
Missachtung der Menschenwürde als Schlüsselerfahrung

von Peter G. Kirchschräger

Bei den folgenden Zitaten handelt es sich um Charakterisierungen der Menschenwürde aus dem gegenwärtigen philosophischen Diskurs „Abrakadabra, dessen liturgische Verbreitung jegliche Gesetzgebung begleitet, um deren Autorität dank der Magie seiner geheiligten Form symbolisch zu bekräftigen“¹ – „conversation stopper“, der eine Frage ein für allemal entscheidet und keine weitere Diskussion duldet“². Diese Charakterisierungen zeigen auf, dass Menschenwürde Gefahr läuft, zu einer leeren Formel zu werden und so an Bedeutung zu verlieren. Daraus ergibt sich der Bedarf nach einer Klärung des Begriffs. Damit verbunden weisen diese Umschreibungen der Menschenwürde darauf hin, dass eine Notwendigkeit besteht, Menschenwürde zu begründen.

Der folgende Beitrag wird in einem ersten Schritt einen Überblick über positive Bestimmungen des Begriffs Menschenwürde geben. In einem zweiten Schritt wird das christliche Verständnis der Menschenwürde eingeführt. Schließlich soll – basierend auf einer Diskussion der positiven Bestimmungen der Menschenwürde und des christlichen Verständnisses der Menschenwürde – in einem dritten Schritt die Verletzung der Menschenwürde als Begründungsfundament einer postulierten Menschenwürde untersucht werden.

¹ Olivier Cayla, „Dignité humaine. Le plus flou de tous les concepts“, in: *Le Monde*, 31.01.2003, S. 14.

² Dieter Birnbacher, „Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde“, in: *Aufklärung und Kritik* 2, Sonderheft 1 (1995), S. 4–13, hier: S. 4.

Positive Bestimmungen der Menschenwürde

Menschenwürde³ wird unter anderem so verstanden, dass sie den Menschen zum Menschen macht, denn die Menschenwürde unterscheidet den Menschen von anderen Lebewesen. Dabei wird oft ein *absoluter oder inhärenter Würdebegriff* vorausgesetzt, nach dem jedem Menschen im Unterschied zu anderen Spezies ein absoluter Wert zukommt, der auf die Menschenwürde zurückgeht,⁴ „simply because they are persons“⁵. Die Menschenwürde fällt dem Menschen permanent zu, er kann sie weder erwerben noch verlieren beziehungsweise wiedergewinnen.⁶ *Absolute oder inhärente Menschenwürde* folgt einer naturrechtlichen Argumentation.⁷ Sie erläutert die absolute oder inhärente Menschenwürde unter Bezugnahme auf die „Natur“ des Menschen. Zentrale Charakteristika einer naturrechtlichen Argumentation sind, dass fundamentale, vorstaatliche, überzeitliche, objektive, vorbestimmte Werte bestehen, die Teil einer Naturordnung sind (im Falle des Christentums zum Beispiel der göttlichen Schöpfungsordnung⁸) und von ihr hergeleitet werden können.

³ Vgl. zur Diskussion des Menschenwürdebegriffs Robert Spaemann, „Der Begriff der Menschenwürde“, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hrsg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart 1987, S. 295–316; Kurt Bayertz, „Die Idee der Menschenwürde. Probleme und Paradoxien“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 81 (1995), S. 465–481; Ottfried Höffe, „Wessen Menschenwürde?“, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Biopolitik*, Frankfurt a. M. 2001, S. 65–72.

⁴ Vgl. Robert Spaemann, a. a. O., S. 297.

⁵ Gregory Vlastos, „Justice and Equality“, in: Richard Brandt (Hrsg.), *Social Justice*, Englewood Cliffs/New Jersey 1962, S. 31–72, hier: S. 43.

⁶ Vgl. Philipp Balzer/Klaus Peter Rippe/Peter Schaber, *Menschenwürde versus Würde der Kreatur*, Freiburg i. Br. 1998, S. 20.

⁷ Diese substanztheoretische Tradition geht von der Menschenwürde als einem objektiven Wert aus, der vor-positiv in der Existenz des Menschen, die von Gott oder von der Natur gegeben ist, verankert wird.

⁸ Vgl. dazu die Lehre des Augustinus von der „lex aeterna“ und „lex naturae“ (vgl. unter anderem Augustinus, c. Faust. XXII 27).

Erläuterungen der absoluten oder inhärenten Menschenwürde nehmen Bezug auf spezifische Fähigkeiten oder Eigenschaften des Menschen, die ihm typischerweise zukommen. Damit können sie erfolgreich dem Speziesismusvorwurf begegnen, denn sofern andere Wesen als Menschen ebenfalls über die relevanten Fähigkeiten oder Eigenschaften verfügen, wären auch sie Träger von Würde. Immanuel Kant, auf den sich ein Großteil der Menschenwürdediskussion bis heute in irgendeiner Form bezieht, ist ein Beispiel dafür. Kant versteht Menschenwürde als in der Moralfähigkeit beziehungsweise in der Autonomie, das heißt in der Fähigkeit zur moralischen Selbstgesetzgebung, begründet.⁹ Entscheidende Differenz zu naturrechtlichen Ansätzen ist die Loslösung von der Natur des Menschen hin zu einer Abstützung auf den formalen Modus der Moralfähigkeit und Autonomie. Hinzu kommt noch, dass sich für die Würde nicht das Menschsein des Wesens als entscheidend erweist, sondern seine Vernunft.

Das absolute oder inhärente Menschenwürdeverständnis wird zum einen abgegrenzt gegen ein Zuschreibungskonzept der Menschenwürde. In diesem Ansatz basiert Würde auf wechselseitiger Anerkennung. Würde sei dem Menschen nicht inhärent, sondern habe intersubjektiven Charakter. Jürgen Habermas sieht die Grundlage der Menschenwürde „allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander“¹⁰. Die Auffassung, dass alle Menschen gleich sind, basiert hier nicht auf etwas Vorgegebenem, sondern auf der Präsomtion für Gleichbehandlung.¹¹ Bei der Anerkennungstheorie kann kritisiert

⁹ Vgl. Immanuel Kant, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in: Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Werkausgabe, Band 7, Frankfurt a. M. 1977, S. 79; vgl. auch Ders., *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre oder Tugendlehre?*, Frankfurt a. M. 1977, S. 434–435; vgl. dazu Brad Stetson, *Human Dignity and Contemporary Liberalism*, Westport 1998.

¹⁰ Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M. 2001, S. 67.

¹¹ Vgl. Werner Wolbert, *Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der*

werden, dass das Zuschreibungskonzept selbst noch nichts über die Gründe der Zuweisung von Würde aussagt. Daher ist die Gefahr der Willkür nicht auszuschließen.

Zum anderen setzt sich der absolute oder inhärente Menschenwürdebegriff von einem kontingenten Würdeverständnis ab. Die Kontingenz der Würde besteht darin, dass sie von einer autonom erbrachten Leistung des Menschen ausgeht, das heißt von einer Aufgabe, die der Mensch in der Gesellschaft beziehungsweise im Dienste der Gesellschaft wahrnimmt. Die Erbringung dieser Leistung führt zur Würde.

Menschenwürde wird in diesem Verständnis auch zusammen mit dem Begriff „Achtung“ oder „Selbstachtung“ gedacht. Beispielsweise bezeichnet Julian Nida-Rümelin die Fähigkeit zur Selbstachtung als eine Bedingung der Menschenwürde.¹² Wenn Wesen sich selbst achten können, dann haben sie Würde. Joel Feinberg sieht den Grund für die Menschenwürde in der Fähigkeit des Menschen, ihre/seine Rechte einfordern zu können.¹³ Bei dieser Art von Ansätzen ergeben sich folgende drei Schwierigkeiten: Zum einen wären Menschen so aufgrund des Verlustes der Fähigkeit der Selbstachtung beziehungsweise der Einforderung von ihren Rechten als Folge von externen Faktoren indirekt für die Verletzung ihrer Menschenwürde mitverantwortlich (beispielsweise wäre ein Folteropfer für den Verlust der Fähigkeit zur Selbstachtung und somit auch für die Verletzung seiner Menschenwürde mitverantwortlich). Wenn Selbstachtung beziehungsweise die Fähigkeit, seine Rechte einfordern zu können, zu einer Bedingung der Menschenwürde gemacht wird, ergibt sich zum anderen als problematische Folge, dass somit zum Beispiel Kleinst-

Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik (Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 53), Münster 1987, S. 110–124.

¹² Vgl. Julian Nida-Rümelin, *Ethische Essays*, Frankfurt a.M. 2002, S. 405–410.

¹³ Vgl. Joel Feinberg, „The Nature and Value of Rights“, in: Ders., *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton 1980, S. 143–155.

kinder, Embryonen, Föten, Menschen mit Behinderungen, Wachkomapatienten ... teilweise oder ganz ausgeschlossen wären. Beide Ansätze haben zudem mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass ein Mensch auch in seiner Würde verletzt wird, wenn er erniedrigt wird, ohne dass ihm diese bestimmte Fähigkeit (in diesen drei Fällen die Fähigkeit zur Selbstachtung/die Fähigkeit, sich ein kohärentes Selbstbild zurechtzulegen/die Fähigkeit, seine Rechte einzufordern) weggenommen wird.¹⁴

Das christliche Verständnis von Menschenwürde und seine theologische Begründung

Die Achtung vor der Würde aller Menschen basiert in der christlichen Tradition auf dem jüdisch-christlichen Glauben an die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die in Gen 1,26–27 formuliert ist. Die jüdisch-christliche Lehre von der Gottebenbildlichkeit basiert auf zwei Substantiven: Das hebräische Wort *sälām* steht für Plastik, Abbild, manchmal auch für Götzenbild und für Schein im Sinne einer Verringerung des Originals. *demot* stellt ein Verbalabstraktum dar und bedeutet „Aussehen“, „Ähnlichkeit“, „Entsprechung“. Grundsätzlich ist festzustellen, dass „der Text doch weniger davon redet, worin die Gottebenbildlichkeit besteht, als wozu sie gegeben ist. Von der Gabe ist weniger die Rede als von der Aufgabe.“¹⁵ Das heb-

¹⁴ Ähnlich auch Christoph Horn, „Die verletzbare und die unverletzbarere Würde des Menschen. Eine Klärung“, in: *Information Philosophie* 3 (2011), S. 30–41, hier: S. 38.

¹⁵ Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis* (Das Alte Testament deutsch, Bd. 2/4), Göttingen 1967, S. 46; vgl. J. Richard Middleton, *The Liberating Image. The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids 2005; Andreas Schuele, „Made in the ‚Image of God‘. The Concepts of Divine Images in Gen 1–3“, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117 (2005), S. 1–20; ders., „Menschsein im Spiegel der biblischen Urgeschichte (Genesis 1–11)“, in: Bernd Janowski/Kathrin Liess (Hrsg.), *Der Mensch im Alten Israel* (Herders Biblische Studien 59), Freiburg i. Br. 2009, S. 591–611; Ute Neu-

räische Wort *sälām*, das mit *Abbild* übersetzt wird, bezeichnet auch die Statue, die in Städten der damaligen Zeit auf dem Hauptplatz den König repräsentierten, das heißt dafür sorgten, dass der König auch in seiner Abwesenheit präsent war.¹⁶ Gen 1,26–27 weist auf eine praktische und relationale Lesart hin:¹⁷ Der Mensch nimmt für Gott und an seiner Stelle eine Aufgabe für die Menschen und für die Schöpfung wahr.¹⁸ Dem Menschen wird die Aufgabe anvertraut und die Verantwortung übertragen, für die Schöpfung und für die Menschen einzustehen und für sie zu sorgen.¹⁹ Darin besteht die Stellvertretung, die die Menschen für Gott in dieser Welt wahrnehmen.

Durch die so verstandene Gottebenbildlichkeit erhält die Schöpfung Gottes noch zusätzlich eine besondere Qualität²⁰ – zusätzlich zu ihrer Herkunft – eine klare Ausrichtung auf Gott hin. Diese Ausrichtung ist Grundlage einer Beziehung zu Gott, auf verstärkte Weise im Falle des Menschen. Diese Beziehung zu Gott ist das Fundament für die Beziehung der Menschen untereinander und zur restlichen Schöpfung. Diese Gemeinschafts- und Beziehungsorientierung des Menschen wird im älteren, in der Bibel an zweiter Stelle stehenden Schöpfungsbericht (vgl. Gen 2,4b–24) betont,²¹ in den keine Wertun-

mann-Gorsolke, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis I und verwandten Texten* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 101) Neukirchen-Vluyn 2004; Paul Niskanen, „The Poetics of Adam. The Creation of Adam in the Image of Elohim“, in: *Journal of Biblical Literature* 128 (2009), S. 417–436.

¹⁶ Vgl. Oswald Loretz, „Der Mensch als Ebenbild Gottes“, in: Leo Scheffczyk (Hrsg.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, S. 114–130, hier: S. 118.

¹⁷ Vgl. James Barr, „The Image of God in the Book of Genesis. A Study of Terminology“, in: *BJRL* 51 (1968), S. 11–26.

¹⁸ Vgl. J. Richard Middleton, a. a. O.

¹⁹ Vgl. Walter Gross, „Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift“, in: *ThQ* 161 (1981), S. 244–264.

²⁰ Vgl. Gerhard von Rad, a. a. O., S. 47.

²¹ Vgl. Walter Kirchschräger, „Über die ungeteilte Würde des Menschen.

gen hineingelesen werden dürfen. Denn er stellt die Bezogenheit aufeinander und die Mitwirkung an der Schöpfung Gottes von Anfang an ins Zentrum.²²

Schlussendlich ist Gen 1,26–27 zusammen mit Gen 5,3 zu lesen, wo der gleiche Begriff für die Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn (Adam und Set) verwendet wird. Aufgrund der semantischen Beziehung zwischen Gen 1,26–27 und Gen 5,3 wird die Bedeutung der Gottebenbildlichkeit demzufolge noch ergänzt durch die Form nächstmöglicher Verwandtschaft, nämlich durch die Kindschaft. Der Mensch nimmt nicht nur in Gottes Namen einen Auftrag wahr, sondern ist Gott ähnlich wie ein Kind seinen Eltern.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird noch verstärkt, wenn das christliche Grundprinzip der Nächstenliebe (Mk 12,28–34 par; Röm 13,8–10; Gal 5,14) mit dem Universalismus der Menschenwürde – „ethisch und rechtlich die Anerkennung einer prinzipiellen Gleichheit aller Menschen“ und der Ausschluss einer „Einnahme eines partikularistischen Standpunktes [...], der allen Formen einer Diskriminierung in irgendeiner Weise zugrunde liegt“ – übereinstimmt.²³ Jeder Mensch wird als Mensch gleich als „Nächster“ angesehen – als Schwester und Bruder Jesu Christi, in seiner Not wird der Mensch mit Jesus Christus identifiziert (vgl. Mt 25,40.45). Im Zentrum steht der Mensch als Geschöpf Gottes, alles andere ist irrelevant. Es findet sich eine solche Verankerung der Idee der Unabhängigkeit der Würde jedes einzelnen Menschen von Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht in Gal 3,28 geboten, auch wenn dies zunächst nur auf die Getauften bezogen ist: „Es gibt

Biblische Herleitungen“, in: Oskar Dangl/Thomas Schrei (Hrsg.), *Bildungsrecht für alle?* (Schriften der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule, Bd. 4), Wien/Krems 2011, S. 63–82.

²² Vgl. ebenda.

²³ Vgl. dazu auch Dieter Witschen, der festhält, dass eine christliche Ethik den Universalismus der Menschenrechte teilt. Dieter Witschen, *Christliche Ethik der Menschenrechte* (Systematische Studien, Studien der Moraltheologie, Bd. 28), Münster 2002, S. 23–31, hier: S. 9–11.

nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus“.

Dabei gilt es bei dieser biblischen Tradition der Universalität, ihr spezifisch Christliches zu respektieren und nicht zu leugnen, ohne die Sprengkraft dieser biblischen Botschaft – vor allem auch im Kontext der damaligen Zeit – zu verneinen. Es darf – bezugnehmend auf obigen Hinweis zu Gal 3,28 – auch die Differenzierung zwischen Menschen und Christinnen und Christen beziehungsweise die Differenzierung durch die Auferstehung nicht übersehen werden, was in Bezug auf die Achtung vor der Würde des Menschen als problematisch verstanden werden könnte.²⁴ Alle Menschen, nicht nur die Christinnen und Christen, verfügen aufgrund der Gottebenbildlichkeit über die gleiche Würde.²⁵

Das christliche Verständnis von Menschenwürde beinhaltet hinsichtlich der gegenwärtigen Diskussion der Menschenwürde eine Chance – mit dem Akzent der Gewährung der Menschenwürde durch Gott –, unabhängig von beziehungsweise entgegen der menschlichen Lebensführung die Menschenwürde gegen Interpretationen zu verteidigen,²⁶ sie als etwas zu Realisierendes zu erachten oder den Menschen ihre Würde aufgrund von besonders schwerwiegenden Menschenrechtsverletzungen absprechen zu wollen.²⁷

Aus christlicher Perspektive ist es notwendig, der Menschenwürde das ihr gebührende Gewicht zu verleihen, zur Achtung der Menschenwürde aufzurufen und motivational darauf hinzuwirken, dass

²⁴ Vgl. Werner Wolbert, *Menschenwürde, Menschenrechte und Theologie*, SaThZ 7 (2003), S. 161–179.

²⁵ Vgl. dazu Adrian Loretan, *Religionen im Kontext der Menschenrechte* (Religionsrechtliche Studien, Bd. 1), Zürich 2010, S. 59; Ingeborg Gabriel, *Woher kommen die Menschenrechte? Spurensuche in Bibel, Theologie, Tradition und moderner politischer Kultur*. Freunde der Theologischen Kurse, Manuskripte 6, 2009, S. 2–20, hier: S. 7.

²⁶ Vgl. Werner Wolbert, a. a. O., S. 161–179, hier: S. 167.

²⁷ Vgl. zum Beispiel diesbezügliche Tendenzen in der Terrorismusbekämpfung. Peter G. Kirchschräger u. a. (Hrsg.), *Menschenrechte und Terrorismus* (Internationales Menschenrechtsforum Luzern [IHRF]), Bd. 1, Bern 2004.

der Mensch seiner von Gott übertragenen Aufgabe und Verantwortung für die Menschen und für die Schöpfung gerecht wird.

Verletzung der Menschenwürde als Begründungsfundament einer postulierten Menschenwürde

Im Zuge der Auseinandersetzung mit einem abstrakt-offenen Verständnis von Menschenwürde und religiösen oder weltanschaulichen Vorstellungen der Menschenwürde zeigt sich, dass der Unterschied zwischen philosophischen Begründungsmodellen, die sich in ihrem Verständnis der Menschenwürde auf die Vernunftnatur des Menschen berufen (wie zum Beispiel Immanuel Kant mit dem Ansatz der Vernunftnatur des Menschen, seiner Autonomie und Moralfähigkeit), und religiösen Begründungsansätzen, die sich beispielsweise auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen beziehen, hinsichtlich ihrer allgemeinen Verbindlichkeit nicht groß ist. Beide kämpfen mit der gleichen Grundproblematik aus philosophischer Perspektive, nämlich dem Prinzip der Verallgemeinerbarkeit. Dies kann den Adressatenkreis einschränken und dem universellen Charakter der Menschenwürde zuwiderlaufen. Beide Begründungsmodelle laufen Gefahr, auf zu starken metaphysischen Annahmen aufzubauen, die einer allgemeinen Verbindlichkeit im Wege stehen können.²⁸

Darüber hinaus kann einem absoluten Würdebegriff und der damit verbundenen naturrechtlichen Argumentation begründet der Vorwurf der Zirkularität (Menschenwürde hat der Mensch, weil er Mensch ist) gemacht werden. Dieser Vorbehalt kann des Weiteren eine speziesistische Prägung erhalten, da der Mensch allein aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Spezies „Mensch“ als Trägerin und Träger der Menschenwürde verstanden wird.

²⁸ Vgl. Hans Jörg Sandkühler, Art. „Menschenwürde“, in: Ders. (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, Hamburg 2010, Sp. 1533–1558, hier: Sp. 1555.

Zwar kann sich wie oben dargestellt Immanuel Kant dem Vorwurf des Speziesismus entziehen. Problematisch erweist sich jedoch bei Kant der Verdacht, dass durch den Bezug zur Moralfähigkeit und Autonomie eine Diskriminierung von Menschen vorliegt, die in ihrer Moralfähigkeit und Autonomie eingeschränkt sind, diese gar nicht aktiv nützen können oder diese nicht haben (beispielsweise Menschen mit Behinderungen, Komapatienten, Embryos ...). Da jegliches Diskriminierungspotential auszuschließen ist, erweist sich eine hohe Sensibilität für mögliche diskriminierende Elemente in der theoretischen Auseinandersetzung mit Menschenwürde als bedeutend.

Diesem Argument kann jedoch mit „Hilfsargumenten“ im Umgang mit Grenzproblemen begegnet werden. Moralfähigkeit und Autonomie sind beispielsweise auch bei denjenigen Menschen in der Anlage vorhanden, die sie eingeschränkt oder nicht aktiv nutzen können. Daher können sie auch bei diesen Menschen mitgedacht werden, womit der Diskriminierungsvorwurf entschärft zu sein scheint. Jedoch bleibt dabei die Frage offen: Warum soll gerade *eine* Eigenschaft oder Fähigkeit aus der Fülle der menschlichen Eigenschaften oder Fähigkeiten der Menschenwürde zugrunde liegen? Ihre Einschränkung, der verunmöglichte Zugang zu ihrer Aktivierung oder ihr Mangel hat nämlich – aufgrund der hohen dieser Eigenschaft beziehungsweise dieser Fähigkeit zugesprochenen Bedeutung – automatisch eine diskriminierende Wirkung für diejenigen Menschen, die gerade bei dieser Eigenschaft beziehungsweise bei dieser Fähigkeit anders sind. Dieses Risiko können auch Hilfsargumente nicht beseitigen. Diese potentielle Diskriminierungsgefahr zeigt sich beispielsweise bei Martha C. Nussbaum, wenn sie so weit geht, einigen Menschen mit Behinderungen ihr Menschsein abzustreiten: „that certain severely damaged infants are not human either, even if they are born from two human parents; and that the same applies to those with global and total sensory incapacity and/or no consciousness or thought and those with no ability at all to recognize or relate to others. (This of course tells us nothing about what we owe them morally; it just separates that question from moral questions

about humans.)²⁹ Positive Bestimmungen von Menschenwürde geben also eine substantielle Auffassung von Menschenwürde. Gleichzeitig umfassen sie das beschriebene inhärente Diskriminierungspotential.

Negative Bestimmungen von Menschenwürde, die von der Verletzung der Menschenwürde ausgehen,³⁰ teilen mit positiven Menschenwürdebegriffen den Vorteil, dass sie ein konzises und materiell bestimmtes Verständnis von Menschenwürde zum Menschenwürdediskurs beitragen. Darüber hinaus kann sich ein negatives Menschenwürdeverständnis von dem Diskriminierungspotential insofern befreien, als ein negativer Menschenwürdebegriff keine Auskunft darüber geben muss, welche Eigenschaften oder welche Fähigkeiten den Menschen zur Trägerin beziehungsweise zum Träger von Menschenwürde machten. Vielmehr baut der negative Zugang zur Menschenwürde auf den Verletzungen von Menschenwürde auf, welche die Menschen erleiden beziehungsweise erleiden könnten und welche beendet, unterbunden und verhindert werden müssen. Roberto Adorno hält fest: „human dignity may become more visible in weakness than in power, in vulnerability than in self-sufficiency.“³¹

Das Prinzip der Verletzbarkeit eröffnet den Zugang zur Menschenwürde und bildet das Fundament ihrer Begründung. Das Prinzip der Verletzbarkeit beinhaltet *erstens* die Selbstwahrnehmung des Menschen in seiner eigenen Verletzbarkeit.³² Beispielsweise weiß der

²⁹ Martha C. Nussbaum, „Human Capabilities, Female Human Beings“, in: Dies./Jonathan Glover (Hrsg.), *Women, culture, and development. A study of human capabilities*, Oxford 1995, S. 82.

³⁰ Vgl. Avishai Margalit, *The Decent Society*, Cambridge 1996.

³¹ Roberto Andorno, „Four Paradoxes of Human Dignity“, in: Jan C. Joerden u. a. (Hrsg.), *Menschenwürde und moderne Medizintechnik*, Baden-Baden 2011, S. 131–139, hier: S. 136.

³² Vgl. ausführlicher zum Prinzip der Verletzbarkeit Peter G. Kirchschräger, *Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz* (ReligionsRecht im Dialog, Bd. 15), Münster 2013, S. 231–267.

jetzt gesunde Mensch, dass er in der Zukunft krank werden könnte. Oder dass er – auch wenn er in der Gegenwart ein glückliches Leben führt – von anderen Menschen getötet werden könnte. Es handelt sich also um einen verunsichernden Prozess, den der Mensch durchläuft, denn es wird ihm seine Verletzbarkeit und in letzter Konsequenz seine Vergänglichkeit vor Augen geführt.³³

Zweitens ist die „Erste-Person-Perspektive“³⁴ ein wesentlicher Teil des Prinzips der Verletzbarkeit. Bei der Bewusstwerdung der eigenen Verletzbarkeit handelt es sich um eine Selbstwahrnehmung des Menschen,³⁵ deren empirische Richtigkeit sich als irrelevant erweist. Entscheidend ist, dass der Mensch aufgrund dieses erlangten Bewusstseins seiner Verletzbarkeit etwas unternehmen möchte, um sich vor der Verletzbarkeit zu schützen beziehungsweise einen sinnvollen Umgang mit seiner Verletzbarkeit zu finden.

Während dieses Bewusstseinsbildungsprozesses eröffnet sich dem Menschen, wenn seine eigene Verletzbarkeit für ihn präsent wird, ex negativo die „Erste-Person-Perspektive“. Diese umfasst die Wahrnehmung des Menschen, dass er als Ich Subjekt der Selbstwahrnehmung ist, die ihm einen Zugang zu seiner Verletzbarkeit bietet. Diese an-

³³ Vgl. Barry Hoffmaster, „What Does Vulnerability Mean?“, in: The Hastings Center Report 36/2 (2006), S. 38–45, hier: S. 42.

³⁴ Vgl. Edmund Runggaldier, „Deutung menschlicher Grunderfahrungen im Hinblick auf unser Selbst“, in: Günter Rager/Josef Quitterer/Edmund Runggaldier (Hrsg.), *Unser Selbst – Identität im Wandel neuronaler Prozesse*, Paderborn ²2003, S. 143–221.

³⁵ Natürlich können diese Überlegungen auch ausgeweitet werden auf die Auseinandersetzung mit der Verletzbarkeit von Anderen. Per Nortvedt stellt bezugnehmend auf Emmanuel Lévinas fest: „Ethics is the awakening of consciousness in the concrete experience of vulnerability. Ethics is the traumatic awakening of a consciousness no longer for itself, but before the other. The only way to know the otherness of the other, this always incomprehensible otherness, is by taking responsibility for the other person“ (Per Nortvedt, „Subjectivity and vulnerability. Reflections on the foundation of ethical sensibility“, in: *Nursing Philosophy* 4 (2003), S. 222–230, hier: S. 227). Den Ausgangspunkt für die Wahrnehmung der Verletzbarkeit anderer Menschen verortet ich in der Selbstwahrnehmung der eigenen Verletzbarkeit.

thropologische Grundsituation der Verletzbarkeit erlebt er als das Ich-Subjekt (das heißt als die erste Person Singular). Darüber hinaus interpretiert er diese anthropologische Grundsituation der Verletzbarkeit als das Ich-Subjekt: Die Handlungen, die Entscheidungen, das Leiden, das Leben des Menschen gehen auf ihn selbst als das Ich-Subjekt zurück.³⁶

Schließlich sieht der Mensch *drittens* aus der „Erste-Person-Perspektive“, dass auch die „Erste-Person-Perspektive“ selbst und das „Selbstverhältnis“ von der Verletzbarkeit dominiert werden.

Viertens geht es auf diesen Bewusstwerdungsprozess seiner Verletzbarkeit und seiner „Erste-Person-Perspektive“ zurück, dass sich der Mensch in einem Selbstverhältnis und in einem Verhältnis zu allen anderen Menschen verorten kann. Im Zuge dieser Verortung wird ihm klar, dass nicht nur er verletzbar ist, sondern dass er die Verletzbarkeit mit allen Menschen teilt.

Fünftens erweist sich Letzteres als Schlüssel dafür, dass sich der Mensch im Zuge der Wahrnehmung der eigenen Verletzbarkeit und der Verletzbarkeit aller anderen Menschen bewusst wird, dass er nicht nur die Verletzbarkeit mit allen anderen Menschen, sondern auch die je individuelle „Erste-Person-Perspektive“ auf die je eigene Verletzbarkeit und auf die Verletzbarkeit von allen anderen Menschen und das je individuelle „Selbstverhältnis“ teilt: Jeder Mensch ist Subjekt seines Lebens. Als Folge erschließt sich dem Menschen die Gleichheit der Menschen im Bezug auf die Verletzbarkeit, auf

³⁶ „Denn handelnd und leidend erfährt er sich als das Lebewesen, das nicht einfach lebt wie alle anderen Lebewesen, sondern das nur lebt, indem es sein Leben führt. Sich zu sich zu verhalten, weder naturnotwendig noch beliebig zu handeln, sondern sich an Gründen zu orientieren und frei gewählte Zwecke zu verfolgen, macht die Lebensform aus, die ihn mit allen Menschen als seinesgleichen verbindet. Sie macht ihn zugleich verletzbar, ist doch das zu seiner Lebensform gehörende Selbstverhältnis auf fundamentale Realisierungsbedingungen angewiesen.“ (Ludger Honnefelder, „Theologische und metaphysische Menschenrechtsbegründungen“, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hrsg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2012, S. 171–178, hier: S. 171f.)

die „Erste-Person-Perspektive“ und auf das „Selbstverhältnis“. Das mit der „Erste-Person-Perspektive“ verbundene „Selbstverhältnis“ erkennt der Mensch so als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch.

Basierend auf den bisherigen fünf Punkten lässt sich *sechstens* erkennen, dass die Verletzbarkeit an sich keine moralische Qualität aufweist, sondern dass das Prinzip der Verletzbarkeit mit der Verletzbarkeit, der „Erste-Person-Perspektive“ und dem „Selbstverhältnis“ als moralischem Anspruch normativ geladen ist. Das Prinzip der Verletzbarkeit betrifft alle Menschen und unterscheidet sie von allen anderen Lebewesen. Im Prinzip der Verletzbarkeit erschließt sich die Menschenwürde, die sich die Menschen gegenseitig aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit zusprechen. Daher besitzen Menschen nicht aufgrund ihrer Verletzbarkeit Menschenwürde, sondern weil sich Menschen mit ihrer Verletzbarkeit und ihrer Relevanz auseinandersetzen, weil sie sich der „Erste-Person-Perspektive“ und ihrem eigenen und dem „Selbstverhältnis“ aller Menschen bewusst werden und dieses als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch erkennen und weil sie die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ umfassende Verletzbarkeit aller Menschen erkennen.

Basierend auf dem Prinzip der Verletzbarkeit kann Verletzung der Menschenwürde die Menschenwürde begründen, ohne darlegen zu müssen, aufgrund welcher Eigenschaften des Menschen alle Menschen Achtung verdienen, das heißt welche Eigenschaften den Menschen als Menschen ausmachen. Zudem kann dieses Begründungsfundament mit Verletzungserfahrungen, die in unterschiedlichen Religionen, Kulturen, Traditionen, Zivilisationen und Weltanschauungen auftreten, verbunden werden, weil das Prinzip der Verletzbarkeit vielfältige und vielschichtige Anknüpfungspunkte bietet. Schließlich erweist sich dieses Begründungsfundament *ex negativo* als anschlussfähig sowohl für religiöse als auch für säkulare Konzeptionen von Menschenwürde.

Menschenwürde

Diskurse zur Universalität und Unveräußerlichkeit

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth



FREIBURG · BASEL · WIEN