns selbst und uneresgleichen, nicht um einen Subsumtionsakt geht, der immer auch ein Bemächtigungsakt wäre. „Menschenwürde“ hält den Raum offen, innerhalb dessen der Vorrang des Selbstseins vor dem Etwas-Sein und damit das auszeichnend humane, das freiheitliche Niveau eines menschlichen Selbstverhältnisses allererst möglich ist.

Es muss vor diesem Hintergrund irritieren, wenn gerade in jüngster Zeit der Begriff der Menschenwürde immer häufiger als nicht nur interpretationsbedürftig, sondern geradezu als Leerformel oder als bedenkliches Ideologumenon diffamiert wird⁶. Dass unser Begriff besonders im Blick auf seine möglichen Anwendungen interpretations- und immer wieder erläuterungsbedürftig ist, steht gewiss nicht zur Diskussion, so wie es auch nicht zur Diskussion steht, dass es durchaus eine inflationär-leerformelhafte Verwendung seiner geben kann. Allerdings teilt der Begriff „Menschenwürde“ diese Gefahr mit allen großen Ideen, die niemals davor geschützt sind, zur allzu gängigen Münze, zum Bekenntnis nur allzu vieler Lippen und eben dadurch um ihren Stachel gebracht zu werden. Umso nötiger ist es dann, vermeidbaren Missverständnissen durch eine möglichst klare Begriffsbestimmung entgegenzutreten. Ein Versuch dazu soll in dem vorliegenden Beitrag in einem Zwischschritt unternommen werden: durch eine Herausarbeitung seiner *reflexionsbegrifflichen*, nicht etwa unmittelbar deskriptiven Grundstruktur einerseits, durch eine Erinnerung daran, dass „Menschenwürde“ als *normativer* Anspruch an menschliche Praxis immer auch verfehlt werden kann, andererseits.

1. Menschenwürde als Reflexionsbegriff des humanen Niveaus im Welt- und Selbstverhältnis

a) Aktualität und Paradoxalität des Begriffs Menschenwürde

Wie man weiß, hat der Begriff der Menschenwürde in jüngster Zeit vor allem im Rahmen bioethischer Debatten akuter Relevanz gewonnen⁷. Das ist keineswegs zufällig so, geht es in den entsprechenden Streitfragen doch um die ethische Qualität von Handlungen, deren Objekt insgesamt Grenzbereiche der menschlichen Existenz sind. Es ist aber an den „Grenzen“, dass die Frage nach der „Definition“ erwachen muss: nach einer Definition, die im Bereich des Menschlichen nun nicht einfach der biologischen Ordnung der Begriffe zu entnehmen ist, sondern viel grundsätzlicher beim menschlichen Selbstverständnis anzusetzen hat. Dass gerade durch den Begriff der Menschenwürde hier eine alternative Ordnung der Begriffe ins Spiel kommt, liegt dann aber (fast) auf der Hand.

In den genannten bioethischen Diskussionen traten und treten freilich regelmäßig bestimmte Paradoxien zu Tage, die immer dann entstehen, wenn „Menschenwürde“ im Sinne einer „objektiv“ konstatierbaren, dinglichen Eigenschaft genommen, d. h. primär deskriptiv verstanden werden soll. Das bekannte Beispiel des menschlichen embryonalen „Zellhaufens“, an dem in der Tat auch das schärfste Mikroskop keine „Würdeindikatoren“⁸ zeigt, mag hier für viele andere Streitfälle stehen, bei denen es letztlich immer um die Frage der bestimmenden Perspektive geht, unter der wir uns auf das menschliche Individuum beziehen – der naturwissenschaftlich-feststellenden Perspektive auf der einen Seite, der axiologisch-normativen auf der anderen; der Perspektive des z. B. experimentellen Verfügens über menschliche „Biomasse“ hier, derjenigen eines anerkennen-

den Freilassens des Daseins des menschlichen Individuums gerade auch seinen elementarsten Bedingungen nach dort⁹. In diesen Gegensätzen ist der entscheidende Aspekt für den Begriff der Menschenwürde immer der, inwieweit wir uns des „de te fabula narratur“ bewusst sind: inwieweit wir uns also selbst als in die jeweilige Beziehung *Einbezogene* und von ihr *Mitbetroffene* reflektieren oder aber uns als neutrale „Beobachter“ einer fremden, „gegenständlichen“ Würde (sofern vorhanden) verstehen. Wenn Menschenwürde, wofür wir hier plädieren, ein fundamentaler Reflexionsbegriff ist, der das menschliche Selbstverständnis in Absicht auf eine umfassende humane Bestimmung unserer konkreten Existenz entfaltet, kann es nur eine Antwort im Sinne der ersten genannten Option geben. Wir beginnen unsere Überlegungen mit einem Rückgriff auf KANT, dessen markante reflexionsbegriffliche Positionierung des Begriffs „Menschenwürde“ im Zentrum der praktischen Philosophie heute gerade auch für die bioethischen Problemfelder äußerst bedeutsam ist¹⁰. Dieser Rückgriff heißt nicht, dass die hier vertretenen Gesichtspunkte nicht auch bei anderen Autoren anzutreffen oder in der Sache notwendig an den Gesamtansatz KANTS gebunden wären, so dass sie mit diesem ständen und fielen. Vielmehr hat bei KANT nur eine besondere Prägnanz erreicht, was auch in anderem Kontext wiedergefunden werden kann.

b) Das KANTISCHE ERBE

Nach KANT hat der Mensch, wie eingangs bereits erinnert, keinen (kommensurablen) „Wert“, sondern eine aller Wertsetzung vorausliegende, ja diese erst bedingende „Würde“¹¹. Wie der Mensch erkenntnistheoretisch die Origo aller theoretischen Begriffe, das „Original aller Objekte“¹² ist, so bestimmt sich auch die Ordnung der „Werte“ nicht zwar von seinem besonderen empirischen Bewusstsein und dessen Inhalten, wohl aber von der Bewah-

rung der Möglichkeit seines freien Selbst- und Weltverhältnisses, seiner sittlichen Autonomie her. In diesem Sinne ist „Menschenwürde“ jene praktische Elementarkategorie, die alleine das Verhältnis des Menschen zu sich, aber auch auf den anderen Menschen reflektiert und normativ umfassend humanitätserhaltend zu bestimmen vermag. Das bedeutet zunächst, daß die in allem wirklichen Handeln unausweichliche praktische Subsumtion unter Zwecke, und seien es gleich die „besten“, beim Menschen qua Würdeträger und Zweckursprung überhaupt an ein Ende gelangt. Das Subsumtionsverbot ist in bezug auf den Menschen darin begründet, dass er als „Taxierter“ notwendig immer unter fremde Zweckgesichtspunkte tritt, während er doch wesentlich selbst „Subjekt aller möglichen Zwecke“, Zweckursprung, nicht Verzweckbares ist. Das bezieht sich insbesondere auf jene Instanzen, die die Ganzheit der Existenz betreffen, den Leib und die basalen Lebensbedingungen zumal. Dabei wird sogleich deutlich, worum es KANT hier immer *auch* geht: darum, dass aus elementaren (*natural* immer *gegebenen*) Asymmetrien in der Stellung von Mensch zu Mensch nicht die Aufhebung eines (*rational* immer *gesollten*) Verhältnisses von Mensch zu Mensch als Gleicher überhaupt folgt, eine Aufhebung, die immer dann droht, wenn die einzige elementare Gleichheit, die es zwischen Menschen tatsächlich gibt, die Gleichheit eben darin, Zweckursprung oder Subjekt und nicht etwa so oder anders bestimmtes Ding und Objekt zu sein, außer Kraft gesetzt wird. Nach KANT bedeutet dies, dass das praktische Verhältnis zwischen Menschen nur ein Verhältnis der sich wechselseitig an der Subjektivität oder Freiheitlichkeit des anderen beschränkenden Subjektivität oder Freiheitlichkeit sein kann. „Menschenwürde“ besteht gerade in einem solchen (reflexiven) Verhältnis der Wechseleinschränkung, und so wenig sie an „objektiven“ Merkmalen des Menschen festgemacht werden kann oder gar selbst ein gegenständliches Merkmal „ist“, so sehr geht sie gerade auch in der Überschreitung

der mir von der Subjektivität des anderen her gezogenen Grenze *auf meiner Seite* verloren. Das bedeutet ein Zweifaches: einmal, dass der Begriff der Menschenwürde von vornherein auf seine Darstellung in einer Gesamtordnung der menschlichen Beziehungen angelegt ist, bzw. dass er auf die Darstellung des vollkommenen Freiheitsreiches in moralischer und auch juridischer Hinsicht hin drängt und jedenfalls immer über diese Gesamtordnung zu reflektieren ist (Freiheit z. B. wird nur im Staat, niemals in einem Naturzustand objektiv); zum anderen aber, dass es sich auch dann, wenn Menschenwürde reales Verfassungsprinzip des Freiheitsreiches geworden ist, bei ihrem Begriff niemals um etwas handelt, das dem einzelnen von der Gesellschaft oder den anderen einzelnen nur „zuerkannt“ würde, sondern in dem er elementar *anerkannt* sein muss, wenn die anderen einzelnen oder die Gesellschaft nicht ihrerseits ihre Würde aufs Spiel setzen wollen. Beides, der *systemische* Charakter des Würdebegriffs wie seine Darstellung nicht in Zuschreibungs-, sondern in Anerkennungsrelationen, sind zwei Seiten ein und derselben Medaille. Für eine Ethik, die den Begriff der Menschenwürde in die Reflexion tatsächlich einbezieht, kann dies im Ergebnis nur nochmals die Erinnerung einschließen, dass sie den Primärgegenstand ihrer Reflexion nicht an gegenständlichen Bestimmungen, auch nicht an Herstellungsakten, sondern an interpersonalen Handlungen hat, die darauf zu prüfen sind, ob oder in welchem Maße sie tatsächlich würdespricht systemisch freiheitserhaltende Handlungen in Beziehung auf idealiter alle zur Freiheit bestimmten Wesen sind oder nicht.

Es ist klar, dass dieses Konzept KANTS mit einer nur plakativen und dann auch rasch inflationären bis sinnleeren Berufung auf eine irgendwie „gegebene“ oder unter dem Mikroskop zu suchende Menschenwürde nicht viel zu tun hat. Das Würdeprädikat enthält jetzt vielmehr zunächst eine Anweisung auf unbestimmte Selbstbestimmung, eine Anweisung nicht auf ein Sein, sondern ein Seinkönnen

– auf jene „Möglichkeiten“, von denen her PICO DELLA MIRANDOLA den Menschen von allem anderen Seienden her unterschied. Die Würde ist ein *Allgemeines*, das offenlässt, als was sich, was durch es bestimmt ist, dann wirklich zeigt. FICHTES, den KANTISCHEN Impuls authentisch aufnehmender Begriff einer praktischen „Nötigung“ zur Anerkennung alles dessen, was „menschliches Angesicht trägt“¹³, enthält gerade keinen Vorbegriff davon, zu welchem konkreten Freiheitsgebrauch das primär freigelassene Seinkönnen ausschlagen wird. Die Nötigung ist keine durch bestimmte Freiheitsvollzüge, sondern nur eine durch das Seinkönnen von Freiheit schon bedingte. Ein Rechtssatz wie der Beginn von Art. 1 des deutschen Grundgesetzes: „Die Würde des Menschen ist untastbar“ bezieht sich ganz entsprechend nicht auf kriteriell bereits eingegrenzte Freiheitspraxen, sozusagen auf den „der Würde würdigen“ Menschen, sondern auf die notwendigen Elementarprämissen der Ermöglichung freiheitlicher Praxis überhaupt; eben deshalb, weil er noch keine Auszeichnung bestimmter Freiheitsmerkmale vor anderen gestattet, ist er dann auch der allgemeinste Rechtssatz: Er umfasst die physischen Bedingungen des Seinkönnens eines zur Freiheit bestimmten Wesens ebenso wie die psychischen und sozialen, den Leib und die Seele, Substanz und Subjekt. Die durchaus ja auch konstatierend-deskriptive, nicht etwa nur auffordernde Logik des Satzes „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ gehorcht dabei der erwähnten Logik der Anerkennung und schließt eine Logik der bloßen Erkenntnis (die die Würde des Menschen vielmehr als in der Tat antastbar erkennen müsste) aus. Und nur die Logik der Anerkennung ist es, die überhaupt statt schon auf „etwas“ auf ein zunächst unbestimmtes Allgemeines zu gehen vermag¹⁴. Sie ist in diesem Sinne eine Logik des Wagnisses, die das Seinkönnen gegen das schon bestimmte Sein, die Optionen der Freiheit gegen die Realitäten und „Sachzwänge“ wie aller darauf begründet sein sollenden Tyrannei schützt.

c) Praxis als Sitz der Würde

Tatsächlich aber enthält der Begriff der Würde des Menschen auch noch ein anderes als dieses negative Moment. Der Würdebegriff, verstanden als Begriff reflexiver Selbstverständigung des Menschen, bringt stets auch Provokationen humaner Praxis, Einsprüche gegen Gegebenes und Erinnerungen an Aufgegebenes zur Geltung, die sich nicht in der bloßen Negation erschöpfen. Der unten noch näher zu thematisierende Gedanke, dass Würde auch verwirkt, verleugnet oder verfehlt werden kann, ist nicht minder ernstzunehmen wie der andere, dass würdewahrende Praxen sehr wohl präzise bestimmt werden können. Würde fordert immanent ihre *Realisierung*: Der Sinn des praktischen Begriffs der „Menschenwürde“ besteht nicht in Würdediskursen und Würdekonsensen, sondern in einer Anweisung zum wirklichen Leben auf einem durch ihn bezeichneten humanen Niveau. Wir können daher den Sinn dieses Begriffs fürs erste damit zusammenfassen, *daß der eigentliche Sitz von Menschenwürde in Handlungen und Unterlassungen liegt, die hier und jetzt die Selbstzwecklichkeit des Menschen materialiter zur Geltung bringen und effektiv wahren*. Dieser Satz hat eine Reihe von Implikationen, auf welche kurz eingegangen sein soll.

Zunächst: Der Satz, dass Handlungen und Unterlassungen der Sitz der Würde sind, zieht nur die Konsequenz aus der (kritischen) Einsicht, dass die „objektive“ Ordnung der Dinge allenfalls Wert-, aber keine Würdeprädikate stützt. „Würde“ als reflexionsbegrifflich fundiertes Subsumtionsverbot im Interesse der Wahrung des Primats des menschlichen Selbstverständnisses gegenüber einem äußeren Verstandesein ist negierte Objektivität, ist affirmierte Ding- wie Werttranszendenz. Rein „objektiv“ hindert nichts, einen Menschen nach seinem „Wert“ (z. B. als Arbeitskraft oder Künstler) zu schätzen und ihn im übrigen als Sache zu behandeln; die Sklaverei ist nicht „von Natur aus“ verboten, sondern verbietet

sich aus dem Bewusstsein einer zu sich selbst gekommenen Freiheit heraus, wie HEGEL erinnert hat¹⁵. Der Horizont von Würdetiteln ist so alleine die Freiheitlichkeit und die ihr entstammende sittliche (ethisch wie rechtlich gebaute) Welt. Umgekehrt sind alle Verstöße gegen die Menschenwürde in ihrem Kern Reduktionen dieses Horizonts auf den der Natur: die Ansehung eines Menschen als bloßen Gegenstands in Raum und Zeit, der (zumal im Verbrechen) auch nach Gesetzen solcher Gegenständlichkeit, nicht nach Gesetzen der Freiheit behandelt wird¹⁶. Man kann sich den hier entscheidenden Unterschied leicht schon daran klarmachen, daß niemand infolge von Krankheit oder Natureinwirkung in seiner Würde tangiert wird – wohl aber durch Folter oder Gewalttat; daß sich ein Problem der Würdewahrung nicht schon mit dem Spontanabort oder dem natürlichen Tod, wohl aber mit den intentionalen Handlungen einer Abtreibung oder der Tötung auf Verlangen stellt. Nicht das, was (subjektlos) geschieht, wohl aber, was aus praktischer Selbstbestimmung getan wird, steht unter Anforderungen der Würdewahrung. „Menschenwürde“ ist für den naturalistischen Blick naturgemäß unsichtbar; er findet sie eben darum nicht, weil die Instanzen der Würde Handlungen und Unterlassungen, nicht Tatsachen oder Ereignisse sind. Das erlaubt die folgende Zuspitzung: *Würde existiert in interpersonalen praktischen Relationen, nicht in äußerem Sein.*

d) Würde und Interpersonalität

Der Satz, dass Würde nur in Handlungen und Unterlassungen, welche die Darstellung der Selbstzwecklichkeit des Menschen zum Inhalt haben, gegeben ist, impliziert nun weiter, dass Würdeprädikate *sensu stricto* sich ausschließlich auf Handlungen von Menschen auf Menschen (mit Einschluss versteht sich von Handlungen auf mich selbst) beziehen können. Wenn ihr Inhalt die Darstellung der Selbstzwecklichkeit des Menschen ist, kom-

men Handlungen auf Objekte hier nur mittelbar in Betracht. Denn in ihnen geht es primär ja gerade um die Darstellung der Objekte als frei wählbarer Mittel zu Handlungen, nicht als letzter Zwecke des Menschen¹⁷. FICHTE, der bereits herangezogene erste Erbe KANTS, hat das Recht auf Eigentum als „Urrecht“ damit begründet, dass der Mensch kein Objekt, sondern als Zwecke setzendes Subjekt Herr der Objekte ist und sich als solcher Herr auch erfahren können muss¹⁸; die grundsätzliche Bestreitung eines Eigentumsrechts geht deshalb auch empirisch mit einer objektivistischen Auffassung des Freiheitswesens einher. Das andere Freiheitswesen aber, auf welches nur würdeerhaltende Handlungen statthaft sind, ist, gerade auch seiner „objektiven“ Seite nach, prinzipiell oder in entscheidender Instanz nicht ein Beherrschtes, sondern ein Anerkanntes¹⁹ – was wiederum heißt: Die Handlungen auf es folgen einer Logik der Praxis, nicht der Poiesis; ihr Inhalt ist das „objektiv“ gute Leben in der Gemeinschaft der Freiheitswesen, nicht das nur für den einzelnen Gute, Zuträgliche oder Nützliche. Und es heißt zudem, dass in jeder würdeerhaltenden Handlung eine Option der Begegnung anstelle einseitiger Kausalität offengehalten wird, die ihren Sinn nicht einfach an einem einseitig festgelegten Erwartungsprofil bemisst, sondern in der Schwebung genuiner Interpersonalität bleibt, die auf das Selbstsein des Anderen gefasst ist und ihm Raum gibt. Es ist eine eigentümliche, aber auch die eigentlich humane Kompetenz, die Würdehandlungen anstelle von Zweckhandlungen trägt. Wir können so sagen: *Würde existiert nur in der Schwebung interpersonaler Offenheit, in dem Verzicht auf das Verfügen, in der Bejahung der Eigenursprünglichkeit fremder Freiheitlichkeit und Würde, ihre Bedingungen, ihr Seinkönnen insgesamt eingeschlossen.*

e) Konkretionen

Weiter: *Verletzungen* der Würde, die nur in Handlungen und Unterlassungen da ist,

betreffen immer primär den in einem für die Würde relevanten Sinne Handelnden, den „Aktor“, nur indirekt auch das „Objekt“ seiner Handlungen, also den anderen Menschen. Dieser Aspekt ergibt sich aus der reflexionsbegrifflichen Struktur des Würdegedankens, der niemals auf „etwas“, sondern auf Relationen des Selbst bzw. selbsthaft-relationales Sein geht. Das Axiom des SOKRATES, dass es unbedingt besser ist, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun – ein Axiom, das darin begründet ist, dass mit einer Teilhabe am Gerechten und Guten zwar das Erleiden, nicht aber das willentliche Tun des Schlechten vereinbar ist – weist die gleiche Grundstruktur auf, um die es uns für den Würdebegriff geht. So sehr tatsächlich das Opfer einer menschenunwürdigen Behandlung, d. h. einer Verweigerung der Anerkennung seiner Freiheitlichkeit und Selbstzwecklichkeit, in der eigenen Würdewahrnehmung getroffen wird, so sehr büßt doch nicht sogleich es, sondern sein Peiniger die Würde ein; im Gegenteil kann das Opfer seinerseits gerade im Bereich würdewahrender Handlungen auch noch gegen den Täter bleiben und ihn damit seinerseits zu eigentlicher Humanität „provizieren“. Das gleiche gilt für alle interpersonalen Relationen, in denen es eine Asymmetrie zwischen Handelndem und Erleidendem, „Stärkerem“ und „Schwächerem“ gibt. In dem Fall der „aktiven Sterbehilfe“ beispielsweise ist der zunächst das Anerkennungsverhältnis Berührende *der Tötende*, so sehr bereits eine Bitte um den „Gnadentod“ eine Zumutung darstellt, die als solche außerhalb aller Würderelationen liegt. Diese Bitte ist die Aufforderung, das Seinkönnen eines Freiheitswesens aufzuheben, KANTISCH: die Aufforderung zu einer heteronomen, naturgegenständlich bestimmten Handlung auf die Freiheitsinstanz eines menschlichen Leibes. Freilich besteht hier auf Seiten des Gebetenen die Möglichkeit, dieser Aufforderung nicht zu entsprechen und den Bittenden vielmehr selbst aufzufordern, hier und jetzt die Selbstzwecklichkeit des Daseins

von Freiheitswesens zu respektieren: dies zumindest in bezug auf die sich selbst nach Freiheitsgesetzen bestimmende Freiheitsnatur des Gebetenen, der sich nicht zum Werkzeug in der Vollstreckung beliebiger Wünsche machen lassen kann²⁰. *Würderelationen involvieren so in jedem Fall alle in Handlungen aufeinander bezogenen Personen, entscheidend aber betreffen sie immer denjenigen, dessen Maxime die letztlich die Handlung oder Unterlassung bestimmende ist. Würdesätze definieren sich primär sogar immer von der Täterwürde her: im symmetrischen interpersonalen Verhältnis (der Freundschaft zum Beispiel) von der Würde aller aufeinander Handelnden her, im asymmetrischen entscheidend vom einseitig Agierenden aus.*

Und schließlich: wenn Menschenwürde in Handlungen und Unterlassungen besteht, ist sie nur in konkretesten Instanzen, nicht auf „Richtlinienebene“ zu haben. Die Würde des Menschen ist ein Allgemeines, das doch nur in bestimmter Einzelheit – in der Konkretion der wirklichen Tat – da sein kann. Darin liegt ein Einwand gegen alle Kasuistik der Reflexion, die Würdeansprüche zwar „im Prinzip“, aber in „diesem oder jenem“ konkreten Fall eben nicht anerkennt. Die heute gerade in der medizinischen Bioethik so beliebte Kasuistik stellt den „Ausnahmefall“, die „Extremsituation“ unter ein vermeintlich „eigenes“ Gesetz, das in Wahrheit immer das *allgemeine* der vermeintlichen „Naturnotwendigkeit“ ist. Dagegen bemisst sich die semantische Intensität des Würdegedankens gerade daran, ob oder inwieweit dieser Gedanke gerade den Nicht-Standardfall nach dem Gesetz der Würde bestimmt²¹. Der Würdegedanke ist der Stachel, der wider die Suggestionen des „Einfachen“ ist. Wir sagen daher: *In Handlungen und Unterlassungen existierende Würde findet ihre Konkretion jedenfalls darin, daß gerade auch in „Extremsituationen“ nicht der scheinbar leichtere, der „natürliche“ Weg gewählt wird, sondern das (korrelative) Seinkönnen von Freiheitswesen der leitende Aspekt bleibt.*

2. Würdeverfehlung als Verfehlung des menschlichen Selbst

a) Würde als menschliches Soll

„Menschenwürde“ meint, wie wir gesagt haben, die Erinnerung an das humane Niveau des Selbst- und Weltverhältnisses und ist in diesem Sinne ein normativer Urbegriff. „Menschenwürde“ bezeichnet ein Soll, wie ja auch ein Rechtssatz nach Art des ersten Artikels des deutschen Grundgesetzes Rechtsbegründung und Sollensvorgabe miteinander verbindet. Als „Soll“ meint Menschenwürde aber immer auch ein Niveau, das verfehlt und unterboten werden kann. Schon etwa im altrömischen Verständnis von „*dignitas*“ als einer Art und Weise des gesitteten Menschen, sich zu geben, gibt es immer die Möglichkeit einer Privation, eines bestimmten Gegenteils wirklicher Würde²² – der zu rasche Gang, das Lachen an falscher Stelle, die plumpe Vertraulichkeit, die deplazierte Betätigung und was dergleichen mehr ist, sind Themen, die der Humanismus aller Jahrhunderte kritisch auf ihre Vereinbarkeit mit dem eigentlichen Würdeanspruch zu befragen wusste. Aber auch dort, wo dem Menschen eine angeborene Würde zugesprochen wurde, im Christentum, hieß dies niemals, dass es nicht ebenso durch ihn selbst eine Gefährdung dieser Würde geben könnte, darum aber auch die Ermahnung zu ihrer konkreten Wahrung geben müsse. Papst LEO der Große (440 – 461), einer der für die Ausformulierung des Würdegedankens wichtigsten Autoren der Alten Kirche, beginnt so auf der einen Seite eine Fastenpredigt mit der Erinnerung, „dass *darin* die natürliche Würde unseres Geschlechtes besteht, dass in uns wie in einer Art Spiegel ein Abbild der göttlichen Güte glänzend zutage tritt“²³. In einer Weihnachtspredigt desselben Papstes lesen wir dann aber ebenso die Paränese: „Raffe dich auf, o Mensch, und erkenne die Würde deiner Natur! Denke daran, dass du geschaffen bist

nach dem Ebenbild Gottes, das zwar in Adam entstellt, in Christus aber erneuert wurde! Bediene dich der sichtbaren Geschöpfe, wie man sich ihrer bedienen soll, wie du dir Erde und Meer, Himmel und Luft, Quellen und Flüsse dienstbar machst!“²⁴. Der Begriff der Würde des Menschen zielt mithin auf ein bestimmtes, im Absoluten verankertes *Sein*, das wesentlich über ein *Sollen* und auf ein *Sollen*, das wesentlich aus einem vorgängigen *Sein* bestimmt ist. Oder, in Kürze zusammengefasst: „Menschenwürde“ ist – gerade unter Bedingungen der Endlichkeit – ebenso Gabe wie Aufgabe und nur aus dieser Zweigesichtigkeit und Spannung heraus zu verstehen. Sie kann eben deshalb zwar in einem bestimmten Sinne nicht verloren gehen, in einem ebenso bestimmten Sinne aber auch verfehlt oder verwirkt werden. Wir wollen in diesem Abschnitt nach den allgemeinen Bedingungen von Würdeverfehlung fragen, wozu teilweise an bereits Ausgeführtes angeschlossen werden kann: daran etwa, dass jede Art der *grundsätzlichen* Subsumtion des Würdeträgers „Mensch“ unter eine verdinglichende Perspektive²⁵, unter den äußeren Zweck diese Verfehlung enthält, daran aber auch, dass sie dies in erster Linie in Beziehung auf den Handelnden, nicht den die Handlung Erleidenden tut. Entscheidend ist freilich ebenso der Gedanke, dass wir unter dem Titel „Menschenwürde“ in ethischer Hinsicht vom Selbstverhältnis des Menschen sprechen – so dass im Gegenzug ebenso von den Gefährdungen dieses Selbstverhältnisses die Rede sein muss: davon, dass es zu einer lebendigen Einheit des menschlichen Selbst nicht kommt, wovon die fühlbare Folge stets Würdedefekte sind.

b) *Dignitas* und *miseria hominis*: die existentielle Seite der Würde

Einen Einstieg in die entsprechende Problematik kann man bereits in der Tatsache finden, dass der Rede von der „*dignitas hominis*“ über lange Zeit die andere von der „*miseria homi-*

nis“ kontrastierte. Die humanistische Affirmation der ersteren bei PETRARCA, FAZIO, MANETTI, PICO und anderen hatte diesen Gegensatz stets deutlich im Bewusstsein²⁶. Was ist der Grund der menschlichen „Misere“? Es ist nicht nur die physische Schwäche unserer Natur mit allen daraus sich ergebenden Mühsalen, es ist nicht nur die Endlichkeit und Vergänglichkeit unserer Existenz, die Herrschaft des Zufalls in dieser Welt oder auch unsere Geneigtheit zum Irrtum bezüglich des wahren Guten; es ist (so zunächst in theologischer Perspektive) die Herrschaft der Sünde, die die eigentliche Würde unserer Natur verdorben und durch das darin begründete „odium atque contemptus humanae conditionis“, wie PETRARCA sagt²⁷, die Verzweiflung zur „Grundgestimmtheit“ der menschlichen Existenz hat werden lassen. Das deutsche Wort „Verzweiflung“ deutet dabei schon von seiner Etymologie her auf das Problem, das dann freilich unmittelbar auch außertheologische (allgemein ethische oder existentielle) Dimensionen hat: Es geht um ein Leben im Zeichen unversöhnter Entzweiung, einer unaufgelösten Spannung, eines bleibenden Risses in unserer Existenz, das aus sich selbst zu keiner Lösung findet und darum in einen Zweifel am Sinn dieser Existenz führt: ein Leben, das in sich keinen Frieden und darum auch keine wahre Freude enthält, das aber auch die Entzweiung nur immer weiter fortpflanzt – in der einzelnen Handlung wie in der überindividuellen Struktur.

Das Thema, das hier angeschlagen wird, hat in neuerer Zeit niemand so eindrücklich aufgegriffen wie Sören KIERKEGAARD, der in der *Krankheit zum Tode* „Verzweiflung“ geradezu als „Existenzial“, als Grundstruktur aller Sinn- und Selbstsuche gekennzeichnet hat, die nicht zu einer glaubenden Selbstvergewisserung im Absoluten, damit nach KIERKEGAARD aber auch nicht zu einer wahrhaft geistigen Existenz gelangt. KIERKEGAARD thematisiert damit nicht zuletzt eine Achillesferse des neueren Subjektivismus, insofern dieser das Einer- und Selbstsein, die Aufgabe der Gewinnung

persönlicher Identität im Prinzip immer schon als gelöst ansieht: gelöst durch die Einheit des Bewusstseins und Willens etwa, durch die Unhintergebarkeit des Subjekts und seiner Autonomie. KIERKEGAARD hat insofern, ohne dass er diesen Zusammenhang ausdrücklich aufgezeigt hätte, Zweifel angemeldet, ob nicht etwa zwischen dem KANTISCHEN Menschenwürdebegriff und der konkreten Motivation aus ihm in der empirischen Existenz Vermittlungsschritte vonnöten sein könnten, die keinesfalls eine Deduktionsaufgabe für den Philosophen, sondern eher eine Frage existentieller Überwindung gerade der empirisch ubiquitären Verzweiflung wären. KIERKEGAARDS Erinnerung, daß das geistige Selbst „nicht durch sich selbst zum Gleichgewicht oder zur Ruhe kommen oder darin sein kann, sondern nur so, dass es sich im Verhalten zu sich selbst zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat“²⁸, dass es also zuletzt ein auf das andere Selbst hin geöffnetes Selbst ist, gibt hier ein kritisches Maß vor – und allenthalben erblicken wir eher das Scheitern. Da sind Menschen, die sich der Aufgabe, ein Selbst zu werden, gar nicht erst stellen, indem sie sich noch nicht einmal der Verzweiflung bewusst werden, sondern diese nach Möglichkeit nur betäuben. Oder da sind solche, die um ihre Verzweiflung zwar wissen, dann aber versuchen, „verzweifelt gerade kein Selbst zu sein“ – etwa indem sie, wie HEIDEGGER sagen würde, dem „Man“ verfallen, selbst nur Funktionen des Zeitgeistes sind und sein wollen oder auch sich ein Idol schaffen, das für sie die Stelle des Selbst vertritt: man „exportiert“ dann sozusagen das eigene Selbst auf das Idol und ist davon entlastet, an der eigenen Stelle, dort, wo man *nur selbst* ein Selbst sein könnte, eines zu sein oder sein zu wollen – womit man gerade aus Verzweiflung darauf verzichtet, ein *einzelner* zu sein und in diesem Sinne überhaupt geistig zu existieren. Und da sind drittens wiederum solche, die verzweifelt gerade ein Selbst zu sein versuchen, die sich ein Selbst ertrotzen

wollen, etwa indem sie sich selbst, unheilbar „romantisch“, eine phantastische Bedeutung geben, sich in den Vordergrund drängen oder partout auch dort individuell sein wollen, wo es nun eben *nicht* darauf ankäme, „nicht verwechselt“ zu werden; hier nämlich wird überspielt, dass in allem Selbstverhältnis notwendig ein Verhältnis auf das andere Selbst liegt, das nicht einfach der Claqueur, der Zuschauer egomaner „Selbstverwirklichung“ (man darf hier etwa an Max STIRNER, den Philosophen der verzweifelten Egoität, denken), sondern ein ursprüngliches Gegenüber ist. In allen diesen Fällen ist Verzweiflung Form des entfremdeten oder verlorenen, des nicht zu seiner Bestimmung, der wahrhaft geistigen Existenz, gelangten Selbst.

Für die Erweckung aus der Verzweiflung, den Ruf in die eigentliche geistige Existenz ist es nach KIERKEGAARD dann entscheidend, überhaupt erst auf sie aufmerksam zu werden, also zunächst etwa zu registrieren, dass die allermeisten Lebensformen, auch die normalsten, Gestalten der Verzweiflung, wenn nicht gar der potenzierten Verzweiflung, also des verzweifelten Versuchs, Verzweiflung zu überwinden, sind. KIERKEGAARD liefert mit seiner in der *Krankheit zum Tode* entwickelten Phänomenologie der Verzweiflung eine Ideologiekritik und Entlarvung der Herrschaft der „*miseria hominis*“ mitten im so genannten „normalen Leben“. Seine eigene Lösung und positive Antwort ist in letzter Instanz die religiöse: So wie die Steigerung der Verzweiflung den Anderen aus dem Blick verliert und sich am Ende auch gegen die Urbeziehung der menschlichen Selbstfindung – die Beziehung auf Gott – wendet, so kann auch das Durchbrechen des Banns der Verzweiflung, kann der Gewinn eines freien und geistigen Selbsts nur von Gott her geschenkt, nur vor Gott (*coram Deo*) gelebt, nur aus der Ewigkeit kommend sein. Die Weise, ein Selbst zu sein, die einem endlichen Wesen einzig offensteht, ist nach KIERKEGAARD alleine der Glaube: ein Glaube, in welchem sich das Selbst „im Verhalten zu sich selbst,

und indem es es selbst sein will, durchsichtig auf die Macht gründet, die es setzte“²⁹.

KIERKEGAARDS Analysen sind für uns auch deshalb von Bedeutung, weil sie anzeigen können, daß gerade auch im Verfehlen der Menschenwürde und des durch sie intendierten humanen Niveaus eine Dynamik liegt, die womöglich nicht einfach durch den moralischen Appell zu bremsen ist. Wenn SOKRATES davon gesprochen hat, daß niemand freiwillig das Gegenteil des Guten tut – ein Satz, den KIERKEGAARD freilich in bestimmtem Sinne, nämlich im Blick auf die Abgründe menschlichen Wollenskönnens, bestritten hat –, so gilt in gewissem Sinne auch hier, dass niemand „freiwillig“ etwas anderes als ein Selbst, nämlich verzweifelt ist; er ist es nur auf verzweifelte Weise. Entsprechend lebt im Ernst niemand freiwillig auf einem Niveau, das außerhalb wahrer Würde liegt – auch, wenn es eine Täuschung darüber geben kann, worin sie besteht. Keine Täuschung gibt es indes für den, der den Unterschied würdewahrenden Handelns auf ihn und eines Handelns, das dies nicht ist, an sich erfährt. Der Unterschied zwischen elementarem Anerkanntsein und einem bloßen Zurkenntnisgenommen- oder Traktiertsein ist aus sich selbst heraus evident. Eben darin liegt auch der Grund, dass es bei allen historischen Konfusionen im Gang der Geschichte, auch bei aller Trivialisierung in ihrem Gebrauch ein eigentliches Zurück hinter die europäische Grundidee der Menschenwürde nicht geben kann. Eine andere Frage besteht darin, wie dem einzelnen (also KIERKEGAARDS Adressaten) ein Leben aus Würde tatsächlich eröffnet, ja in eine habituell geübte Tugend verwandelt werden kann. KIERKEGAARD selbst denkt, wie wir gehört haben, zuerst an den Glauben als das Medium der Transparentmachung unserer Lebenswirklichkeiten auf ihren absoluten Grund hin, jenen Grund also, von dem nach christlicher Lehre jeder einzelne sein Selbst und seine Würde empfängt. Unabhängig von dieser Antwort muss es freilich auch darum gehen, Würde „erfahrbar“ zu machen: in den

menschlichen Verhältnissen als solchen und in allen ihren Dimensionen: ästhetisch, juristisch, ethisch, auf dem Felde von Politik, Erziehung und Wissenschaft. Damit ist auch nach den Institutionen gefragt, die eine jederzeit unmittelbar auf ihre Realisierung drängende europäische Idee nicht nur mit Leben zu füllen, sondern auch fasslich zu machen und zu tradieren vermögen. Es ist nach der Institutionalisierung der Lebensform „Anerkennung“, die doch ein beständiger Anspruch an jeden Beteiligten ist, gefragt. Dass dergleichen jederzeit möglich ist, auch dafür steht der Begriff, der wie kein anderer Kern und Ertrag der Geistesgeschichte Europas in sich befasst.

Referenzen:

- 1 CICERO, *De officiis* 1, 105 f
 - 2 SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium* 95, 33
 - 3 Nämlich bei THEOPHILOS von Antiochien (2. Hälfte des 2. Jhs.), *Ad Autolyicum* 2, 18, wo es wörtlich heißt: ἐν τῷ γὰρ εἰπεῖν τὸν θεόν: „Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τὴν ἡμετέραν“, πρῶτον μὴνύει τὸ ἄξιωμα τοῦ ἀνθρώπου.
 - 4 V. PÖSCHL zitiert in seiner wertvollen Studie *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, SB Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1989/3, Heidelberg 1989, 52 eine schöne Stelle bei S. PUFENDORF, *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem* 1, 7, 1: „in ipso hominis vocabulo iudicatur inesse aliqua dignatio ... non canis sum, sed aequae homo atque tu“.
 - 5 PÖSCHL erinnert a.a.O. 56 daran, dass „die früheste Verfassung, die ausdrücklich von der Würde der Person spricht, ... die irische Verfassung des Jahres 1937“ ist, damit übrigens ein ausdrücklich christlich bestimmter Verfassungstext.
 - 6 Cf. hier nur etwa NEUMANN U., *Die Tyrannei der Würde*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 84 (1998), S. 164 ff.; auch WETZ F. J., *Menschenwürde als Opium fürs Volk. Der Wertstatus von Embryonen*, in: KETTNER M. (Hrsg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. (2004), S. 221-248; WETZ F. J., *Die Würde der Menschen ist antastbar. Eine Provokation*, Klett-Cotta, Stuttgart (1998). In dem letztgenannten Titel versucht WETZ beispielsweise zu zeigen, dass der Begriff der „Menschenwürde auf einem weltanschaulich gebundenen Menschenbild fußt und somit keine tragfähige Grundlage für eine pluralistische Weltgemeinschaft bieten kann“ (S. 106). Abgesehen davon, dass hier die notwendige Unterscheidung zwischen Entstehungskontext und Geltungsgrund des Menschenwürdegedankens nicht getroffen wird, ist auch die Pointe dieses Gedankens grundlegend verkannt: Gerade, weil „Menschenwürde“ das freie Selbstverhältnis gegen die externe Etwasbestimmung schützt, ist sie die Bedingung dafür, dass ein bestimmtes Weltverhältnis, eine bestimmte Weltanschauung usw. eben nicht zur Grundlage
- für die Bestimmung des „Wertes“ eines Menschen wird. Das ist spätestens seit PICO klar, der in der *Oratio* die „Würde“ des Menschen gerade in seiner Nichtfestgelegtheit, seiner Möglichkeitsnatur erblickt hat. – Wie man übrigens weiß, hat Nietzsche die Idee der „Menschenwürde“ als „sozialistisches“ Nivellierungsinstrument und in diesem Sinne zugleich als ressentimentabhängig begriffen (cf. dazu auch PÖSCHL a.a.O., S. 55). Richtig gesehen ist hier immerhin, dass es eine *naturalistische* Begründung der Gleichheit unter den Menschen (die „von Natur“ vielmehr alle auch ungleich, z. B. Stärkere und Schwächere sind) nicht geben kann. Begründet werden kann sie indes aus der „gleichen Würde“ der menschlichen Natur, die eine Bestimmung auf eine dieser Würde entsprechende freiheitliche Selbstbestimmung hin enthält.
- 7 Zur Orientierung in dieser Frage bieten sich an: das Kapitel „Prinzip Menschenwürde“ in: HÖFFE O., *Medizin ohne Ethik?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (2002), S. 49-69; KETTNER M. (Hrsg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. (2004); KNOEPFFLER N., *Menschenwürde in der Bioethik*, Springer Verlag, Berlin u. a. (2004); SCHWEIDLER W., NEUMANN H. A., BRYSCHE E. (Hrsg.), *Menschenleben – Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*, Lit Verlag, Münster u. a. (2003).
 - 8 Und auch keinen so genannten „moralischen Status“, wie eine inzwischen leider verbreitete, schon sprachlogisch unangemessene, weil das ethische Problem verdinglichende Rede lautet.
 - 9 Cf. zu diesem Zusammenhang auch HOFFMANN T. S., *Würde versus Vernutzung des Menschen. Ein Einspruch aus philosophischer Sicht*, in: KÜHNHARDT L. (Hrsg.), *Biomedizin und Menschenwürde* (ZEI Discussion Paper C 97 2001), ZEI, Bonn (2001), S. 57-66.
 - 10 Für einen einführenden Überblick cf. HOFFMANN T. S., *Zur Aktualität Kants für die Bioethik*, *Synthesis Philosophica* (2005); 39: 151-163.
 - 11 KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 434 f
 - 12 KANT I., *Reflexionen zur Metaphysik aus dem Duisburgschen Nachlaß*, AA XVII, 646
 - 13 FICHTE J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796), § 6, Corollarium 2
 - 14 Das gilt dann nicht minder für andere „anerkenntnislogische“ Grundsätze, etwa in Beziehung auf das Gewissen, die Religionsübung oder die Wissenschaft und ihre Lehre, die jeweils nur als unbestimmte Allgemeine Gegenstände von Grundrechtsanerkennnissen sein können. Die Pointe der Lehre von freiheitlichen Grundrechten ist immer, dass ein indefinites Schutzgut als gleichwohl bestimmtes Schutzgut dem Recht durch das Recht vorausgesetzt wird.
 - 15 Und insofern dann allerdings aus der Natur des Freiheitswesens; cf. HEGEL G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 57 Anm.
 - 16 W. HOGREBE spricht für das „Programm“, „Mensch-zu-sein“ von einer „universalistischen Option“, die besagt: „Alle Wesen, die in das Programm Mensch hineingestellt sind, sind rechtsfähig im vollen Programmsinn. So verlieren sie ihren Rechts-Status vor allem auch da nicht, wo sie das Programm Mensch *nicht vollständig realisieren*, was ohnehin niemand kann, nicht nur das werdende Leben nicht, nicht [nur] der Komatöse nicht, sondern auch der Gesündeste nicht“ (cf. HOGREBE W., *The real Unknown. Ein Rückblick auf die Moraldebatte der letzten*

- Jahre, Palm und Enke, Erlangen/Jena (2002), S. 18 f).
- 17 Das schließt übrigens nicht aus, dass es von Seiten des Menschen nicht so etwas wie eine einseitige, „analoge Gerechtigkeit“ auch gegen Tiere, die rein rechtslogisch Objekte sind, geben kann. Wenn Gerechtigkeit nach der bekannten Formel ULPPIANS „der feste und beständige Wille ist, jedem sein Recht zuzuteilen“ (*constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi*, Inst. I, 1), so kann man in einem „rechtsanalogen“ Sinne auch Tieren „das Ihre“ belassen, also beispielsweise ohne zwingende Gründe ihre Lebensräume nicht antasten, ihre Artenvielfalt pflegen usw.; diese Art Gerechtigkeit spielt dann freilich mehr in den moralischen Bereich hinein, wie denn etwa KANT von *ethischen* „Pflichten in Ansehung von Tieren“ spricht, die jedoch genau besehen „Pflichten des Menschen gegen sich selbst“ sind; ein Tierquäler beispielsweise zeigt unmittelbar an, dass er Freude am Leiden anderer Kreaturen hat, was *eo ipso* bedeutet, dass hier, wie KANT sagt, „eine der Moralität im Verhältnis zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird“ (KANT, *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre* AA VI, 443, § 17). Ein verfassungsrechtliches „Staatsziel“ „Schutz der Tiere“ muss sich dagegen auf Grund prinzipieller vielfacher Unbestimmtheit im Bereich uneinlösbarer Versicherung verlieren. – Zu dieser Problematik cf. übrigens WOSCHNAK M., *Immanuel Kants Beitrag zur Tierschutzethik*, Zeitschrift für Rechtsphilosophie (2003); 2: 153-159.
 - 18 Cf. FICHTE J. G. a. a. O. § 11.
 - 19 Herrschaft ist entsprechend zwar zur Durchsetzung „objektiver“ Anerkennung, d. h. zur Realisierung einer Koexistenzordnung von Freiheitswesen unter empirischen Bedingungen und gegen subjektive Nichtanerkennung aus Vernunftgründen geboten, aber eben auch nur unter rechtsstaatlichen Kautelen, nicht als Selbstzweck legitim.
 - 20 „Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen“ (KANT I., *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, § 6, AA VI, 423).
 - 21 Diese Antwort auf die Kasuistik schließt nicht aus, dass im Einzelfall, der als wirklicher Einzelfall aber dann gerade schon nicht mehr als „Beispiel“ für eine Regelabweichung (also als indirekte Regel für eine solche Abweichung) tauglich ist, punktuelle Gewissensentscheidungen anders lauten als die eigentlich würdewahrenden Regeln, ohne darum selbst wiederum eine neue Regelquelle zu erschließen. KANT hat die „kasuistischen Fragen“ der *Tugendlehre* mit Bedacht unbeantwortet gelassen, also aus ihnen nicht die „Ausnahme“ von der Regel abgeleitet. Das bedeutet auch, dass echte Gewissensentscheidungen eigentlich nicht „rechtfertigbar“ sind, also die ausnahmslose Gültigkeit des Sitten- wie des Vernunftrechtsgesetzes gerade affirmieren und gänzlich dem einzelnen angehören.
 - 22 Zusammenfassend für den römischen Ausgangspunkt PÖSCHL a.a.O. 26: „*Dignitas* ist ... ein römischer Lebensbegriff, der im politischen Bereich beheimatet ist und eine starke moralische Färbung hat“. Sie ist dabei „keine unverrückbare Größe“, sondern kann „verteidigt, vermehrt, vermindert, verloren, wieder hergestellt werden“ (21).
 - 23 LEO DER GROSSE, *Sermo XII*, c. 1, zit. nach der Übersetzung von T. Steeger in der BKV Bd. 54, 42. Fast in wörtlichem Anschluss daran lesen wir noch bei Wilhelm von SAINT-THIERRY (1085/90-1148/49), dem Freund Bernhards von CLAIRVAUX: „O imago Dei, recognosce dignitatem tuam; refuleat in te auctoritas effigies“ (*In cantica canticorum* I, MPL 180, 494C).
 - 24 *Sermo XXVII*, c. 6, a.a.O. 121. In *Sermo IV*, c. 1 (a.a.O. 11) ist dann wiederum von der „unterschiedlosen Gleichheit und gemeinsamen Würde“ der Christen die Rede, die sie „in der Einheit des Glaubens und der Taufe genießen“.
 - 25 Es sei nochmals erinnert, dass nicht jede Art der „Verdinglichung“ des Menschen ethisch illegitim ist; sie ist vielmehr angesichts der Tatsache, dass der Mensch als endliches auch ein physisches Wesen ist, in vielerlei Hinsicht schlechterdings eine unausweichliche Implikation seines bestimmten, geistig-leiblichen Seins. Der Punkt ist indes, dass alle notwendig auch verdinglichenden Praxen (des Arztes, des Erziehers, des Statistikers usf., aber auch des Staates, der notwendig auch im Besitz einer physischen Gewalt über seine Bürger ist) in den Horizont einer vorgängigen Anerkennung des Daseins des Individuums als einer freiheitlichen Instanz, sprich als Würderefereuten eingebettet ist und sich daher solche Praxen nicht auf die faktische Widerrufung dieser Anerkennung beziehen können: Es ist ein reiner Sophismus, wenn beispielsweise behauptet wird, es drücke einen besonderen „Respekt“ vor menschlichen Embryonen aus, wenn man sie zu „therapeutischen“ Zwecken töte statt sie im Gefrierschrank zu lassen. Tatsächlich liegt in der Tötungshandlung ein Totalzugriff auf ein fremdes Dasein, das *in toto* zum Mittel für fremde Zwecke gemacht wird. Da der Angreifer seinerseits „davon lebt“, das Dasein zu besitzen (und es auch im Stadium der embryonalen Existenz besessen zu haben), kommt es hier nicht zur Reflexion des einen im anderen, wie sie der Anerkennungsgedanke fordert.
 - 26 Cf. dazu A. BUCKS „Einleitung“ zu seiner Edition von MANETTI G., *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, Meiner Verlag, Hamburg 1990, X-XIV.
 - 27 Zitiert nach BUCK A. a.a.O. XIII.
 - 28 KIERKEGAARD S., *Die Krankheit zum Tode*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Hermann GOTTSCHED, hrsg. von T. S. HOFFMANN, Marix Verlag, Wiesbaden (2005), S. 215.
 - 29 A.a.O., S. 216

Menschenwürde – in der Toteskultur

Helmut KOHLENBERGER

Zusammenfassung

Die Menschenwürde wurde im Kontext der theologisch gedeuteten Gottebenbildlichkeit gedacht, seit der Renaissance aber als Befähigung des Menschen zu Kunst und Wissenschaft, kraft derer er ein freies Wesen ist. Aus den im gesellschaftlichen Leben bekannten Amts-Würden wurde die Würde im Singular verstanden als Prozess der Vervollkommnung der Position des Menschen unter dem „Gesetz der Freiheit“, später die *région de l’humanité*. Der selbstreflexive Charakter dieses Prozesses führt zu einer immer stärkeren Anwendung der Wissenschaften auf „den Menschen“ selbst, bringt darum den Zustand des „Überwachens und Strafens“ in einem immer präziseren System mit sich. Die autonome Kunst vermag durchaus über die Lage der in den technisch-ökonomischen Prozess einbezogenen Lebenswelt des Menschen hinwegzutäuschen, hinwegzutrusten. Eine Atmosphäre der Ästhetisierung vieler Lebensbereiche hat indes Religion und Ethik in der Öffentlichkeit quasi tabuisiert und zuzeiten totalitäre Vernichtungsexzesse möglich gemacht. Heute sind die Schamgrenzen dieser Entwicklung vielfach überschritten – über den Menschen wird biopolitisch disponiert. Auswege gibt es nur aus Konsequenzen der radikalen biblischen Frage: Wo bist du?

Schlüsselwörter: Ästhetisierung, Autonomie, Biopolitik, Politik der Würde, Scham(losigkeit)

Abstract

The term “human dignity” was understood in the context of the theological interpretation of man as God’s image. Since the Renaissance, however, it is understood as an ability of the person to practice art and science by virtue of his or her being a free being. From the dignity of officials known in the social life the word dignity in the singular became understood as a process of the perfection of the position of the person by the “law of freedom”, later *région de l’humanité*. The self-reflexive character of this process leads to an even stronger application of the sciences to the “person”, therefore brings along the state of “Control and Punishment” in a more and more exact system. The autonomous art is definitely able to mislead about the position of the social environment included in the technical-economic process of the person. An atmosphere of the aesthetization of many areas of life has virtually put a taboo on religion and ethics in the general public and at times has made totalitarian destruction excesses possible. Today the boundaries of shame concerning this development are often crossed and the person is subject to biopolitical disposition. There are ways out only by consistent use of the radical biblical question: Where art thou?

Keywords: autonomy, biopolitics, estheticism, politics of dignity, shame(lessness)

Anschrift des Autors: Dr. Helmut KOHLENBERGER
Postfach 1655, D-83383 Freilassing
hvitko@t-online.de

Von Menschenwürde wird in letzter Zeit nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Diskussion um Sterbehilfe gesprochen – „menschenswürdiges Sterben“ wird gefordert. Nach dem 2. Weltkrieg wurde die Menschenwürde – in der UNO-Charta, im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland – deklariert. Es wurde damit entschieden zum Kolonialismus, zu den Massenvernichtungsexzessen in HITLER-Deutschland und anderswo Stellung genommen. Bei allen Unterschieden geht es jedes Mal um Menschen im technologisch-ökonomischen „Prozess“ – angesichts des Todes. Mit der Berufung auf Menschenwürde soll diesem ins Leere zu geraten drohenden Prozess der Prozess gemacht werden. Selbstredend stellt sich sofort die Frage, wie diese Berufung auf Menschenwürde sich von den seit der Revolution (insbesondere in Frankreich 1789) deklarierten Menschenrechten unterscheidet. Oft wird von der inhaltlichen Unbestimmtheit der Menschenwürdegarantie gesprochen. Zumeist kommen einschlägige Expertenüberlegungen zu diesem Thema nicht übers Zirkuläre hinaus, da die als allgemein, gleich und unveräußerlich geltende Menschenwürde und die Menschenrechte nicht an bestimmte Eigenschaften gebunden oder von außerhalb des Menschen her begründet werden. Die Menschenrechte sind in der Menschenwürde fundiert – diese wird in den Menschenrechten expliziert. Man hat vom Rechtspositivismus aus von einem Kern-Schale-Verhältnis gesprochen, das in der Würde und den Rechten lediglich Aspektunterschiede desselben Themas ausmacht¹. Indes begleitet diese Zirkularität, dieser Selbstbezug das Thema der Menschenwürde, Menschenrechte von Beginn – und deutet an, dass wir es mit einem Symptom der sich als „Autopoiesis“ und „Autonomie“ verstehenden Moderne zu tun haben.

Betrachten wir diesen Zusammenhang in drei Schritten.

1. Historischer Kontext der Rede von „Menschenwürde“.
2. Scham(losigkeit) – Intensivierung der Problematik der Menschenwürde.
3. „Ausblick“

1. Historischer Kontext der Rede von „Menschenwürde“

Kein Zweifel, die biblische Botschaft spricht „dem Menschen“ eine herausragende Stellung zwischen Gott und Tier zu. In diesem Sinne sehen Theologen mit Bezug auf Genesis 1, 26 f usw., Psalm 8 in der Rede von Menschenwürde die säkulare Ausdrucksform für einen „jüdisch-christlichen“ Impetus, der neben der Größe auch die Bedürftigkeit des Menschen, seine „sündhafte Fehlbarkeit“, von Christus her aber auch Anwaltschaft für Leidende und Bereitschaft zur Selbsthingabe einschließt². In der Septuaginta verlagert sich die im hebräischen Text betonte Herrschaft des Menschen über die Tiere im griechischen Text auf eine seinshafte Auffassung des Menschen im Blick auf Gottes Ewigkeit zur „Gottesebenbildlichkeit“³. Jedenfalls ist die Menschenwürde nicht einfachhin naturhaft gegeben. Es überrascht nicht, dass „der Mensch“ in der ontotheologischen Denkgeschichte historisch spät in Blick kommt – etwa bei Thomas von AQUIN und anderen, die des Menschen Gottesebenbildlichkeit betonen. Der entscheidende Punkt ist, dass das Zentrum des Menschen nicht im Menschen selbst – sondern in dem Status des Geschaffenseins liegt.

Im 15. Jahrhundert zeigt sich bei Nikolaus von KUES und anderen Denkern ein Perspektivenwechsel: In seinem Dialog „Idiota de mente“ erhält ein Philosophieprofessor von einem Löffelschnitzer Einführungsunterricht in die sich im Menschengestalt aus den Zahlen erschaffende Kunst⁴. In einer anderen Schrift (*De visione Dei*) leitet der Kusaner die Mönche von Tegernsee dazu an, in einem Tafelbild Christi, dessen Augen dem Betrachter folgen, das Sehen selbst, darin das Urbild von allem – und des Sehenden selbst – wahrzunehmen. Die sich hier zeigende Tendenz verstärkt und verbindet sich mit einem auszufern drohenden Wissensdrang, der Magie, Astrologie und andere Traditionen einschließt – zu der Vorstellung vom Menschen als Mikrokosmos, die

Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA 1487 vortragen wollte, die aber erst unter dem Titel *De hominis dignitate* postum erschien⁵. Darin wird der Mensch als ungemein verwandlungsfähiges Wesen gesehen. Er steht zwischen seinen Begierden und einer auf der „Jakobsleiter“ zu erreichenden Gottähnlichkeit in der *rerum divinarum inspectio*, die von den großen Meistern mystischer Lehren aller Religionen gelehrt und gelebt wurde und insbesondere in der *scientia numerandi* zu finden ist. Freiheit zu wählen und das Wissen um das Geheimnis der Zahlen machen des Menschen Würde aus. Nicht ganz zu Unrecht wird dieser Ansatz als „philosophisches Kunstprodukt“ gekennzeichnet⁶.

Die Ausgangsposition der „Menschenwürde“ in der sich zunehmend an der Mathematik orientierenden Wissenskultur bestimmt auch ihre Sicht in der allgemeinen Denk- wie in der Rechtsgeschichte. Bislang unterschieden *dignitates* bestimmte „gesellschaftliche“ Positionen, waren mit Ämtern verbunden, die „bekleidet“ wurden: Vorgänger und Nachfolger im Amt *pro una persona intelliguntur, quia dignitas non moritur*⁷. Die Menschenwürde indes wird nicht als etwas schon Gegebenes, sondern als ein Projekt verstanden – so jedenfalls kann man PUFENDORFS Rede von der *dignatio* als sozialpolitisches Projekt zur Subversion der bislang unter dem Plural *dignitates* gefassten Standes- und Amtsprivilegien verstehen⁸. Der Plural der *dignitates* wird zum Singular – parallel zu den Freiheitsrechten im Mittelalter (z. B. Magna Charta 1215), die sich zu einer als Autonomie verstandenen „Freiheit“ steigern.

Bekannt dafür ist KANT – der Würde als den inneren Wert des Menschen sieht, der keinen Preis hat – und dem Tauschwertesystem als „Zweck an sich selbst“ entzogen ist. Der Referenzrahmen des Status des Menschen ist jedenfalls deutlich – der von Interessen geleitete ökonomisch-technologische Prozess angewandter sozialer Physik⁹, der grundsätzlich alle traditionellen Gliederungen, in denen Menschen sich bewegen, tendenziell zu Organisationsstrategien neutralisiert. Dies

zeigt sich in einer bezeichnenden Formulierungsänderung in der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*: In der Fassung von 1789 war zur Kennzeichnung der Stellung des Menschen noch von *dignités* die Rede, in der Fassung vom 23. 06. 1793 werden diese zu *emplois*. Von der Arbeiterschaft, der Arbeiterbewegung, in der die gesellschaftlichen Veränderungen zuerst erfahren und begriffen werden, wird bald die Forderung nach „menschewürdigem Dasein“ erhoben¹⁰. NIETZSCHE hat dafür nur die sarkastische Bemerkung übrig, diese Forderung täusche darüber hinweg, dass „Sklavenarbeit sehr wenig Arbeit im Verhältnis zu der des „Arbeiters“ ist. Man protestiert im Namen der „Menschenwürde“: Das ist aber, schlichter ausgedrückt, jene liebe Eitelkeit, welche das Nicht-gleich-gestellt-sein, das Öffentlich-niedriger-geschätzt-Werden als das härteste Los empfindet“¹¹.

Der in der Autonomie und der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen bei KANT deutliche Charakter der Selbstreferentialität, der von NIETZSCHE mit der Eitelkeit angesprochen wird, kennzeichnet die Rede von Menschenwürde ebenso wie der Kontext des gesellschaftlichen „Prozesses“. Die Menschenwürde wird mehr oder weniger ausdrücklich ohne Religion, Gottesbezug und (lokale, regionale) Tradition gesehen – und im revolutionären Prozeß zur „allgemeinen“ Erklärung der Menschenrechte. Diese müssen dem Prozeß abgerungen werden, dem „der Mensch“ ausgeliefert ist.

Scheinbar gegenläufig verlaufen zwei Entwicklungen: Einerseits werden die Rechte im Verfassungskonstitutionsprozess gesetzt, andererseits werden die Menschen einem rigiden „Überwachen und Strafen“¹² unterworfen, das durchaus in Konzepten der Tradition aber mit spezifisch szientifischer Präzision durchgeführt wird. Deutlich wird dies bereits bei HOBBS, der den Staat als methodisch konzipiertes (natur)wissenschaftliches Experiment auffasst. Von diesem gilt der bekannte Satz *auctoritas non veritas facit legem*. Das traditionell Sollen und Sein umfassende Naturrecht wird in der

empirisch-analytischen Staatskonstruktion zum sich selbst begründenden Vernunftrecht¹³, das die im Mittelalter ausgebildete Jurisdiktion in getrennte Bereiche (Gesetzgebung, Rechtsprechung) transformiert¹⁴. Dieses Verfahren geht, wie es später bei KAFKA illustriert wird, ins Urteil über. Es scheint, dass in diesem Verfahren die Tradition des Rechts im Zeichen der Autonomie (vielfach durchaus mit Rechtfertigungen, die dem Motivhorizont der Gerechtigkeit entnommen sind) abgeschafft und verurteilt werden soll – wie dies in Verurteilung und Exekution an der Person König LUDWIGS XVI. exemplarisch, im terreur großflächig organisiert geschah.

Am Ende des 19. Jahrhunderts legte Emile DURKHEIM, ausgehend von der Soziologie der Arbeitsteilung und der strukturellen Differenzierung der modernen Gesellschaft, den Gedanken nahe, dass die Moderne ihre eigene Religion, die *religion de l'humanité*, begründet habe¹⁵, in deren Zentrum „der Mensch“ stehe. Ein ethisches Minimum an Gemeinsamkeit soll das Funktionieren der Gesellschaft garantieren. Der Mensch als Person ist heilig – er ist zugleich Gott und Gläubiger dieser Religion. Der Höhepunkt der Deklaration des Selbstbezuges der Modernisierung ist damit erreicht. (DURKHEIM war auch Autor einer bahnbrechenden Studie zum Selbstmord.) Die dieser Religion entsprechende Moralität zeigt, dass die Moderne dem „Gesetz der Freiheit“ unterworfen ist, das SARTRE als Verurteilung zur Freiheit charakterisierte. Darin zeigt sich die Widersprüchlichkeit der gesamten Entwicklung – einerseits eine oft bis ins Extreme, Schamlose gehende Liberalisierung des Verhaltens, andererseits zunehmend rigide Regulierung von bislang rechtsfreien Räumen der Lebenswelt. Was nicht immer gesagt wird – dass mit dem Gesetz der Freiheit die immer engmaschiger werdende Verwissenschaftlichung der Gesellschaft, der Lebenswelt gemeint ist – eine geheime Hetero-Autonomie, die nur gelegentlich unter verschiedenen Titeln „auftaucht“ – als das Invisible College des 17. Jahrhunderts in England, als die *invisible hand* der Ökonomie, als HEGELS „List der Vernunft“, *veil*

of ignorance im Urzustand der Rechtsordnung (bei RAWLS), als gängiger Manipulations- und Verschwörungsverdacht bis heute.

DURKHEIMS Thesen verstehen sich im Kontext der Eiffelturm-Euphorie vor dem ersten Weltkrieg, der Anwendung von Wissenschaft auf alle Gebiete des Lebens, nicht zuletzt in der Psychologie und Biologie auf den Menschen selbst. Noch konnte die erst im 20. Jahrhundert in der Eugenik, Euthanasie in ihren Exzessen sichtbar werdende „Biopolitik“ gefeiert werden.

Was nicht bedacht wurde – dass mit der Rationalisierung immer weiterer Lebensbereiche die Zerreißung jeder atmosphärischen Gemeinsamkeit, Verbindlichkeit bis zur programmatischen Abrichtung des Menschen selbst zur Tagesordnung der Politik wurde¹⁶. Als NIETZSCHE des Menschen Würde darin sah, dass er „Mittel des Genius“ sei, kündigte sich bereits der Zusammenbruch des von DURKHEIM beschworenen ethischen Konsenses an. Der „Genius“ führt uns zurück in das Florentiner 15. Jahrhundert, in dem der neue Mensch autonomer Menschenwürde aus Kunst und Wissenschaft „wiedergeboren“ wurde. Seither hat die „Kunstreligion“ vom Barock bis zur Avantgarde den technisch-ökonomischen Prozess verschleiern begleitet und in Zeiten allgemeiner Ästhetisierung sich zum politischen „Gesamtkunstwerk“ STALIN und HITLER gesteigert. Mit der immer stärker sich durchsetzenden Freisetzung der „absoluten Kunst“ ist das Unbewusste zum Phänomen in Politik und Werbung geworden und hat jede Tradition, Ethik ins nicht selten zum Kitsch geratende Ästhetische (der „Postmoderne“) aufgesaugt und so den kalten technisch-ökonomischen Prozess ausgeblendet. Der Schutzraum der Scham wurde überschritten und das von der Scham Geschützte dem politischen Raum zugespielt.

Scham(losigkeit) – Intensivierung der Problematik der Menschenwürde

Es ist oft bemerkt worden, dass FREUD der Scham keine besondere Aufmerksamkeit

schenkte. Gelegentliche Erwähnungen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass er das Phänomen der Scham aufgrund seiner kartesischen Sicht gar nicht in Blick bekommen konnte. Als Mensch der „anständigen Zeit“ war er sich des ganzen Ausmaßes des Zusammenbruches der bislang in Europa geltenden Kultur, einer neuen Qualität von Scham und Schamlosigkeit vielleicht nicht bewusst. Er war gefangen in der engführenden Atmosphäre der *honte* im Sinne des DESCARTES, der als *amour de soi* verstandenen Traurigkeit beschämt worden zu sein – die ihn zur starken Betonung des primären Narzissmus geführt haben mag. Ausgehend von der strafenden Strenge des (Über-)Ich betont er Schuldgefühle. Nur wenige Autoren, von NIETZSCHE¹⁷ ausgehend SCHELER zum Beispiel, haben das Phänomen in seiner grundlegenden Bedeutung in der Zeit der Weltkriege gesehen, ehe es in Politik und Alltag unübersehbar geworden war – wenn man denn sehen wollte und konnte¹⁸. In der Scham zeigt sich der einzelne Mensch als Individuum und als Geschlecht. Sie wird zur „Körper“ und Geist verbindenden Stärke, zur sammelnden Kraft gegenüber den auseinandertretenden Triebregungen, lässt die Einheit der Person als „Lebenseinheit“ erfahren und wird damit zur Wegbereiterin „zu uns selbst“, die es zu „Verdrängungen“ erst gar nicht kommen lässt. Als Schutzraum des Individuums, der davor bewahrt, sich zu verlieren, meldet sie sich in der Angst, wird aber zur Kraft, aus der gelingende Selbstachtung ebenso wie liebevolle Zuwendung erstehen¹⁹. SCHELERS ausführliche Thematisierung greift der verhängnisvollen gesellschaftlichen Entwicklung voraus – zeigt, wo Ansatzpunkte für Zukunft liegen könnten.

Mit den Weltkriegen kam die Zeit der displaced persons, der „vaterlosen Gesellschaft“ (wie Paul FEDERN 1918 nach der Abdankung des Kaisers in Wien formulierte), in der der technisch-ökonomische Prozess sich in den totalitären Systemen geradezu automatisierte. Ungeahnte Konsequenzen aus der modernen

Entwicklung der Staaten und der Wissenschaften zeigten sich. Es hat nicht an intellektueller Wachsamkeit gefehlt. Die massenpsychologischen Studien, viele bahnbrechende literarische Werke, die sich ausbildende Phänomenologie zeugen davon. Im Prozess KAFKAS wird gezeigt, wie „der allgemeine Druck der Angst, der Schwäche, der Selbstmissachtung“ zu einem Verfahren wird, das „allmählich ins Urteil“ übergeht²⁰. Der Roman endet mit den bekannten Sätzen „Wo war der Richter, den er nie gesehen hatte? Wo war das hohe Gericht, bis zu dem er nie gekommen war?“ Erschlagen wurde der „Angeklagte“ wie ein Hund, „es war als sollte die Scham ihn überleben“. Das Leben wird zum „Kampf ums Dasein“, der Mensch reduziert auf die bloße Existenz, wie dies HEIDEGGER in „Sein und Zeit“ (1927) in der Sprache des Expressionismus ausführte. Die politische Wirklichkeit stellte das von Autoren Geahnte in den Schatten der Geschichte.

In den totalitären Systemen wurde die europäische religiöse Tradition und Ethik ignoriert, die Rechtsordnung außer Kraft gesetzt, die wissenschaftliche Utopie mit unterschiedlichem (rassistischem oder universalistischem Programm) durchzusetzen versucht, der Mensch aufs nackte Leben reduziert²¹. Im totalitären Ausnahmezustand ist das Leben direkt der souveränen Macht des Todes unterworfen, Mord und Tötung – Verbrechen, Politik und Wissenschaftsexperiment werden ununterscheidbar.

Unter den vielen Versuchen, das, was im Blick auf den Menschen, seine Würde und Rechte geschehen ist, in Worte zu fassen, möchte ich an Überlegungen von Agnes HELLER anschließen, die wohl im Kontext von Hannah ARENDTS Wort von der „Banalität des Bösen“ zu verstehen sind. Sie zeigt auf, dass das Gewissen ausgelöscht wird, wenn Empörung gegen die (als ungerecht erfahrene) äußere Autorität zu rationalisierter innerer Autorität wird und diese, zu einer Gegenautorität mit gesellschaftlicher Kraft geworden, quasi automatisch zuschlägt²². Im extremen Fall der Vernichtungslager wird die Auslöschung

des Gewissens zur Freisetzung der Schamlosigkeit schlechthin. Die Opfer werden zu Nicht-Menschen, oft auch zu Objekten direkter Verachtungsprozeduren gemacht. Oft wurden Situationen der Demütigung nicht entsprechend erlebt. Primo LEVI berichtet, dass innerhalb weniger Wochen das Unbehagen abnahm, ... die Gewöhnung trat auf den Plan (wenn auch nicht bei allen!), was eine barmherzige Ausdrucksweise dafür ist, dass die Verwandlung von Menschen in Tiere ein gutes Stück vorangekommen ist²³.

Dass die Geschichte nach 1945 nicht frei von lauernden und offensichtlichen Gefahren der Totalisierung, damit der Menschenwürdemissachtung ist, dürfte bekannt sein. Diese sind umso größer, je mehr die Gebundenheit der Lebenswelt an den medial vermittelten technisch-ökonomischen Prozess vergessen ist und oft im wahrsten Sinne des Wortes sprach- und schamlos macht. Hier nur die Erinnerung an den Medienalltag, in dem der Schaulust wegen bedingungslos die Würde von Schock- und Todesopfern verletzt wird, wo der prämiert wird, der Schamgrenzen elegant in der Selbstdarstellung zu überschreiten versteht und die Eigendimension des Menschen im Schauprozess und totalisierten Spiel der (Spaß-)Gesellschaft zu versinken droht²⁴. Im Sog derselben Faszination des Technisch-Ökonomischen liegt die Apparatedizin, in der Leben und Tod Politik werden und die vielfach einen rechtsfreien Raum ärztlicher Praxis eröffnet hat. „Das nackte Leben ist ein Produkt der Maschine und nicht etwas, das vor ihr existiert, so wie das Recht keinerlei Gerichtshof in der Natur oder in einem göttlichen Verstand hat“ resümiert Giorgio AGAMBEN unseren Zustand in der biopolitischen Maschine²⁵. Es gilt, „einen Raum für menschliches Handeln zu eröffnen“²⁶. Dies setzt voraus, dass wir aus der Utopie (einer rein technisch-ökonomisch durchorganisierten Gesellschaft) ins Leben zurückkehren, aus der Bildschirmsuggestion heraustreten und uns der beschämenden Frage „Adam, wo bist du?“ stellen.

„Ausblick“

Die Frage nach dem Wo inmitten der Medienutopie ist wörtlich zu nehmen. Sie richtet sich an unsere leib-seelische Existenz, sie berührt die von SCHELER berührte Schamgrenze, die unser Leben umgibt, Selbstachtung und Liebe zulässt. Sartre hatte in *L'être et le néant* das Problem markant mit dem (im Extremfall medusahaft versteinernen) Blick bezeichnet, dem jeder ausgesetzt ist. Scham erfasst die ganze Existenz, ich werde zum Anderen des anderen, bin im Innersten in meinem Spiegelbild „entfremdet“. Diese phänomenologische Sicht der modernen Existenz kann durch „typische“ Merkmale bezeichnet werden. Dazu gehören der von DARWIN festgestellte tiefe Wunsch, sich zu verstecken („Wo bist du?“), ein allgemeines Unbehagen, das in Zorn ausbrechen kann, und das tiefsitzende Gefühl wertlos zu sein. Letztendlich unterbricht die Scham die laufende Aktivität, lenkt auf sich selbst in einem Kurzschluss zurück, der das Subjekt zum Objekt seiner selbst werden lässt²⁷. Neuerdings wurde von „Schamangst“ gesprochen, die den verletzlichen Grenzbereich, „der sich zwischen der eigenen Person und der Umwelt, zwischen dem Ich und dem Du befindet“, berührt²⁸.

Keine Frage, Gesehenwerden und Sehen ist der entscheidende Ausgangspunkt für die Fragen der Menschenwürde. Auf die Art des Sehens kommt es an. Was heißt es, „Menschen als Menschen“ zu sehen?²⁹ Für Avishai MARGALIT heißt dies, „die Zeichen der menschlichen Psyche deuten zu können“. Wer nur die körperliche Erscheinung wahrnimmt, ist menschenblind. Menschenblind ist auch der, der zwar für das Seelenleben empfänglich ist, dem dieses aber eher durch Denken als durch Wahrnehmung zugänglich ist – das heißt, der im „Kartesianismus“ steckt. Es erübrigt sich auszuführen, dass unmenschliches Behandeln, das mit Menschen umgeht als wären sie Objekte, Tiere, Untermenschen, Maschinen, Dämonen oder Götter, von dieser Blindheit geschlagen ist.

Die Infragestellung des Selbst im Angesicht des Anderen ist vor allem der Ausgangspunkt von Emmanuel LEVINAS' Denken: Nicht um „den Menschen“ als solchen geht es, sondern um den Anderen. Der Sinn der Welt, die Freiheit gehen vom Anderen aus. Nicht im Zu-sich-Kommen, im Aus-sich-Heraustreten zeigt sich das Menschliche. „Der Empfang des Anderen, der Anfang des sittlichen Bewusstseins ist es, der meine Freiheit in Frage stellt... in der Scham entdeckt die Freiheit ihren mörderischen Charakter, der in ihrer Ausübung selbst liegt... indem sich die Freiheit im Bewusstsein der Scham *entdeckt, verbirgt* sie sich in der Scham selbst... der Andere... ruft meine Scham hervor und ist gegenwärtig als der, der mich beherrscht... Und wenn der Andere mich einsetzen, wenn er meine an sich selbst willkürliche Freiheit einsetzen kann, so deswegen, weil ich selbst mich ausschließlich als den Anderen des Anderen zu empfinden vermag“³⁰. Die SARTRE'sche Position ist hier radikalisiert aufgehoben: Ist die Freiheit des Menschen bei SARTRE durch die Freiheit des anderen bedroht, so zeigt LEVINAS, dass Freiheit nicht Willkür ist, die bis zum Mord gehen kann, sondern gerechtfertigt werden muss. „Das „Du wirst keinen Mord begehen“, das das Antlitz vorzeichnet, in dem der Andere sich ereignet, unterwirft meine Freiheit dem Urteil... Nur in der Moral stellt sich die Freiheit in Frage“³¹.

Unsere Situation: Sehen, das nur sich selbst sieht – wie im „Renaissance“-Perspektivismus, der die Ästhetisierung aller Lebensverhältnisse, verstärkt im Medienzeitalter beherrscht und „alles“ auf kognitiven Nachvollzug (nach dem Muster einer anonymisierten Laborsituation) abstellt. Der in seinem „Bild“ eingeschlossene Mensch, dem ausgeliefert, der den Spiegel in seiner Gewalt hat.

Das Programm der Heiligkeit des Lebens dürfte nicht aus diesem Selbstbezug herausführen³² – wie die Geschichte der Autonomie in der biopolitischen Umsetzung, in der Reduktion der Politik auf das Leben, gezeigt hat. Erfahrungen der „Selbsttranszendenz“³³

könnten hilfreiche Hinweis in die Richtung geben, die SCHELER andeutete, und zu einer angemessenen Sprache in der Leib-Seele/Körper-Geist-Problematik beitragen.

Der Mensch bewohnt den Abgrund, vor dessen Faszination ihn nur das zum Recht führende Wort rettet³⁴. Dieses ergeht im Anruf „Wo bist du?“

Referenzen:

- 1 STEPANIANS M., *Gleiche Würde, gleiche Rechte*, in: STOECKER R. (Hrsg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff* (Schriftenreihe der Wittgensteingesellschaft 32), övb&htp, Wien (o. J.), S. 81-101. STEPANIANS plädiert für die funktionale Einheit von Menschenwürde und Menschenrechten – die Menschenwürde ist ein Wert, der zu einer grundsätzlichen Schutzgarantie und zu aspektdifferenten Menschenrechten führt.
- 2 BALDERMANN I. u. a. (Hrsg.), *Menschenwürde* (= Jahrbuch für biblische Theologie, 15), Neukirchen-Vluyn 2001, S. V ff
- 3 GROSS W., Gen.1,26.27;9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: *Menschenwürde*, aaO, S. 11-38
- 4 DE CUSA N., *Idiota de mente*, Philosophische Bibliothek 432, Hamburg (1995)
- 5 Vgl. VOLPI F., *Art. Pico della Mirandola*, in: VOLPI F. (Hrsg.), *Großes Werklexikon der Philosophie Bd. 2*, Kröner Verlag, Stuttgart (1999), S. 1162 ff.
- 6 STEPANIANS M. (aaO Ref. 1, S. 83), der unter diese Kategorie auch Kants Begriff einreihet.
- 7 Zit. bei KONDYLIS P., *Art. Würde*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 7*, Klett-Cotta, Stuttgart (1992), S. 637-677, 653.
- 8 Vgl. LUHMANN N. mit Verweis auf PUFENDORF S., *De jure naturae et gentium libri octo 3.II.1*, in: PUFENDORF S., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main (1997), Anm. 210.
- 9 MARKOW W., SOBOLU A., 1789. *Die große Revolution der Franzosen*, Akademie-Verlag, Berlin (1973), S. 236
- 10 So bspw. bei LASSALLE F., *Das Arbeiterprogramm, Gesammelte Reden und Schriften*, hrsg. v. Eduard BERNSTEIN, Bd. 2, Paul Cassirer Verlag, Berlin (1919), S. 173 f.
- 11 NIETZSCHE F., *Menschliches, Allzumenschliches. Erster Band*, in: SCHLECHTA K. (Hrsg.), *Werke Bd. I* (6. Auflage), Hanser Verlag, München (1969), S. 674
- 12 FOUCAULT M., *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main (1976)
- 13 Zum Kontext des modernen Auseinandersetzens von Sollen und Sein vgl. BRAGUE R., *Zur Vorgeschichte der Unterscheidung von Sein und Sollen*, in: BUCHHEIM T. u. a. (Hrsg.), *Die Normativität des Wirklichen. Festschr. R. Spaemann*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart (2002), S. 21-35. BRAGUE zeigt, dass bis zur Moderne das mit dem Sein verbunden gedachte Sollen „als irgendwie höher“ gilt, erst in der Moderne „Fakten“ in den Blick treten.
- 14 Vgl. LUHMANN N., aaO Ref. 8, S. 975 f.
- 15 Vgl. JOAS H., *Der Glaube an die Menschenwürde als Religion der Moderne?*, in: JOAS H., *Braucht der Mensch Religion?*,

- Herder, Freiburg im Breisgau (2004), S. 151 ff.
- 16 Nicht in der hoh(1)en Kunstreligion – vielmehr in der totalitären Praxis von Menschenverachtung liegt das von NIETZSCHE gefeierte „Dionysische“ – „das Einheitsgefühl der Notwendigkeit des Schaffens und Vernichtens“ (vgl. NIETZSCHE, *Werke* aaO, Bd. 3, S. 383).
- 17 NIETZSCHE wusste um „die Tiefe in der Scham“, vgl. *Werke* 2, 603
- 18 SCHELER M., *Über Scham und Schamgefühl* (1913), in: SCHELER M., *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1 (Gesammelte Werke 10, 2. Auflage, Francke Verlag, Bern (1957), 67-154.
- 19 AaO, S. 81 ff, 113 ff
- 20 Vgl. die Ausführungen bei WÜRMSER L., *Identität, Scham und Schuld*, in: KÜHN R. u. a. (Hrsg.), *Scham – ein menschliches Gefühl*, Westdeutscher Verlag, Opladen (1997), S. 11 ff.
- 21 Vgl. AGAMBen G., *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main (2002), S. 135 ff. Im Anschluss an H. ARENDT wird der Zusammenhang der Menschenrechte und des Nationalstaates gezeigt, der in der Geburt als Quelle des Rechtes besteht. Mit den Flüchtlingsströmen seit den Weltkriegen kommt der Nationalstaat in eine entscheidende Krise, von der die totalitäre Ausrottungspolitik ebenso zeugt wie das weltumspannende humanistische Engagement.
- 22 HELLER A., *The Power of Shame. A Rational Perspective*, Routledge & Kegan Paul, London (1985), S. 52 ff. Sie zeigt den verderblichen Kurzschluss, in den ein ultimativer Wert führen kann, dessen Absolutsetzung für den Zwangscharakter in der Operationalisierung blind macht.
- 23 LEVI P., *Die Untergegangenen und die Geretteten*, 1 Hanser, München – Wien (1990), S. 113, zit. bei STOECKER R., *Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung*, in: STOECKER R. (Hrsg.), *Menschenwürde*, S.133- 151, 138, s. Ref. 1.
- 24 Vgl. HILGERS M., *Die Infrarote Schamlosigkeit. Exhibitionismus, Voyeurismus und die elektronischen Medien*, in: KÜHN R., RAUB M., TITZE M. (Hrsg.), *Scham – ein menschliches Gefühl*, Westdeutscher Verlag, Opladen (1997), S. 87 ff.
- AGAMBen G., *Profanierungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main (2005). (A. nimmt W. BENJAMIN'S Wort „Ausstellungswert“ auf, den jemand oder etwas in der Medienpräsentation bekommt und der suggeriert, er wäre bereits die ganze Erfahrung.)
- 25 AGAMBen G., *Ausnahmezustand*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main (2004), S. 103
- 26 AGAMBen G., aaO Ref. 25, S. 103 f. A. versucht den Weg von der „Entzauberung“ der Maschinenprogrammierung zu „Brauch und menschlicher Praxis“ über die „reine“ Sprache (im Sinne von W. BENJAMIN) anzudeuten.
- 27 LEWIS M., *Shame – The Exposed Self* (1992), dt. *Scham. Annäherung an ein Tabu*, Kabel Verlag, Hamburg (1993), S. 47 ff, 52 ff
- 28 JACOBY M., *Das Schamgefühl als Grenzgefühl*, in: KÜHN R., aaO. Ref. 24, S. 145-168
- 29 MARGALIT A., *Politik der Würde*, A. Fest Verlag, Berlin (1997), S. 118 ff
- 30 LÉVINAS E., *Totalité et infini* (1980), dt. *Totalität und Unendlichkeit*, Alber Verlag, Freiburg im Breisgau (1987), S. 115 f
- 31 Ebd. S. 441
- 32 Man hat darin die Müdigkeit des Abendlandes, das das Heilige verloren hat, gesehen (vgl. BENJAMIN W., *Zur Kritik der Gewalt*, in: BENJAMIN W., *Gesammelte Schriften Bd. II/1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main (1980), S. 202 und ihm das Göttliche gegenübergestellt.
- 33 JOAS H., *Braucht der Mensch Religion?*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau (2004), S. 138 ff
- 34 LEGENDRE P., *Die Fabrikation des abendländischen Menschen*, Turia & Kant, Wien (1999)

IVF: Ohne Erlaubnis des Vaters keine Schwangerschaft

Kind werden ohne Eltern? Mutter werden ohne Vater? Die Methode der künstlichen Befruchtung treibt auf rechtlicher Ebene immer eigenartigere Blüten. Das jüngste Beispiel: Eine junge Britin wollte einen ihrer tiefgefrorenen Embryo eingepflanzt bekommen – gegen den Willen ihres Ex-Partners. Damit ist sie jedoch vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg gescheitert. Das Gericht wies die Beschwerde der 34-jährigen gegen die britischen Behörden ab. Die Britin, die nach einer Entfernung der Eierstöcke unfruchtbar geworden war, wollte ein Recht auf Mutterschaft geltend machen. Ihr Ex-Partner hatte 2001, als die Frau an Eierstockkrebs erkrankte, der in vitro-Befruchtung zugestimmt. Damals wurden sechs Embryonen tief gefroren. In der Zwischenzeit zog der Mann seine Einwilligung zurück. Die britischen Behörden weigerten sich deshalb, der Frau zu einer Schwangerschaft zu verhelfen. Dies sei kein Verstoß gegen die Grundrechte auf Schutz der Familie und des Lebens, urteilte nun der Europäische Gerichtshof am 7. März 2006. Das Urteil ist noch nicht rechtskräftig: Beide Seiten können innerhalb von drei Monaten eine Überprüfung durch die Große Kammer beantragen. Der Gerichtshof forderte London auf, die tiefgefrorenen Embryonen bis dahin aufzuheben. Die Straßburger Richter betonten, dass auch zahlreiche andere europäische Staaten dem Mann bis zur Einpflanzung die Zurückziehung seines Einverständnisses erlauben.

taz, 8. März 2006

Pränataldiagnostik: Spätabtreibung von Behinderten soll eingeschränkt werden

Behinderte Embryonen sollten künftig nicht mehr straffrei abgetrieben werden dürfen. „Das wäre ein wichtiges Signal“, so die Präsidentin der Katholischen Aktion Österreich, Luitgard DERSCHMIDT

in der Tageszeitung „Die Presse“. DERSCHMIDT fordert eine Novellierung des bestehenden Gesetzes. Seit Jahren stelle sie in Österreich einen Trend fest, dass „man Behindertes wieder eher ausmerzen will.“ In Österreich gäbe es jährlich laut Schätzungen 30.000 bis 50.000 Abtreibungen. Im Gegensatz zu Deutschland werden keine anonymen Statistiken geführt, es fehlen auch Datenerhebungen über die Gründe von Abtreibung. Bei drei Prozent der jährlich 72.000 Geburten werden Geburts- oder genetische Schäden festgestellt. Seit 1975 können Frauen laut Strafgesetz im Fall einer schweren geistigen oder körperlichen Behinderung des Kindes bis zum 9. Monat abtreiben lassen. Schon der Verdacht auf eine „schwere Schädigung“ reiche aus. Inzwischen würden manche Frauen selbst dann eine Spätabtreibung verlangen, wenn ihr Kind mit einer Hasenscharte, also einer Lippen-, Kiefer- oder Gaumenspalte, auf die Welt käme, kritisiert DERSCHMIDT. Da es über die Auswirkungen von vorgeburtlicher Diagnostik auf Frauen und ihre Partner noch kaum Daten gibt, hat die EU nun ein europaweites Forschungsprojekt gestartet, koordiniert von der Universität Kassel. Für das auf drei Jahre angelegte Forschungsvorhaben werden 1,2 Millionen Euro zur Verfügung gestellt, teilte Projektleiterin Marianne LEUZINGER-BOHLEBER mit, berichtet das „Deutsche Ärzteblatt“. Ziel des Projekts ist es unter anderem, die Praxis der vorgeburtlichen Diagnostik in den beteiligten Ländern zu untersuchen und die Beratungsmöglichkeiten zu verbessern. Festgestellt werden soll auch, ob es einen generellen Trend gibt, Frauen zu vorgeburtlichen Untersuchungen zu drängen, um dem Anspruch auf ein perfektes Baby gerecht zu werden.

Die Presse, 7. Februar 2006,
Dt. Ärzteblatt, 3. Februar 2006

Psychiatrie: Abtreibung begünstigt schwere Depression

Fast jede zweite Frau unter 25 Jahren leidet nach einer Abtreibung an einer psychischen Erkrankung. Das ist das

Ergebnis einer im *Journal of Child Psychology and Psychiatry* veröffentlichten Studie (2006, 47: 1, 16-24). Der enge Konnex zwischen Depressionen, Angstzuständen, Suizidgefährdung, Suchtverhalten und einer Abtreibung war selbst für die Autoren überraschend. Aus einer Gruppe von 1265 Mädchen der neuseeländischen Stadt Christchurch, die seit ihrer Geburt im Jahre 1977 beobachtet wurden, wurden 41 Prozent der Mädchen bis zum Alter von 25 Jahren schwanger. 14,6 Prozent ließen ihr Kind abtreiben. Von jenen 90 Frauen, die eine Abtreibung vornehmen ließen, entwickelten 42 Prozent innerhalb der nächsten vier Jahre eine schwere Depression. Auch der Drogen- und Alkoholmissbrauch stieg in dieser Gruppe von Frauen signifikant an. Diese Verhaltensweisen und Erkrankungen könnten auf keine früheren Erlebnisse zurückgeführt werden, betont Studienleiter David M. FERGUSSON von der Universität von Otago (Department Christchurch Health and Development Study), da die Studie den familiären Background, die eigene Kindheit, sexuelle Erfahrung und Missbrauch sowie andere Faktoren, die die psychische Gesundheit beeinflussen (Alkohol- oder Alkoholkonsum), konstant in den Lebensläufen der Frauen mitberücksichtigt hat.

J Child Psych Psychiatr, 16. Jänner 2006

Stammzellen: EP-Frauenausschuss lehnt finanzielle Förderung von Embryonenforschung ab

Der Frauenausschuss des Europäischen Parlaments (EP) hat Konsequenzen aus dem Klon-Schwindel des südkoreanischen Forschers Woo-Suk HWANG gezogen. In einer Stellungnahme sprachen sich die Abgeordneten mehrheitlich dafür aus, die verbrauchende Embryonenforschung, die Forschung mit embryonalen Stammzellen und jegliche Form des Klonens von Menschen von der Forschungsförderung durch die Europäische Union (EU) auszunehmen. Seit dem Jahr 2000 finanziert die EU-

Kommission Forschungsprojekte mit humanen embryonalen Stammzellen aus EU-Steuergeldern. Sieben Länder, darunter Österreich und Deutschland, fordern, dass diese ethisch umstrittenen Forschungsprojekte nur noch aus nationalen Geldtöpfen finanziert werden, nicht aber mit EU-Geldern. EU-Forschungskommissar Janez POTOČNIK will jedoch das bestehende System beibehalten. Die ethischen Kontrollmechanismen zur Prüfung der Anträge seien ausreichend. Die Meinungen der Mitglieder von Rat, Kommission und Parlament gehen in dieser Frage weit auseinander. In zehn EU-Staaten ist die verbrauchende Embryonenforschung gesetzlich verboten.

Dt. Ärzteblatt, 25. Jänner 2006

Bevölkerung: 2040 bereits 81 Millionen Menschen mit Demenz

Die Zahl der Personen mit Demenz wird sich nach Schätzung führender Experten alle 20 Jahre verdoppeln. Bereits heute leiden 24 Millionen Personen an Demenz. Nach neuesten Schätzungen wird diese Zahl bis 2020 auf 42 Millionen und bis 2040 auf 81 Millionen steigen (*The Lancet*, 2005; 366: 2112-2117). Forscher des Alzheimer's Disease International (ADI) kombinierten Daten aus veröffentlichten Überblicksartikeln zur Prävalenz von Demenz in den Hauptregionen der Welt. Sie fanden heraus, dass von den an Demenz leidenden Personen 60 Prozent in Entwicklungsländern leben; diese Zahl wird bis 2040 auf 71 Prozent ansteigen. Die Zahl in Industrieländern soll sich zwischen 2001 und 2040 um 100 Prozent erhöhen, doch in Indien, China und deren südostasiatischen und pazifischen Nachbarn werden die Raten während dieses Zeitraums um 300 Prozent steigen. Bis 2040 werde es in China mehr Demente geben als in allen entwickelten Ländern zusammen, schreibt das Team um Cleusa FERRI und Martin PRINCE am Institute of Psychiatry des King's College in London. Für Oriens RIED, Vorsitzender des ADI, ist diese Entwicklung eine „Zeitbombe“, deren Auswirkungen auf die Sozialsysteme und damit den Wohlstand der Länder

bisher von den meisten Regierungen unterschätzt würde.

The Lancet, 17. Dezember 2005

Euthanasie: Sterbehilfe nicht mit ärztlicher Ethik vereinbar

In Belgien und Deutschland sprachen sich führende Ärztevertreter klar gegen eine Ausweitung aktiver Sterbehilfe aus. „Wenn wir in der Frage der Sterbehilfe nachgeben, werden wir in dieser Gesellschaft in eine ethische Schiefelage geraten“, kritisiert Jörg-Dietrich HOPPE, Präsident der Deutschen Bundesärztekammer. Ein Patient habe kein Recht darauf getötet zu werden, „schon gar nicht von Ärzten“. „Wir als Ärzte wollen den Tod zulassen, ihn aber nicht zuteilen“, betonte HOPPE. In Belgien fordern indes Euthanasie-Befürworter eine Liberalisierung des seit Oktober 2002 bestehenden Euthanasie-Gesetzes. Ärzten soll es erlaubt sein, aktive Sterbehilfe künftig auch bei todkranken entscheidungsunfähigen Minderjährigen und Personen, die nicht im vollen Besitz ihrer geistigen Kräfte sind, durchzuführen. Anlass war der Fall von aktiver Sterbehilfe bei einem 87-jährigen Alzheimer-Kranken. Sein Arzt hatte ihm Ende Jänner einen tödlichen Medikamentencocktail verabreicht, nachdem der Patient in einem angeblich geistig lichten Moment danach verlangt hatte. In den Niederlanden gab es den ersten Alzheimerethanasiefall schon 2005. Der ehemalige Präsident des nationalen Bioethik-Komitees Belgiens, Léon CASSIERS, sprach sich strikt gegen eine solche Ausweitung der Euthanasie aus. Sie untergrabe die Solidarität und das Verantwortungsbewusstsein gegenüber diesen Menschen.

Ärzte-Zeitung, 3. Februar 2006, netzzeitung.de, 9. Februar 2006

Designer-Babys: Spanien will Embryonenschutz lockern

In Spanien soll unter bestimmten Voraussetzungen die Schaffung so genannter Designer-Babys erlaubt werden. Die Novellierung des Re-

produktionsgesetzes muss noch vom spanischen Senat beraten werden. Medienberichten zufolge votierte die konservative Opposition Spaniens gegen die Regelung. Das Gesetz sieht vor, dass in bestimmten Fällen jene Embryonen, die als Zellspender für ihre schwer kranken Geschwister in Frage kommen können, mittels Präimplantationsdiagnostik (PID) selektioniert werden dürfen. Die Embryonen werden dabei nach einer künstlichen Befruchtung auf spezielle Erbanlagen untersucht, nur die passenden Embryonen werden der Mutter eingesetzt, die anderen verworfen. Die Neuregelung soll nur „in äußerst schweren Fällen“ zulässig sein. Nach Angaben von Gesundheitsministerin Elena SALGADO warten rund 150 Familien auf ein genetisch selektioniertes Baby. In Deutschland ist dieses Verfahren generell verboten, in Großbritannien nach vorheriger Genehmigung durch die britische Aufsichtsbehörde für Künstliche Befruchtung und Embryologie (HEFA) erlaubt.

Der Standard, 16. Februar 2006

AIDS: Erfolgreiche HIV-Prävention in Simbabwe

In Simbabwe ist die Zahl der HIV-Prävalenz bei Erwachsenen im fortpflanzungsfähigen Alter leicht rückläufig, berichten Epidemiologen in *Science*. Der rückläufige Trend des stark von Aids betroffenen Landes könnte sich fortsetzen, da sich die Einstellung der jungen Bevölkerung zu Sexualität verändert hat, meinen Simon GREGSON und Geoffrey GARNETT vom Imperial College London. Die Zahl der „unverbindlichen Sexualkontakte“ gehe zurück. Im Zeitraum der Untersuchung zwischen 1998 und 2003 ging die Zahl der Neuinfektionen von 23,5 auf 20 Prozent zurück. Von den 17- bis 19-jährigen Männern gaben nur noch 27 Prozent an, dass sie bereits sexuelle Kontakte hatten. Dies ist ein starker Rückgang gegenüber 45 Prozent bei der vorangegangenen Umfrage. Bei den 15- bis 17-jährigen Frauen ging der Anteil mit sexuellen Erfahrungen sogar von 21 auf 9 Prozent zurück. Neben der Angst der Bevölkerung vor einer Infektion

führen die Autoren den Rückgang auch auf das steigende Niveau von Bildungsstand, Kommunikation und Gesundheitswesen zurück. Simbabwe folgt damit Uganda und Kenia, in denen eine nachhaltige Eindämmung von HIV-Infektionen durch ein verändertes Sexualverhalten sowie verbesserte Gesundheitseinrichtungen erreicht werden konnte.

Science, 3. Februar 2006

Abtreibung: Italien stoppt Import für RU 486

Die umstrittene Abtreibungspille RU 486 darf nicht mehr nach Italien eingeführt werden. Das Präparat sei in Italien zwar nicht amtlich zugelassen, war aber seit 2002 auf „experimenteller“ Basis erhältlich. Gesundheitsminister Francesco STORACE habe im Interview mit der „Times“ erklärt, es sei in den letzten zwei Jahren zu einem steilen Anstieg beim Import von RU 486 gekommen. „Ab sofort müssen Ärzte jede einzelne Nachfrage mit einer präzisen klinischen und epidemiologischen Begründung rechtfertigen“, erklärte STORACE.

kath.net, 2. Februar 2006

Embryo: Papst betont Menschenwürde von Anfang an

Papst BENEDIKT XVI. hat die Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens

von Anfang an unterstrichen. Vor Gott gebe es „keinen Unterschied zwischen dem Neuempfangenen im Mutter Schoß, dem Kind, dem Jugendlichen, einem Erwachsenen und einem Alten“, sagte er anlässlich eines internationalen Kongresses der Päpstlichen Akademie für das Leben über die frühen Entwicklungsphasen von Embryonen in Rom. Das menschliche Leben sei in jedem Moment seiner Existenz heilig und unverletzlich, von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod.

Dieses moralische Urteil, so der Papst, schließe auch die Anfänge des Lebens eines Embryos vor der Einnistung ein. Die Würde der menschlichen Person ergebe sich aus ihrer Verbindung zu Gott, ihrem Schöpfer. Daher müsse der Mensch um seiner selbst willen geliebt und geachtet werden, unabhängig etwa von Intelligenz, Gesundheit oder Unversehrtheit, sagte BENEDIKT XVI.

KNA, 28. Februar 2006

Eizellenspende: Klonforscher HWANG fälschte auch diese Zahlen

Der südkoreanische Klon-Pionier HWANG brauchte für seine Klon-Versuche mehr Eizellen, als er ursprünglich angegeben hatte. HWANG behauptete, für die beiden im Wissenschaftsmagazin *Science* publizierten Stammzellarbeiten 458 gespendete Eizellen benötigt zu haben. Wie die Untersuchungskommission rund um den Klon-Fälscher inzwischen bekannt gab, wurden ihm in der fraglichen Zeit jedoch

2.061 Eizellen von 129 Frauen zu Verfügung gestellt. Teils wurden Frauen dafür bezahlt, Eizellen in dem für sie gesundheitlich riskanten Verfahren zu spenden, zum Teil benutzte der Klonpionier für seine Experimente Eizellen seiner eigenen Mitarbeiterinnen.

Inzwischen hat der Koreaner vor dem Staatsanwalt eingestanden, einen Forscher zur Erstellung der Fälschungen von Forschungsberichten eingestellt zu haben. Einen Teil der Forschungsgelder hatte er als Spenden für Politiker abgezweigt, gab HWANG vor Gericht zu.

Dt. Ärzteblatt, 25. Jänner 2006, *orf.at*, 6. März 2006

USA: Bundesstaat South Dakota verbietet Abtreibungen

Der US-Bundesstaat South Dakota hat sich für ein striktes Abtreibungsrecht entschieden. Nach dem Abgeordnetenhaus stimmte am Donnerstag auch der Senat gegen das Recht auf Schwangerschaftsabbruch. Das Votum fiel mit 23 zu zwölf Gegenstimmen deutlich aus. Abtreibungen sollen künftig nur noch dann erlaubt sein, wenn das Leben der Mutter in Gefahr ist. Der Oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten hatte am 21. Februar 2006 beschlossen, sich mit dem umstrittenen Thema Abtreibung zu befassen. Der „Supreme Court“ will eine Anhörung zum gesetzlichen Verbot von Spätabtreibungen zulassen.

Dt. Ärzteblatt, 23. Februar 2006

ANUARIO FILOSOFICO

Halbjährliche Zeitschrift in Spanisch
XXXVIII/3, 2005

Estudios:

César G. CANTÓN: Blumenberg "versus" Heidegger: la metaforología como destino del análisis existencial;

Miguel GARCÍA-VELDECASAS: Formalistas extremos y moderados en la interpretación de Aristóteles Z 3, 1029 a-b;

Carlos LLANO CIFUENTES: En origen de la idea de nada en Tomás de Aquino;

Paloma PÉREZ-ILZARBE: La búsqueda de la verdad: filosofía y ciencias en Carlos Vaz Ferreira.

ZEITSCHRIFT FÜR MEDIZINISCHE ETHIK

Zeitschrift in Deutsch
51/4, 2005

Abhandlungen:

Heinz SCHOTT: Vorgeburtliche Diagnostik. Eine kulturhistorische Betrachtung jenseits der Biomedizin;

Walter LESCH: Der Embryo als lebendige Metapher. Zum Bildgehalt einer Anthropologie und Ethik der Menschenwürde;

Manfred SPIEKER: Menschenwürde und In-vitro-Fertilisation. Zur Problematik der Zertifizierung der Zeugung;

Martin HONECKER: Grundlagenforschung und Medizin in der Verantwortung gegenüber dem Gemeinwohl.

MEDICINA E MORALE

Bimestrale Zeitschrift in Italienisch.
2005/5

Editoriale: Le "disposizioni anticipate di trattamento";

R. GUERRA LÓPEZ: Derechos humanos y bioética personalista. Consideraciones sobre la relación entre derechos humanos, bioética personalista y el proyecto de declaración universal

sobre bioética y derechos humanos de la UNESCO;

A. BOMPIANI: Il processo della fecondazione umana: considerazioni a margine del dibattito sul c. d. "ootide";
A. CIABATTONI: La morte e la tentazione dell'eutanasia nella riflessione di Marie de Hennezel: Considerazioni etiche e risvolti pratici;

G. GAMBINO: La legge 40/2004: Principi e prospettive alla luce del dibattito referendario;

G. FERRARA: Il dibattito in bioetica: perché dico no al tragico casalingo della pillola che provoca l'aborto.

2005/6

Editoriale: Madre e figlio. La questione dell'aborto e l'ombra del padre;

J. SUAUDEAU: La futilità delle terapie: aspetti scientifici, questioni etiche e giuridiche;

M. A. BASSETTO, S. ZULIANI, P. MANNO, G. L. CETTO: L'informazione alla persona affetta da cancro e alla sua famiglia;

I. CARRASCO DE PAULA, M. A. MANGIONE: Confronto tra V. E. Frankl e E. Mounier: una riflessione antropologica e metodologica;

R. D. BORGES DE MENESES: Il dibattito in bioetica: juramento de Hipócrates implicações éticas e pedagógicas.

HASTINGS CENTER REPORT

New York, USA.

Bimestrale Zeitschrift in Englisch.

Volume 35 No. 6, 2005

From the Editor: Index as Diagnosis;

Another Voice: Robert D. TROUG: Organ Donation without Brain Death?;

In Practice: Marc SIEGEL: What Doctors Fear Most;
At Law: Rebecca DRESSER: Professionals, Conformity, and Conscience;
Policy & Politics: Adrienne ASCH: Big Tent Bioethics: Toward an Inclusive

and Reasonable Bioethics;

Essays: Jason Scott ROBERT, Françoise BAYLIS: Stem Cell Politics: The NAS Prohibition Pack More than Bite;

Josephine JOHNSTON: Stem Cell Protocols: The NAS Guidelines Are a Useful Start;

Leemon McHENRY: On the Origin of Great Ideas: Science in the Age of Big Pharma;

Winston CHIONG: Brain Death without Definitions;

Bernard G. PRUSAK: Rethinking "Liberal Eugenics": Reflections and Questions on Habermas on Bioethics;

Perspective: Virginia A. SHARPE: Privacy and Security for Electronic Health Records;

Special Report: Improving End of Life Care: Why Has It Been So Difficult?.

RdU RECHT DER UMWELT:

Wien, Zeitschrift in Deutsch

12. Jahrgang, Heft 4, 2005

Ferdinand KERSCHNER, Bernhard RASCHAUER: Editorial;

Beitrag:

Alois LEIDWEIN: Die Auswirkungen des WTO-Rechts auf die nationale Gesetzgebung und Verwaltung in den Bereichen Umweltschutz, Konsumenschutz und Gesundheitspolitik.

RdM RECHT DER MEDIZIN:

Wien, Zeitschrift in Deutsch

12. Jahrgang, Heft 6, 2005

Wolfgang MAZAL: Editorial;

Beiträge:

Heinz MAYER: Autonomie oder Heteronomie: im Vertragsarztsystem eine beliebige Alternative?;

Thomas SCHMIEDBAUER: Lagerung im OP: Wer verantwortet das?;

Aldo FRISCHENSCHLAGER: Delegation ärztlicher Aufgaben an Angehörige.

**THE \$800 MILLION PILL. THE TRUTH
BEHIND THE COST OF NEW DRUGS**

Merrill GOOZNER

University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2005
297 Seiten
ISBN 0-520-24670-5

Der Titel des Buches von Merrill GOOZNER bezieht sich auf eine Publikation des Tufts University Center for the Study of Drug Development, welches seit über 20 Jahren Berechnungen über die Entstehungskosten eines neuen Medikamentes anstellt. Diese beliefen sich – so „Tufts“ – 1981 auf 114 Millionen, 2000 auf 318 Millionen und – nach der letzten Publikation im November 2001 – auf besagte 802 Millionen US-Dollar.

Solche Entwicklungen schreien förmlich danach, hinterfragt zu werden. Und Merrill GOOZNER tut dies auch sehr gründlich. In den ersten beiden (von 3) Kapiteln verfolgt er moderne Medikamente bis an ihre Quellen zurück. Er wählt dazu die exemplarischen Entstehungsgeschichten der HIV- und der Krebstherapie.

Dabei kommt schon bald heraus, dass die neuen Moleküle regelmäßig in den Labors der Grundlagenforscher der Universitäten entdeckt und in Richtung Therapeutika weiter entwickelt werden, alles auf Kosten von öffentlichen Institutionen wie National Institute of Health (NIH) bzw. National Cancer Institute (NCI). Doch wie kommt das innovative Produkt dann unter die Leute? Unter Präsident J. CARTER wurde mit einem „Federal Technology Transfer Act“ etwa ab 1980 die Kommerzialisierung von Forschungsergebnissen geregelt (Bayh-Dole-Act), welcher zur Folge hatte, dass die Wissenschaftler in der besten Vermarktung ihrer (staatlich gestützten!) Forschung eine Goldader entdecken durften. Der größte Nutznießer dieser Transaktion war (und ist) aber die Pharmaindustrie (PhI), die sich

zwar für die weitere (höchst aufwändige und risikoreiche) klinische Prüfung zu engagieren hatte, dies aber mit gesundem Geschäftsgeist zu verbinden wusste und bei der Vermarktung an die Gesundheitsorganisationen (Ärzte, Spitäler, Patienten, Medicare) das große Geld einheimen durfte.

Das „Quellenstudium“ des Autors bezüglich der Herkunft und der Väter der Ur-Substanz eines Medikamentes gestaltet sich dementsprechend schwierig, weil es nicht nur durch die große Zahl der namhaften Wissenschaftler (Molekularbiologen, Physiker, Chemiker,...), sondern auch durch deren Mobilität durch die verschiedenen staatlichen, aber auch privaten Institutionen verkompliziert wird: Diese reißen sich förmlich um die – oftmals Nobelpreis-gewürdigten – Leute, lassen sie reüssieren oder aber auch fallen... Dazu kommt die Problematik der Finanzierung (s. o.) der Projekte, welche zunächst indirekt vom Steuerzahler getragen wird (Universitäten und Institutionen wie NIH und NCI). Dann aber tritt regelmäßig die PhI auf den Plan, um die Erfindungen auszuschlachten.

Merrill GOOZNER bringt einem diese facettenreichen Historien nahe, indem er immer wieder einen eingängigen narrativen Stil wählt, der die Lektüre geradezu romanhaft-spannend macht (Beispiel: Die Entdeckung von Stickstoff-Lost für die Krebstherapie, als ein US-Kriegsschiff 1943 im Hafen von Bari explodierte und viele Seeleute an Agranulozytose starben).

Er bringt einem nahe, warum diese Verschränkung zwischen akademischen Interessen und PhI keine glückliche Ehe bleiben und erst die „Scheidung“ zur therapeutischen Nutzung im großen Stile führen kann – wobei der große Gewinner in diesem Rosenkrieg immer wieder die PhI ist...

Im dritten Kapitel schildert er die Praktiken der PhI, wie man sich die Verfügungsgewalt über erfolgreiche Medikamente über deren Schutzperiode hinaus sichern, verlängern

und monopolisieren kann, so z. B. durch die Kreation von „me-too-drugs“: Wenn eine Firma einen spektakulären Verkaufserfolg landet („blockbuster“), versucht die Konkurrenz (aber auch sie selbst) so rasch wie möglich ein sehr ähnliches Präparat zu entwickeln und zu vermarkten, um an dem Erfolgskuchen mitnaschen zu können. Beispiele hierfür werden zur Genüge angeführt.

Alles in allem bleibt das Buch auf der informativen Ebene und vermeidet aufdeckerisches Gehabe. Die im Titel aufgeworfene Frage, wie es zu einer „\$800-Pill“ kommen kann, wird eher als Tatsache hingenommen und nicht mehr kritisch hinterfragt (dies bleibt Marcia AGNELL in ihrem nachstehend rezensierten Buch überlassen), ebenso wenig wie wirtschaftsethische Fragen bezüglich der PhI zur Sprache kommen.

Das Buch von Merrill GOOZNER – ein Bestseller unter den Sachbüchern in den USA – ist zweifellos wichtig für das Verständnis der unterschiedlichen Motive, welche die Neuentwicklung von Medikamenten begleiten.

Für Ärzte aller Fach- und Forschungsrichtungen, Wirtschaftler und (ernsthafte) Gesundheitspolitiker.

F. KUMMER

THE TRUTH ABOUT DRUG COMPANIES. HOW THEY DECEIVE US AND WHAT TO DO ABOUT IT

Marcia AGNELL

Random House Trade, New York 2005

319 Seiten

ISBN 0-375-76094-6

Im Kontrast zum Buch von Merrill GOOZNER (siehe oben) nimmt sich Marcia AGNELL kein Blatt vor den Mund, wenn sie die Pharmaindustrie (PhI) und deren Praktiken geißelt.

Die Autorin ist der medizinischen Welt als jahrelange Herausgeberin (Editor in Chief) des renommierten *New England Journal of Medicine*

bekannt, bislang aber noch nicht als Buchautorin. Ihrem Ruf als „tough lady“, den sie sich durch viele kritische Editorials erworben hat, wird sie auch in diesem Buch gerecht: Sie zeigt hauptsächlich auf, „wie uns die Pharmaindustrie betrügt“, während sie uns weitgehend schuldig bleibt, aufzuzeigen, „what to do about it“.

Es sei vorausgeschickt, dass Marcia AGNELL (wie auch Merrill GOOZNER) die US-amerikanischen Verhältnisse im Blick und Sinn hat, die sich in einigen wesentlichen Punkten von den europäischen unterscheiden.

Die Grundvorwürfe bleiben allerdings die gleichen und lauten etwa so (die 12 „Punkte“ sind vom Rezensenten gewählt):

1) Das Geschäft blüht, weil die Begehrlichkeit von Shareholders bekanntlich keine Grenzen kennt, was die PhI dazu verleitet, aus Altbewährtem immer wieder Neues zu basteln (was dann diesem Anspruch eigentlich nicht gerecht wird).

2) Wirkliche Innovation wird aus der staatlich geförderten Grundlagenforschung bezogen, aber mit einem Trinkgeld abgespeist, um dann die Vermarktung in großem Stil zu betreiben (Bemerkung des Rezensenten: Laut „Fortune“ weisen die Top Ten der PhI eine Steigerungsrate der Dividende im Schnitt von 17% auf und sind damit in der gesamten Industrie führend).

3) Die PhI besticht die Ärzte im Großen (Prüfthonoreare) wie im Kleinen (Kongressbesuche, Werbegeschenke).

4) Die PhI gibt Unsummen für Werbung für ihre Produkte aus, die sich schamlos an die Patienten selbst wendet, die dann – wie in den USA – selbst in die Tasche greifen („over the counter“) oder sich nach dem 60. Lebensjahr die Medikamente, die sie vom Arzt einfordern, von „Medicare“ bezahlen lassen (prescription drugs).

5) Die Kostenangaben für ein neues Medikament werden „hinaufmanipuliert“, um den Preis für das Produkt glaubhaft hoch halten zu können.

6) Die Behörden (z. B. FDA für die Zulassung, Medicare als staatliche, Health Main-

tenance Organizations als private Versorger) sind bis in die höchsten Gremien mit ehemaligen Managern der PhI durchsetzt.

7) Die Prüfung der Wirksamkeit eines Präparates ist meist nur eine gut bezahlte und von vornherein als „positiv“ entschiedene Angelegenheit.

8) Die Präparate werden Opfer eines „drug travelling“: Ein Nachbarstaat kauft das Produkt teuer und bringt es – staatlich gestützt – zu einem geringeren Preis auf den eigenen Markt, von wo es aber durch Mittlerorganisationen rückgekauft und gewinnbringend im Ursprungsland vertrieben wird (Beispiel USA – Canada, doch auch in Europa zwischen west- und osteuropäischen Ländern).

9) Gesponserte Fortbildungen für Ärzte stellen eigentlich Verkaufsveranstaltungen dar (Tagungen, Zeitschriften, Subventionen).

10) Die PhI sperrt sich größtenteils gegenüber dem medizinischen Elend in der Dritten Welt, vornehmlich in Afrika (Tuberkulose, AIDS, Malaria), wobei – außer vielleicht der Säuglingsimpfung – die Versorgung mit erschwinglichen Medikamenten im Argen liege und kein innovativer Ehrgeiz zu entdecken sei.

11) Das profitvernetztes System der globalisierenden Großindustrie und ihrer Aktionäre mit Ärzten, Behörden, Präventiv- und Reparaturmedizin auf der einen Seite steht der innovativen, aber staats- und drittmittelabhängigen Forschung gegenüber. Das System ist von so vielen Interessen und gegenseitiger Abhängigkeit getragen, dass in absehbarer Zukunft keine durchgreifenden Änderungen in Sicht sind.

12) Und wie steht es um die „800-Millionen-Dollar-Pille“ (s. o.)? Marcia AGNELL rechnet nach und kommt zu dem nachvollziehbaren Schluss, dass wirkliche Innovationen auf dem Pharma-Sektor höchstens 400 Millionen kosten, dass aber die Zahl dieser echten Fortschritts-Garanten in den letzten Jahren drastisch zurückgegangen sei. Hingegen würden die Pharma-Unternehmen sich viel zu sehr (und rein gewinnorientiert) auf Nachfolgemedikamente („me-too-drugs“)

verlassen, bei denen die Entwicklung einen Bruchteil, die Bewerbung aber den Hauptteil des Budgets verschlingt.

„... and what to do about it“: Diese selbstgestellte Frage wird von der engagierten Kritikerin nur in groben Zügen bzw. in Visionen und Appellen umrissen, aber nicht beantwortet: Die PhI soll sich mehr um Innovation als um Steigerung ihrer Umsätze kümmern, die sie sich aus der Entwicklung immer neuer Prophylaktika (Antihypertensiva, Lipidsenker) verspricht; die Behörden wieder sollen sich aus der Umklammerung der Industrie befreien, die Ärzte sollten weniger begehrt und die Patienten Lifestyle-bewusster werden.

Eine Ruferin in der Wüste? Die Fehler der PhI, die in jüngster Zeit zu veritablen Aktieneinbrüchen geführt haben (die Autorin widmet sich in einem eigenen Anhang der Coxibe-2-Story 2004 und ihren Folgen), muten wie ein Menetekel an. Grollt es hier vielleicht bereits im Inneren eines Vulkans?

Die PhI steht nicht erst seit diesem Buch am Pranger, aber ist dort auch Platz genug, um alle Mitschuldigen zu präsentieren?

Lauter offene Fragen, die zur Diskussion anstehen. – Für Ärzte (besonders Allgemeinmediziner und internistische Fächer), engagierte Studenten, Politiker und Pharmazeuten. Die Manager der Pharmaindustrie kennen dieses Buch wahrscheinlich ohnedies...

F. KUMMER

UNTERLASSUNGEN – EINE PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNG

Armin BERGER

mentis Verlag, Paderborn 2004

362 Seiten

ISBN 3-89785-238-1

Seit dem von Matthäus überlieferten Gleichnis vom Jüngsten Gericht wissen wir, dass wir nicht so sehr für unsere Taten als vielmehr für unsere Unterlassungen einst zur Rechenschaft

gezogen werden. Angesichts solcher Dramatik kann es überraschen, dass bisher nur wenige systematische Untersuchungen zum Thema „Unterlassungen“ vorliegen. BERGER füllt hier eine Lücke und bringt Klarheit in einen philosophisch komplexen Sachverhalt.

Vorangestellt wird eine Handlungstheorie und die hierfür notwendigen Begriffe und Definitionen. Handlungen, zu denen auch Unterlassungen zählen, sind absichtsvolle, verantwortungsvolle und durch ein Ergebnis bestimmte Vollzüge, die BERGER unter den Oberbegriff der „werkartigen Entitäten“ stellt. Davon zu unterscheiden ist das bloße Handeln, das mit keinem bestimmten Ergebnis ausgeführt wird. Die Betätigung eines Schalters oder das Drücken einer Türklinke ist demnach bloßes Handeln, während das Anmachen von Licht oder das Öffnen einer Türe Handlungen sind.

Darüber hinaus stehen Handlungen stets unter dem Anspruch einer bestimmten Erwartung, einer bestimmten Norm oder einer bestimmten Pflicht. Sie besitzen daher eine interaktive Dimension in Bezug auf eine andere Person, eine Gruppe, einen Gesetzgeber oder die Gesellschaft als ganze. Erfüllt eine Handlung diesen Anspruch nicht, dann handelt es sich um eine Unterlassung im BERGER'schen Sinne (sog. Infringismus). Der Autor distanziert sich damit sowohl von einem zu weiten (modalistischen) als auch von einem zu engen (nonmovistischen) Unterlassungsbegriff. Beiden liegt eine falsche, kausalistische Handlungstheorie zugrunde. Denn Handlungen lassen sich nicht auf bloße Ursache-Wirkungsverhältnisse reduzieren, vielmehr geht jeder Handlung eine spontane Entscheidung voran, welche den Kontext von Ursache und Wirkung transzendiert (sog. Agenskausalität im Unterschied zur Ereigniskausalität). Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang bei einer besonderen Kategorie von Handlungen, nämlich den Sprechakten bzw. deren Unterlassung, dem Schweigen. Leider geht BERGER auf dieses Lehrbeispiel nur beiläufig ein. Es wäre ihm sonst aufgefallen, dass die reklamier-

te Objektivität seines Unterlassungsbegriffs gerade im Rahmen dialogischer Handlungen keine Gültigkeit besitzt, und er hätte zeigen können, dass ein Urteil über unsere Handlungen deshalb allein Gott zusteht.

Hingegen illustriert der Autor seine Theorie anhand der medizinethischen Debatte über „Töten versus Sterbenlassen“. Dabei geht es nicht um ethische Rechtfertigung, sondern nur um die Veranschaulichung verschiedener Formen von Unterlassungen. Zunächst hängt der Tatbestand der Unterlassung ärztlicher Hilfe (passive Sterbehilfe) von vorgegebenen Erwartungshaltungen ab. Diese können durch Gesetze des Staates, die Garantenpflicht des Arztes oder den Patientenwillen kundgegeben sein. Je nach juridischem Gewicht dieser Erwartungshaltungen kann derselbe Sachverhalt in einem Fall eine Unterlassung bedeuten, im anderen nicht. Eine andere Form des Sterbenlassens ist der technische Behandlungsabbruch. Hier erhebt sich die Frage, ob es sich dabei um eine Unterlassung oder um ein Tätigkeitsdelikt handelt – mit entsprechend unterschiedlicher juridischer Bewertung. Vom movistischen Standpunkt aus handelt es sich um ein Tätigkeitsdelikt, da das Abschalten eines Gerätes getätigt werden muss, vom infringistischen Standpunkt aus handelt es sich hingegen um eine Unterlassung, da einem prozesshaften Todesgeschehen sein natürlicher Lauf gelassen wird. Das Lassen ist hier einer Unterlassung gleichwertig, weil hinter beiden dieselbe Absicht steckt. Der intentionsskeptische Standpunkt (BIRNBACHER) muss hingegen bestimmte Randbedingungen willkürlich auszeichnen, um zu einer Differenzierung zu gelangen. Hinsichtlich der moralischen Bewertung des Behandlungsabbruchs kommt es auf gesatzte gesellschaftliche Normen an. Entsprechend können bestimmte Unterlassungen privilegiert werden.

BERGERS Buch beinhaltet wichtige Differenzierungen und Klarstellungen zum komplexen Begriff der Unterlassung und stellt daher eine wertvolle Orientierungshilfe in dieser Materie

dar. Hat man sich erst die Mühe gemacht, den in der ersten Buchhälfte getroffenen logischen Herleitungen zu folgen, dann wird man die in der zweiten Buchhälfte gereiften Früchte dieser Analyse mit Gewinn und Vergnügen ernten. BERGER wendet sich gegen einen weitverbreiteten, vom Behaviourismus und Szientismus infizierten Unterlassungsbegriff und zeigt auf, dass dieser von den inneren Einstellungen der Person nicht getrennt werden kann. Die Vernachlässigung der interaktiven Dimension von Handlungen verhindert aber, dass dem Autor auch deren transzendente Perspektive – wie von Matthäus aufgezeigt – in den Blick kommt.

W. RELLA

ETHISCHE BEWERTUNG NEUER MEDIZINISCHER THERAPIEN

Sibylle ACKERMANN

Universitätsverlag Freiburg, Schweiz 2003

172 Seiten

ISBN 3-7278-1428-4

Medial verbreitete und hochgespielte Schlagwörter wie „Transplantationsmedizin“, „Xenotransplantation“, „Gentherapie“ und „Stammzellentherapie“ schreien geradezu nach einer sachlichen Bewertung, vor allem auch in ethischer Hinsicht. Dieser Aufgabe stellt sich das Buch von Sibylle ACKERMANN, ihres Zeichens Theologin und Biologin. Anhand der verbreiteten und bekannten Parkinsonkrankheit will es aufzeigen, „welche neuen Therapiekonzepte anvisiert werden und wie sie sich bezüglich Stand der Technik, Wirksamkeit und ethischer Probleme im Vergleich zur etablierten Standardtherapie mit ihren Vor- und Nachteilen präsentieren.“ (S. 12) Nach einer kurzen Einleitung werden in einem gedrängten Kapitel Auftreten und Häufigkeit, Entstehung und Ursachen, Symptome und Diagnose der Parkinsonkrankheit, des Morbus Parkinson, dargestellt. Für den

medizinischen Teil des Buches darf bereits hier als großer Vorzug angemerkt werden, dass es die Autorin versteht, ein sehr breites und fundiertes Wissen sehr knapp und weitestgehend auch für den medizinischen Laien verständlich und nachvollziehbar zu vermitteln. Da der Rezensent selber medizinischer Laie ist, muss er eingestandenermaßen auf ein Fachurteil über medizinische Einzelheiten verzichten. So soll die ethische Bewertung, die ja im Buch auch angepeilt wird, im Blickpunkt dieser Besprechung stehen. Dass diese ethische Bewertung nicht als abgehobene theoretische Erörterung, sondern am Beispiel einer konkreten Krankheit sehr praxisnah geschieht, kann ebenfalls – trotz einiger kritischer Anmerkungen, was Durchführung und Ergebnis betrifft – als Vorzug dieses Buches vermerkt werden.

Im Kapitel III – überschrieben mit „Gegenwärtige Behandlung und neue Therapien“ werden die medikamentöse Therapie, ein integrativer Behandlungsansatz, zu dessen Therapiekonzept „Hilfestellungen im Umgang mit der Krankheit, sowohl für den Betroffenen, als auch für seine Angehörigen und sein Umfeld“ (S. 37) gehören, vorgestellt und abschließend auf die neuen medizinischen Therapieansätze, die in den folgenden Kapiteln einzeln behandelt und bewertet werden, verwiesen.

Die „Neurochirurgischen Methoden“ – im wesentlichen Läsions- und Stimulationsverfahren – können als etablierte Verfahren eingestuft werden, wobei „neurochirurgische Behandlungen aufgrund der besonderen Stellung des Gehirns aus ethischer Sicht als besonders heikle, sorgfältig zu prüfende und abzuwägende Eingriffe beurteilt werden.“ (S. 54) Für diese Abwägung liefert die Autorin verschiedene Gesichtspunkte und unterwirft sie einer sorgsamten Erörterung.

Ein makabres Kapitel betreten wir mit der „Transplantation von Fötalzellen“: Dem Gehirn abgetriebener Föten entnommenes Gewebe, das Dopamin-produzierende Neuronen enthält, wird dem Patienten implantiert. Obwohl die Autorin in einem anderen Zusammenhang

darauf hinweist, dass „Therapieformen unter Verwendung embryonaler Zellen (...) mit der grundsätzlichen Frage über die Erlaubtheit der Gewinnung und Verwendung embryonaler Gewebe einhergeht“ (S. 54) und sie im Diskurs der ethischen Aspekte letztlich zu einer negativen Bewertung der Methode kommt, erstaunt doch die Leichtfertigkeit der Argumentation, die der grundsätzlichen Fragestellung nicht gerecht wird und entscheidende Fragen mehr oder weniger unter den Teppich kehrt. Wenn der Fötus tatsächlich ein „heranwachsendes menschliches Lebewesen“ (S. 78) ist, das „Achtung und Respekt“ verdient, dann muss Abtreibung doch wohl als das Töten eines heranwachsenden menschlichen Lebewesens bezeichnet werden. Wenn dies so ist, dann entpuppt sich der vordergründige Großmut des Zugeständnisses „Bei einer Abtreibung wird dieser grundsätzliche Schutzanspruch des Fötus nicht aufgehoben“ (S. 78) als hintergründiger Zynismus. Töten ist wohl die schwerwiegendste und endgültige Aufhebung des Schutzanspruches, auch wenn es mit staatlicher Billigung und ärztlicher Hilfe geschieht. Die selbstverständliche Pflicht eines würdigen Umgangs mit dem Leichnam eines Getöteten scheint ethisch gegenüber der Verwerflichkeit des Tötens doch eher nachrangig. Wenn es sich bei Abtreibung „um einen existentiellen Konflikt zwischen dem Lebensrecht des Fötus und den Freiheitsrechten der Mutter“ (S. 78) handelt, dann ist doch wohl zu fragen, ob denn „Freiheitsrechte“ gegen das „Lebensrecht“ eines Menschen ausgespielt werden dürfen? Außerdem werden bei genauem Hinsehen nicht nur Abtreibungen, sondern auch Mord und Totschlag „in der Regel nicht leichtfertig“ (S. 78) vorgenommen, wobei der eher auf das Herführen von Unfällen angewandte Begriff „leichtfertig“ in diesem Zusammenhang an und für sich fragwürdig ist. Wenn letztlich den meisten Fällen des Tötens ein solcher „existentieller Konflikt“ zugrunde liegt, so ist es nicht nur leichtfertig, sondern verwerflich und zynisch, daraus eine „Freiheit des Tötens“

abzuleiten. Handelt es sich hier denn um eine Abwägungsfrage, bei der Töten „als das kleinere Übel eingestuft“ werden kann, „wenn sich eine betroffene Frau die Weiterführung einer Schwangerschaft nicht zumutet.“ (S. 78) Nach dieser Logik könnte man ja auch das Töten eines Partners als kleineres Übel einstufen, wenn sich eine betroffene Frau die Weiterführung einer Partnerschaft nicht mehr zumutet. Kann denn die Entscheidung über Leben und Tod wirklich ausschließlich der individuellen Abwägung zugemutet werden? Im gängigen Rechtsbewusstsein begründet ein existentieller Konflikt möglicherweise Strafmilderung, in extremen Fällen vielleicht sogar Straffreiheit, hebt aber die Verwerflichkeit und Strafwürdigkeit des Tötens eines Mitmenschen keineswegs auf – außer bei Abtreibung. Ein ernsthafter ethischer Diskurs, der zudem den Fötus als heranwachsendes menschliches Leben anerkennt, müsste diese Ausnahme doch diskutieren. Jedenfalls reicht der Appell aus „ethischer Sicht (...) darauf hinzuwirken, ungewollte bzw. problematische Schwangerschaften und damit Abtreibungen möglichst zu vermeiden“ (S. 78) nicht aus. Klarerweise sollten verantwortungsbewusste Menschen danach trachten, nicht in unbewältigbare Not- und Konfliktsituationen zu geraten. Aber sie sollten dabei auch auf die Unterstützung der Gemeinschaft bzw. des Staates rechnen können, ebenso wie dieser – etwa im Rahmen der Familien- und Sozialpolitik – bei der Bewältigung entstandener Not- und Konfliktsituationen gefragt ist. Aber nochmals: Not- und Konfliktsituationen können nicht eine Freiheit des Tötens begründen.

In die fragwürdige „Jein“-Argumentation fügt sich auch ein, wenn die Autorin den „medizin-ethischen Standpunkt“ der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften fraglos übernimmt, dass „kein Widerspruch zwischen einer prinzipiellen Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs und der Zustimmung zu medizinischen Verwendungen von ohnehin verfügbarem Fötalgewebe“ (S. 79) bestehe. Abgesehen

davon, dass dieses doch sehr autoritative Diktum durchaus einer ethischen Diskussion bedarf, zeigt sich seine Zwiespältigkeit, aber auch die grundsätzliche Widersprüchlichkeit der ganzen Argumentation, wenn die Autorin, um „problematische ethische Abwägungen möglichst auszuschließen“ die Zustimmung der Frau „die sich zur Abtreibung entschieden hat“ zur Gewebespende fordert, da diese „nicht ipso facto die Möglichkeit verliert, über das weitere Schicksal des Fötus zu bestimmen.“ (S. 80) Um Druck und Beeinflussung zu vermeiden, darf um die Zustimmung erst gefragt werden, „wenn ihr Entscheid zum Schwangerschaftsabbruch feststeht“, und es muss auch eine „angemessene Bedenkzeit“ eingeräumt werden. Der Frau, die sich in einer solchen existentiellen Konfliktsituation befindet, dass ihr zugestanden wird, das werdende menschliche Leben – ihr Kind – töten zu lassen, wird zugemutet, über das weitere Schicksal des Fötus – ihres Kindes – zu bestimmen. Die Feststellung sei erlaubt: Jedes Gericht, das über ein Tötungsdelikt zu befinden hat, müsste bei der Entscheidung so klarer Köpfe auf Vorsätzlichkeit schließen, auf Mord und nicht auf Totschlag.

Die Widersprüchlichkeit der Argumentation liegt darin, dass die Autorin in der Frage, ob die Verwendung embryonalen Gewebes erlaubt ist, zwar eine prinzipielle Frage erkennt, dann aber weitestgehend als Abwägungsfrage abhandelt. Einerseits stellt sie den Status des Fötus als ungeborenes menschliches Leben nicht in Frage, opfert aber andererseits das Prinzip „Du sollst nicht töten!“ dem Freiheitsrecht der Mutter, indem sie die Abtreibungen als zwar bedauerenswerte, aber unabänderliche Tatsache hinnimmt. In der Ablehnung der „Instrumentalisierung der Schwangerschaft“ scheint zwar das Prinzip auf, dass eine Person nicht allein „für die Erfüllung der Zwecke Dritter“ (S. 79) verwendet werden darf – konkret: dass man niemand töten darf, um einen anderen zu heilen –, wird aber mit der zwar mit Bedingungen verbundenen Zustimmung zur Verwendung von vorhandenen,

abgetriebenen Föten durchlöchert. Scheinoperationen, wie sie im Rahmen einer Doppelblindstudie durchgeführt wurden, werden zu Recht abgelehnt, weitere Studien erfahren aus ethischer Sicht eine zwar „beinahe“, aber doch nur „beinahe“-Ablehnung. Insgesamt werden trotz negativer Beurteilung sowohl in medizinischer wie auch ethischer Hinsicht ethische Prinzipien einem so genannten Tatsachen huldigenden Pragmatismus ausgeliefert. Dabei könnten gerade die zweifelhaften medizinischen Ergebnisse eine Begründung dieser Prinzipien festigen. Und im Vorgriff auf das folgende Kapitel, in dem die Xenotransplantation eine Erörterung in „tierethischer“ Sicht erfährt, darf abschließend gefragt werden, ob die Transplantation von Fötalzellen nicht auch einer entschiedeneren „fötaletischen“ Sicht bedürfte. Wenn etwa das Argument „Schweine sind immer schon verwendet worden“ als Rechtfertigung einer erweiterten Tiernutzung mit der Begründung „Es geht nicht an, mit einem Übel ein anderes zu rechtfertigen“ (S. 103 f) zurückgewiesen wird, dann verwundert es schon, dass dieses Prinzip bei der Beseitigung und Nutzung ungeborenen menschlichen Lebens nicht ebenso gelten soll.

Das Resümee zur ethischen Bewertung der Xenotransplantation – der „Übertragung lebender Zellen, Gewebe und Organe von einem Tier, beispielsweise von einem Schwein, auf den Menschen“ (S. 88) – lautet: „Die ungelösten Fragen technischer Art in Bezug auf die Abstoßung und das ungenügende Funktionieren der Transplantate, sowie der fehlende Sicherheitsnachweis und die Gefahr des Infektionsrisikos auch für Dritte sprechen nicht grundsätzlich gegen jegliche Form von Xenotransplantation, erlauben aber auf diesem Stand der Technik keine weiteren Versuche am Menschen.“ (S. 101 f)

Während die Xenotransplantation, wenn man von der Problematik der Tierversuche absieht, eher zu den verschwiegenen Kapiteln medialer Berichterstattung gehört, stehen die „Therapien unter Einsatz von Stammzellen“

im medialen Scheinwerferlicht. „Stammzellen werden heute als der Hoffnungsträger für die Entwicklung von Therapien für eine Vielzahl unheilbarer Krankheiten gepriesen, darunter auch für die Parkinsonkrankheit.“ (S. 120) Nüchtern betrachtet befindet sich allerdings die gesamte Stammzellenforschung noch weitgehend „im Bereich der Grundlagenforschung“ (S. 119), wobei das tatsächliche Therapiepotential „bislang nur hypothetisch ist.“ (S. 135) Für die ethische Bewertung ist die Unterscheidung der Verwendung von adulten und embryonalen Stammzellen entscheidend. Während die Gewinnung und Verwendung adulter Stammzellen, etwas vereinfacht gesagt, Kriterien der ärztlichen Sorgfalt unterliegt, stellt sich bei der Verwendung embryonaler Stammzellen die Frage der grundsätzlichen Erlaubtheit, da die Gewinnung embryonaler Stammzellen „unter Zerstörung von Embryonen“ (S. 127) erfolgt und somit „die ethische Beurteilung dieser Sachlage ... zur Frage nach dem moralischen Status des Embryo und dem erlaubten Umgang mit dem Leben des heranwachsenden menschlichen Lebens“ (S. 127 f) führt, denn: „Ab der Verschmelzung von Spermium und Eizelle haben wir es mit einem individualspezifischen menschlichen Wesen zu tun, das sich kontinuierlich entwickelt.“ (S. 129) Aber auch in diesem Kapitel entkommt die Autorin nicht der bereits oben aufgezeigten Widersprüchlichkeit. Die Autorin fasst unter Verweis auf eine „reiche philosophische und theologische Tradition“ die „Argumentationslinien“ zur „Begründung der Schutzwürdigkeit“ zusammen: „Der Schutzanspruch des Embryo gründet damit in seinem Homo sapiens-Sein und einer gewissen Gattungssolidarität. Für den frühen Embryo ist insbesondere die Kontinuität seiner Entwicklung ausschlaggebend. Zudem rückt das Argument der Potentialität ins Blickfeld, dass Embryonen zu Kindern heranwachsen, denen wir einen hohen Lebensschutz zusprechen. Das Stichwort der Individualität verweist auf die Einzigartigkeit

jedes heranwachsenden Embryo.“ (S. 131) Da aber mit der „Annahme und Begründung einer Schutzwürdigkeit des Embryo“ nach Meinung der Autorin „noch nicht über die Reichweite des Schutzanspruches entschieden“ (S. 131) ist, mündet die ethische Beurteilung in eine Auflistung von „Elementen einer Güterabwägung“ (S. 132 f) – ohne die zwar gestellte „entscheidende Frage: Darf das Leben des Embryo in eine Güterabwägung einbezogen werden?“ zu beantworten oder auch nur ernsthaft zu diskutieren. Wenn als ethisch intolerable Konsequenz eines absoluten Schutzanspruches „ein absolutes Abtreibungsverbot auch in Extremsituationen mit dem drohenden Tod der Mutter“ (S. 132) genannt wird, so ist das jedenfalls kein schlagendes Argument, da im gängigen Rechtsbewusstsein eine Ausnahme in solchen Extremsituationen auch mit dem „Notwehr“-Argument begründet werden kann. Der große Unterschied ist, dass das Notwehr-Argument kein „Recht auf“, keine grundsätzliche Erlaubtheit einer Handlung begründet. Wenn ein Polizist im Rahmen einer Fahndung einen Tatverdächtigen in einer Notwehrsituation erschießt, dann begründet die Notwehrsituation eine Straffreiheit, in einem eindeutigen Fall vielleicht sogar die Freiheit von Strafverfolgung, aber erlaubt keinesfalls die Folgerung, dass Polizisten im Rahmen von Fahndungen Tatverdächtige erschießen dürfen. Der grundsätzliche Lebensschutz auch von Tatverdächtigen zeigt sich darin, dass Freiheit von Strafverfolgung oder Straffreiheit nicht mit einem Fahndungserfolg begründet werden kann, während ACKERMANN den auch Embryonen zukommenden Lebensschutz letztlich Therapieerfolgen opfert: „Denn erst wenn sich abzeichnet, dass mit Stammzellen klare Therapieerfolge erzielt werden können und dies idealerweise mit embryonalen Stammzellen erreicht wird, liegen Gründe vor, die so hochrangig sind, dass sie gegen den Lebensschutz und das Instrumentalisierungsverbot der überzähligen Embryonen ins Feld gebracht werden können.“ (S. 135 f)

Eben dies ist die Frage, denn Prinzipien sind dadurch definiert, dass sie zwar Güterabwägungen zugrunde liegen, aber nicht selbst in eine solche einbezogen werden dürfen. Dass sie, wenn auch zögerlich und mit Vorbehalten, letztlich Prinzipien einer Güterabwägung ausliefert und so den Lebensschutz dem medizinischen Erfolg opfert, ist die große Schwäche der ethischen Bewertung in ACKERMANN'S Studie. Die Stärke dieser Studie liegt darin, dass außerhalb dieses grundsätzlichen

Mangels die Güterabwägung in einer sehr knappen und verständlichen Form, dennoch äußerst kenntnisreich, vielfältig und sorgfältig durchgeführt wird – etwa auch im letzten, den gentechnischen Ansätzen gewidmeten Kapitel. Trotz der in der Rezension wegen der grundsätzlichen Bedeutung in den Vordergrund gestellten Kritik ist es ein durchaus lesens- und empfehlenswertes Buch.

Ä. HÖLLWERTH

1. Allgemeine Erläuterungen

Mit der Annahme eines Beitrages überträgt der Autor dem IMABE-Institut das ausschließliche, räumlich und zeitlich uneingeschränkte Recht zur Vervielfältigung durch Druck, Nachdruck und beliebige sonstige Verfahren und das Recht zur Übersetzung in alle Sprachen.

Bei der Abfassung von Manuskripten sind die nachfolgenden Angaben zu berücksichtigen.

Die Beiträge werden von den Autoren im elektronischen Format (MS Word oder RTF) erbeten. Das Manuskript sollte den Umfang von 15 Druckseiten (einschließlich Literatur) nicht überschreiten.

2. Gestaltung der Manuskripte

Die erste Seite soll enthalten:

1. kurzen, klaren Titel der Arbeit
2. Namen aller Autoren
3. Kontaktadresse
4. Eine Zusammenfassung des Beitrages auf Deutsch (ca. 8 – 10 Zeilen)
3 – 5 Schlüsselwörter
5. Englische Übersetzung von Zusammenfassung und Schlüsselwörtern

Die Manuskriptblätter sind einschließlich Literaturverzeichnis durchnummerieren.

Danksagungen sind an das Ende der Arbeit vor die Literatur zu stellen.

Für die Literatur sind die automatisierten Fußnoten des Dateiformats zu verwenden.

Tabellen und Abbildungen sind an den dafür vorgesehenen Stellen im Text einzufügen. Grafiken werden in Druckqualität und mit klar

lesbarer Schrift (2 mm Schrifthöhe) erbeten.

Nach Drucklegung werden dem Autor 3 Belegexemplare zugesandt. Weitere kostenpflichtige Sonderdrucke können bei der Redaktion bestellt werden.

3. Literatur

Zeitschriftenbeiträge werden zitiert nach:

1. Sämtliche Autorennamen oder erster Autorenname und „et al.“ mit nachstehenden Initialen der Vornamen in Großbuchstaben
2. Beitragstitel
3. Nach den internationalen Regeln (Index Medicus) abgekürzter Titel der Zeitschrift
4. Jahreszahl in runden Klammern mit Strichpunkt
5. Bandnummer mit Doppelpunkt
6. Anfangs- und Endseitenzahl der Arbeit

Beispiel: MACKENZIE T. D. et al., Tobacco Industry Strategies for Influencing European Community Tobacco Advertising Legislation, *Lancet* (2002); 359: 1323-1330

Bei Monographien und Büchern sind anzugeben:

1. Sämtliche Autorennamen mit nachgestellten Initialen der Vornamen
2. Buchtitel
3. Verlagsname
4. Verlagsort(e)
5. Jahreszahl in runden Klammern
6. Seitenzahl(en)

Beispiel: RHONHEIMER M., Die Perspektive der Moral, Akademie Verlag, Berlin (2001), S. 78-79

HINWEISE

Publikationen des IMABE-Instituts

Bücher

Der Status des Embryos. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit dem Beginn des menschlichen Lebens (1989), Fassbaender Verlag, Wien, ISBN: 3-900538-17-4

Aus der Reihe Medizin und Ethik:

Der Mensch als Mitte und Maßstab der Medizin. (1992) Hrsg. J. BONELLI, Springer Verlag, Wien-New York, ISBN: 3-211-82410-3

Der Status des Hirntoten. Eine interdisziplinäre Analyse der Grenzen des Lebens. (1995) Hrsg. M. SCHWARZ, J. BONELLI, Springer Verlag, Wien-New York. ISBN: 3-211-82688-2

Ärztliche Aufklärungspflicht und Haftung. (1998) Hrsg. T. MAYER-MALY, E. H. PRAT, Springer Verlag, Wien-New York. ISBN: 3-211-83230-0

Leben-Sterben-Euthanasie? (2000) Hrsg. J. BONELLI, E.H. PRAT, Springer Verlag, Wien-New York. ISBN: 3-211-83525-3

Studienreihe

Nr. 1: W. RELLA (1994) Die Wirkungsweise oraler Kontrazeptiva und die Bedeutung ihres nidationshemmenden Effekts. ISBN: 3-900528-48-4

Nr. 2: C. SCHWARZ (1994) Transplantationschirurgie. ISBN: 3-85297-000-8

Nr. 3: M. RHONHEIMER (1995) Sexualität und Verantwortung. ISBN: 3-85297-001-6

Nr. 4: M. RHONHEIMER (1996) Absolute Herrschaft der Geborenen? Anatomie und Kritik der Argumentation von Norbert Hoerster's „Abtreibung im säkularen Staat“. ISBN: 3-85297-002-4

Nr. 5: Sexuaufklärung von Hauptschülern in Abtreibungskliniken (2005). ISBN: 3-85297-003-1

Imabe – Info (Kurzinformationen)

1996: Nr. 1: AIDS, Nr. 2: Hirntod, Nr. 3: Gentechnik, Nr. 4: Organtransplantationen, Nr. 5: Pränataldiagnose

1997: Nr. 1: Solidarität und Missbrauch im Gesundheitswesen, Nr. 2: Lebensqualität in der Medizin, Nr. 3: Kommunikation und Vertrauen, Nr. 4: Behandlungsabbruch und Behandlungsverzicht

1998: Nr. 1: Ökonomie und Gesundheitswesen, Nr. 2: Euthanasie (1) – Definitionen und Klarstellungen, Nr. 3: Euthanasie (2) – Stellungnahme der Katholischen Kirche, Nr. 4: Viagra – Medikament oder Lustpille?

1999: Nr. 1: Mifegyne – Die Abtreibungspille RU-486, Nr. 2: Mitleid: Mitleiden und Mitleben, Nr. 3: Drogen

2000: Nr. 1: In-vitro-Fertilisation, Nr. 2: Der Schwangerschaftsabbruch in Österreich, Nr. 3: Entschlüsselung des Genoms, Nr. 4: Das Post-Abortion-Syndrome (PAS)

2001: Nr. 1: Ethische Qualität im Krankenhaus. Ein Fragenkatalog, Nr. 2: Präimplantationsdiagnostik, Nr. 3: Stammzellentherapie, Nr. 4: Xenotransplantation

2002: Nr. 1: Therapieabbruch bei neonatologischen Patienten, Nr. 2: Klonierung von Menschen, Nr. 3: Kardinaltugenden und ärztliche Praxis

2003: Nr. 1: Der Todeswunsch aus psychiatrischer Sicht, Nr. 2: Palliativmedizin

2004: Nr. 1: Zur Frage der Nidationshemmung oraler Kontrazeptiva, Nr. 2: Tabakrauchen, Nr. 3: Prävention als moralische Tugend des Lebensstils

2005: Nr. 1: Sinnorientierte Medizin, Nr. 2: Risiken der späten Schwangerschaft, Nr. 3: AIDS

VORSCHAU

IMAGO HOMINIS Band 13 • Heft 2/2006

Schwerpunkt

Menschenwürde und Geschlecht

Inhaltsverzeichnis

EDITORIAL.....	5
AUS AKTUELLEM ANLASS	
J. BONELLI	
„Nachruf auf Prof. Dr. Gottfried ROTH“	7
M. STOLL, W. RELLA	
„Rezeptfreie Abgabe der ‚Pille danach‘: Ein Schritt in die richtige Richtung?“	9
FOCUS	
J. ROSADO	
„Die Menschenwürde in der Anthropologie JOHANNES PAUL II. Eine Analyse im Ausgang von KANTS Begründung der Menschenrechte“	13
SCHWERPUNKT: Die Würde des Menschen	
W. SCHWEIDLER	
„Das Uneinholbare. Zur strukturellen Bedeutung des Begriffs der Menschenwürde“	27
T. S. HOFFMANN	
„Menschenwürde als Maßstab humaner Praxis. Einige prinzipielle Überlegungen zu einem stets aktuellen Begriff“	37
H. KOHLENBERGER	
„Menschenwürde – in der Totenkultur“	49
NACHRICHTEN	57
ZEITSCHRIFTENSPIEGEL	60
BUCHBESPRECHUNGEN	61