

Menschenwürde und Menschennatur*

Die Tradition des Menschenrechtsdenkens stand immer im Zeichen der Abwehr grundlegender Ungerechtigkeiten und willkürlicher Unterscheidungen. Die Grausamkeiten der Diktaturen des 20. Jahrhunderts haben schließlich zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte geführt, weil man sich über Kulturgrenzen und verschiedenste Wertvorstellungen hinweg einig war, dass Massenvernichtung von Menschen eine Grausamkeit und Barbarei darstellt, der gegenüber die Würde eines jeden Menschen und grundlegende unveräußerliche Rechte unbedingt zu verteidigen sind. Dieser moralische Standpunkt, der jedem Menschen die Menschenwürde zuerkennt und diese als Prinzip der Menschen- und Grundrechte voraussetzt, sieht sich mittlerweile mit alternativen und konkurrierenden Begründungen konfrontiert. Die Annahme einer menschlichen Natur oder Vernunft als normativer Quelle der Würde erscheint heute problematisch, angesichts der vorherrschenden naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise, des gesellschaftlichen Pluralismus und der kulturellen Differenzen einer globalisierten Welt.

1. Menschenwürde als „nicht interpretierte These“

Im Unterschied zu den klassischen Menschenrechtsdeklarationen und traditionellen Grundrechtskatalogen des 18. und 19. Jahrhunderts, allen voran die Declaration of Independence, die Virginia Bill of Rights und die Declaration des Droits de l'homme et du citoyen, ist die Menschenwürde im juristischen Kontext ein junges Phänomen. Sie findet sich erstmals in den Gründungsdokumenten der Vereinten Nationen, der Charta und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und schließlich dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland,¹ „wo die Erfahrung der nationalsozialistischen Gräueltaten, für die die Menschenrechte nach einem sicheren, in gewisser Weise absoluten Grund zu suchen, der eben in der Menschenwürde gegeben sei“.² Allerdings steht der Begriff der Würde in der Kontinuität der philosophischen Überlieferung schon mindestens seit Cicero und ist daher – seiner philosophischen und vorpositiven Idee nach – älter als die Grundrechte. Denn überall und zu jeder Zeit wird es als Ungerechtigkeit empfunden, willkürlicher Machtausübung unterworfen zu sein „und daher ist die Logik der Gerechtigkeit darauf ausgerichtet, solche Formen der Herrschaft zu überwinden“.³

Die Charta der Vereinten Nationen formuliert erstmals die Einheit und Verwiesenheit von Menschenwürde und Menschenrechten. Wenngleich dieses völkerrechtliche Dokument in erster Linie keine positiven, einklagbaren Rechte setzt, gibt es ein Ideal vor, eine moralische Intention als normatives Leitbild und höchsten Rechtswert, wonach die „Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet“.⁴ Denn mit Blick auf die Erfahrungen mit den beiden Weltkriegen und die Unmenschlichkeiten des Dritten Reichs gilt es, wie die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte formuliert, den „Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit [...] zu bekräftigen“.⁵ Die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland von 1949 schließlich übernimmt diesen Gedanken und positiviert in einem Dreischritt die Menschenrechte als Schutz der Menschenwürde durch die Grundrechte.⁶ Das Grundgesetz betont, dass die Menschenwürde als Fundament verstanden ist und sich die Verfassung um ihretwillen „darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten“⁷ bekennt.

Trotz bzw. auf Grund ihres Charakters als Prinzip besitzt die Menschenwürde eine spezielle Unbestimmtheit, für die Theodor Heuss die Formel der „nicht interpretierten These“⁸ geprägt hat. Zum einen ist sie kein Recht unter anderen, sondern Prinzip der Grund- und Menschenrechte.⁹ Zum anderen verweist sie auf den Menschen als Träger der Rechte und damit auf vorpositive Menschenbilder. In dieser Funktion als metapositive Normsetzung integriert die Menschenwürde philosophische, ethische und theologische Traditionen und wird maßgebend für die völkerrechtlichen Dokumente und die sich daran orientierenden Staatsverfassungen, allen voran die der Bundesrepublik.¹⁰ Dadurch ist sie rechtsimmanentes, positives Fundament für die gleichen Rechte und Freiheiten eines jeden Einzelnen und seines „Rechts auf Rechte“ und somit Garant des freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates.¹¹ Als Prinzip transzendiert sie die Grundrechte, bleibt aber auf diese als ihre Konkretisierungen verwiesen. Während die Grundrechte gegeneinander abgewogen werden können und in ein relatives Verhältnis treten, ist die Menschenwürde „Fixpunkt der Rechtsordnung, materielle Rechts-

* Erschienen in: Der Appell des Humanen. Zum Streit um Naturrecht. Hans Thomas / Johannes Hattler (Hg), ontos Verlag, 2009

¹ Die älteste Erwähnung der Würde findet sich in der Verfassung Irlands von 1937.

² Stefan Gosepath/Christoph Menke, Schwerpunkt: Menschenwürde. In: DZPhil 53 (2005) 4, 567-569; 569

³ Rainer Forst, Das Recht auf Rechtfertigung, Frankfurt/M 2007, 355

⁴ Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte v. 10. Dezember 1948

⁵ Präambel der Charta der Vereinten Nationen v. 26. Juni 1945

⁶ Vgl. Grundrechte als Konkretisierung der Menschenwürde: BVerfGE 107, 275 (284) und Menschenwürde als Wurzel aller Grundrechte: 93, 266 (293), vgl. auch die von 170 Staaten unterzeichnete Erklärung der zweiten internationalen Menschenrechtskonferenz: „[...] all human rights derive from the dignity and worth inherent in the human person [...]“ (Wien, 1997)

⁷ Art 1, Abs. 2 GG

⁸ Verhandlungen des Parlamentarischen Rates, in: Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart, Bd.1, 1951, 49

⁹ Vgl. Josef Isensee, Menschenwürde: Suche nach dem Absoluten. In: AöR, Bd. 131 (2006), 173-218; 209ff

¹⁰ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 2004, S. 1216

¹¹ Karl-E. Hain, Menschenwürde als Rechtsprinzip, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg): Menschenwürde, Frankfurt/Berlin/New York 2007, 87-103; 87

grundlage und Grenze positiven Rechts; die Menschenwürde ist ethische Selbstvergewisserung der freiheitlich-humanen Rechtsordnung¹² und „Absolutum in einer zutiefst relativistischen Welt“¹³ bzw. „Höchstwert des Weltrechts“.¹⁴

Die Unbestimmtheit des Menschenwürdeprinzips und ihr Charakter als „nicht interpretierte These“ hat somit mehrere Aspekte. Sie gibt – so eine Lesart – nicht selbst den Rahmen des Rechtsschutzes an, sondern den Grund für diesen Rechtsschutz. Nicht das was, sondern das warum. Jeder Mensch als Mensch besitzt nach dieser Auffassung eine unantastbare Würde, sie ist angeboren und unverlierbar. Sie ist Anspruchsgrund auf Anerkennung und Appell zur Achtung im moralischen und Schutz im rechtlichen Bereich. Trotz unterschiedlicher Bemühungen über geistesgeschichtliche Traditionen eine inhaltliche Näherbestimmung der Menschenwürde zu erreichen und dieses Gebot der Schutzpflicht und Verbot der Verletzung anthropologisch zu fundieren, bleibt die Menschenwürde als Rechtsprinzip schwach bestimmt bzw. primär negativ als Verbot ihrer Verletzung. Darin liegt der weitere Aspekt der nicht interpretierten These. Dem Pluralismus der Weltanschauungen Rechnung tragend, wollten die Verfassungsväter die Wichtigkeit der Menschenwürde nicht Streitigkeiten über Detailfragen opfern. Die zentralen philosophischen, ethischen, theologischen oder sonstigen weltanschaulichen Prämissen flossen wesentlich mit ein,¹⁵ aber die Prämissen, auf Grund derer die einzelnen die Würde anerkannten, schien nachrangig gegenüber der Notwendigkeit einer prinzipiellen und fundamentalen Richtschnur moralischer und rechtlicher Ordnung. Der Konsens war möglich, weil sämtliche Richtungen sich in den grundlegenden Aspekten der Würde einig waren, wenngleich sich ihre Begründungsstrategien unterschieden. Und darin liegt ein weiteres entscheidendes Moment der nicht interpretierten These: Übereinstimmung in minimalen, aber wesentlichen Momenten, bei gleichzeitiger Differenz in den anthropologischen Begründungen. Die nachfolgende kongeniale Grundrechtskommentierung von Dürig exemplifiziert den entscheidenden Minimalgehalt des Menschenwürdeprinzips, die so genannte Objektformel, die gleichermaßen die zentrale Würdebegründung Kants, wie die der naturrechtlichen und theologischen Tradition miteinander verbindet bzw. auf diese hin offen ist.¹⁶

Der Mensch hat deshalb ein Recht auf Rechte und jeder Mensch gleichermaßen und ohne Unterschied, weil er als Mensch die übrige Natur transzendiert, woraus das grundsätzliche Verbot resultiert, ihn als Objekt zu behandeln, ihn zu instrumentalisieren und nur als Mittel zu eigenen Zwecken und nicht zugleich als Zweck an sich selbst zu respektieren: „Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird“.¹⁷ Während die Objektformel für die juristische Interpretation vorrangig den negativen Aspekt des Verbots bereitstellt, weist die Kommentierung in die positiven Elemente hinein, die ihr zugrunde liegen. Die Begründung für die Transzendierung der Natur findet sich in den Grundvermögen Vernunft und Freiheit. Sie werden dem Menschen sowohl nach der jüdisch-christlichen Tradition als Ebenbild Gottes, der naturrechtlichen auf Grund seiner Vernunftnatur und der vernunftrechtlichen auf Grund der Autonomie des sittlichen Subjekts zuerkannt. Diese beiden Grundvermögen kommen allen Menschen ohne jede Möglichkeit der Unterscheidung zu. Sie bedürfen keiner nochmaligen Begründung, sofern sie in doppeltem Sinne Voraussetzung freiheitlich-demokratischer Rechtsordnung sind: Zum einen sind sie die unhintergehbaren Bedingungen für die Betrachtung aller – Bürger bzw. Menschen – als freier und gleicher Personen. Zum anderen entspricht dies unserer, für die Praxis generell nicht eliminierbaren Intuition, dass unsere und anderer Handlungen nur auf Grund dieser Voraussetzung zurechenbar sind. In diesem Sinne ist die Menschenwürde eine nicht interpretierte These, weil sie als positiv-rechtliches Prinzip nicht nochmals eine inhaltliche Bestimmung enthält, gleichzeitig aber offen für und verwiesen ist auf unterschiedlichste anthropologisch-metaphysische Konzepte.

Der dritte Aspekt transzendiert und fundiert diese beiden, indem er die moralische und rechtliche Dimension umgreift, weil das Menschenwürdeprinzip in einem „Bereich angesiedelt ist, der jenseits von Sein und Sollen liegt“¹⁸. Diese fundamentale Position der Menschenwürde erklärt auch die gelegentlich problematisierte Ambivalenz in der Formulierung des Art. 1 GG, nach der die Würde des Menschen unantastbar ist und dabei sowohl als eine Aussage hinsichtlich des Seins, aber zugleich als Rechtssatz eine des Sollens darstellt. Damit setzt das Menschenwürdeprinzip jedoch immer schon eine bestimmte Perspektive voraus. Für jemanden innerhalb dieser Perspektive bedeutet Menschsein, Träger von Würde zu sein. Es ist das Humane, das hier an den Einzelnen appelliert, das die Anerkennung des Anderen als Person und Träger der Würde als moralisches Prinzip immer schon mit sich führt und die rechtliche Positivierung als Schutz dieses Grundanspruches eines jeden einfordert.¹⁹ Diese Perspektive aber ist es, die die Menschen- und Grundrechte einnehmen.

Die Menschenwürde ist somit „ein schlechthin höchster moralischer Grundsatz, ein Axiom im Sinne eines Leitprinzips von Moral und Recht“²⁰. Als Axiom ist sie innerhalb von Moral und Recht nicht wieder ableitbar. Gleichzeitig verweist die Angelposition der Menschenwürde im Grundrechtskatalog auf vor-positive Elemente der philosophischen und theologischen Tradition, auf deren partiell differierenden Auffassungen von der Natur des Menschen hin sie offen ist. Folglich ist die Menschenwürde nicht inhaltsleer, sondern inhaltsarm.²¹ Wenn die vertretenen Menschenbilder jedoch im Kernanliegen des Konsenses nicht mehr einig sind, die spezifisch moralische Perspektive der Anerkennung jedes menschlichen Lebens als würdevollem fraglich wird, wird aus der „nicht interpretierten These“ die Menschenwürde als Leerformel.

¹² Udo Di Fabio, in: Maunz/Dürig, GG, Art. 2 II (2004) Rn. 11.

¹³ Horst Dreier, in: Ders. (Hg), Grundgesetz, 2004, Art. 1 Abs. 1 Rn. 41

¹⁴ Di Fabio, Grundrechte als Werteordnung, in JZ, 2004, 1 (5)

¹⁵ Vgl. Josef Isensee, Positivität und Überpositivität der Grundrechte. In: D. Merten/H.-J. Papier (Hg), Handbuch der Grundrechte, Bd. 2, 2006, S. 41-110, Rn69 und die dortigen Verweise.

¹⁶ Vgl. dazu: Isensee, Menschenwürde: Suche nach dem Absoluten, 184ff

¹⁷ Günter Dürig, in Theodor Maunz/Ders.: Grundgesetz, 1958, Art. 1 Abs. 1 Rn. 28, 34

¹⁸ Robert Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde. In: Ders. Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns. Stuttgart 2001, S. 107-122; 109

¹⁹ Vgl. Christoph Menke/Arnd Pollmann, Philosophie der Menschenrechte. Hamburg 2008, 152ff

²⁰ Otfried Höffe, Menschenwürde als ethisches Prinzip. In: Höffe/Honnfelder/Isensee/Kirchhof (Hg): Gentechnik und Menschenwürde. Köln, S. 111-141; 114

²¹ Deshalb bedarf es jedoch des inhaltlichen Bestimmungsversuchs der Menschenwürde: Isensee, Menschenwürde: Suche nach dem Absoluten, 214-217

2. Die Menschenwürde als Leerformel

Die Diskussion um die Menschenwürde als Leerformel nährt sich vornehmlich aus der Auseinandersetzung mit neuen Herausforderungen – Bioethik und Biomedizin, internationaler Terrorismus –, die Antworten erfordern und zu neuen Begründungen Anlass geben, die sich mittlerweile auch auf notstandsfeste Menschenrechte, wie das Folterverbot²², ausweiten. Die Leerformelthese besagt, dass die Menschenwürde „voller Konnotationen, aber ohne Denotation“²³ selbst nur „ein normatives Schlagwort ohne jeden deskriptiven Gehalt“, eine „argumentativ nichtssagende Leerformel“²⁴ ist. Dieser Vorwurf zielt auf ein Faktum, nämlich die inflationäre und nicht selten inhaltlich gegensätzliche Berufung auf die Menschenwürde. So etwa, wenn das Recht auf Abtreibung entweder mit der auf Grund der autonomen Selbstbestimmung der Frau sich manifestierenden Würde verteidigt wird, oder das Lebensrecht des ungeborenen Kindes auf Grund seiner Vernunft- und Freiheitsbegabung, die sich zwangsläufig ohne Intervention als Autonomie einstellen würde. Es kann als Ausdruck der Menschenwürde verstanden werden, autonom den Zeitpunkt des eigenen Todes zu bestimmen, wogegen es nach anderer Auffassung der Würde widerspricht, sich selbst zum Objekt zu machen. Ähnlich können zukünftige Eltern als Ausdruck ihrer Würde ein extensives Maß an Selbstbestimmung der manipulativen und selektiven Optionen beanspruchen, wogegen unter Berufung auf die Würde hier Grenzen gefordert werden, um dem zukünftigen Kind die Chance auf ein gleichermaßen selbstbestimmtes Leben zu gewähren.

Neben diesen grundsätzlichen Fragen, den Lebensschutz und die Integrität des personalen Lebens betreffend, kommen die vielfältigen verfassungsrechtlichen Abwägungsentscheidungen hinzu, bei denen die Frage nach der Vereinbarkeit mit der Menschenwürde selbst auch etwa in Bezug auf Telefonsex und Zwergenweitwurf dem Bundesverfassungsgericht vorgelegt wird.²⁵ „Infolge dieses vielfachen und widersprüchlichen philosophischen und politischen Sprachgebrauchs ist ‚Menschenwürde‘ zu einer Leerformel neben anderen geworden.“²⁶

Trotz des offensichtlichen Verlusts eines Grundkonsenses über Menschenwürde und menschliche Natur vertritt der Großteil der Juristen und Philosophen noch immer die sogenannte „Mitgift-Theorie“. Gleich ob aus biologischen, philosophischen oder theologischen Gründen, wird der Würdeschutz mit Beginn des menschlichen Lebens angesetzt (Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, spätestens jedoch im Moment der Nidation), da jede zeitliche Differenzierung willkürlich ist. Das gleiche gilt für alternative Kriterien, die Einzelne von der Gruppe der Personen mit zu schützender Menschenwürde ausschließen, obgleich sie zur Spezies Mensch gehören. In den weiteren Bereichen des Embryonenschutzes, der Stammzellforschung, Klonierung, aber auch den Umgang mit Deblen und Komatösen wird jedoch demgegenüber, etwa von Reinhard Merkel, Norbert Hoerster und Julian Nida-Rümelin²⁷ die Position vertreten, dass der Würdebegriff zwar nicht abstufbar, aber auch nicht apriori durch die biologische Zugehörigkeit zur Spezies Mensch gegeben ist, sondern erst durch bestimmte Eigenschaften, die nur einer bestimmten Gruppe von Menschen bzw. einem bestimmten Stadium zukommt.²⁸ Eigenschaften dieser Art sind „Bewusstsein“, Überlebensinteresse, Autonomie, Erlebnisfähigkeit, Schmerzempfinden. Eigenschaften also, die man klassischerweise mit dem Selbstbewusstsein der Person in Verbindung gebracht hat. Es wird folglich auch begrifflich zwischen Menschen und Personen unterschieden, wobei nur Personen Rechte und Würde im vollen Sinne zukommen.²⁹ Obwohl diese Position offensichtlich eine starke Verwandtschaft zu denjenigen Argumentationsmustern aufweist, die ehemals verwendet wurden, um bestimmten Gruppen von Menschen das volle Menschsein abzusprechen und die gerade durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, ihren universalen und egalitären Charakter und ihrer Fundierung in der unantastbaren Würde entschieden abgewiesen werden sollten, ist ihr Einfluss nicht gering. So heißt es z.B. in der ersten Fassung der Grundrechtecharta der Europäischen Union von 2000 zwar noch in Artikel 1: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen.“ Jedoch bereits in Art. 2 Abs. 1: „Jede Person hat das Recht auf Leben.“ Und in Art. 3 Abs. 1: „Jede Person hat das Recht auf körperliche und geistige Unversehrtheit.“³⁰ Mit den Überarbeitungen der Charta 2004 und 2007 und der rechtlichen Bindung durch den Lissabon-Vertrag wurde der Begriff der Person wieder durch den des Menschen ersetzt.

Dass diese Position als Lösung aktueller Fragen konzipiert ist und gewissen Intuitionen entspricht, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie die konkrete Gefahr in sich birgt, dass dadurch eine Gruppe von Menschen über diejenigen Kriterien bestimmt, die die grundsätzliche Zugehörigkeit zur Gruppe der Träger von Menschenrechten regelt. Dies hat auch weitere Folgen. So etwa in Bezug auf Menschen mit Behinderungen. Wenn Behinderung als Kriterium für vorgeburtliche Tötung von menschlichem Leben zugelassen ist, lässt sich die Nicht-Diskriminierung geborener Menschen mit Behinderung nur noch schwer rechtfertigen.

Folgerichtig ist auf Grund der inflationären und widersprüchlichen Verwendung des Menschenwürdeprinzips, die Forderung Birnbachers, Klarheit zu schaffen und den Menschenwürdebegriff auf seinen genuin normativen Gehalt hin,

²² Vgl. Heiner Bielefeldt: Menschenwürde und Folterverbot. Eine Auseinandersetzung mit den jüngsten Vorstößen zur Aufweichung des Folterverbots. In: Sandkühler (Hg): Menschenwürde, 105-127

²³ Dieter Birnbacher, Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde. In: Aufklärung und Kritik, Sonderheft 1/1995. S. 4-13; 5

²⁴ Norbert Hoerster, Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay. Stuttgart 2002, 24f. Zurück geht der Begriff der Leerformel auf: Ders., Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde. Juristische Schulung 82.2 (1983), 93-96; 93, 95, 96

²⁵ Vgl. Isensee, Menschenwürde: Suche nach dem Absoluten, 188f m.w.A.

²⁶ Panajotis Kondylis, Art.: Würde, in: Brunner/Conze/Kosellek (Hg), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. VII, Stuttgart 1992, 645-677; 677

²⁷ Merkel, Forschungsprojekt Embryo, München 2002; Hoerster, Ethik des Embryonenschutzes, Stuttgart 2002; Nida-Rümelin, Ethische Essays, Frankfurt/M. 2002

²⁸ Zur Systematisierung der Positionen: Arnd Pollmann: Würde nach Maß, in: DZPhil 53 (2005) 4, S. 611-619

²⁹ Vgl. Singer, Praktische Ethik. Stuttgart 1994; Hörster, Neugeborene und das Recht auf Leben, Frankfurt/M. 1995; Hugo T. Engelhardt, The Foundation of Bioethics. Oxford 1986, 44. Dazu kritisch: Spaemann, Person ist der Mensch selbst, nicht ein bestimmter Zustand des Menschen. In: Thomas (Hg): Menschlichkeit der Medizin. Heerford 1993, 161-276; 263ff u. Martin Rhonheimer, Absolute Herrschaft der Geborenen? In: Ders., Abtreibung und Lebensschutz. Paderborn 2004, S. 91-130

³⁰ Charta der Grundrechte der Europäischen Union, Fassung v. 7. Dezember 2000. Im Weiteren wird dort durchgehend der Begriff der Person verwendet.

auf seine „zentrale und allseits anerkannte Kernbedeutung ‚gesund schrumpfen‘ zu lassen, die subjektiven und zeitgeist-spezifischen Interpretationen weniger Raum lässt“³¹. Die Schwierigkeit dabei ist, dass die beiden Konzepte, die im Bereich der philosophischen Analyse und nötigen Formalisierung der Normativität von Einfluss sind, die Rede von der Menschenwürde als Leerformel nicht ausreichend zurückweisen können bzw. sogar fördern. Das eine ist der Naturalismus mit seiner Auflösung jeglicher Normativität in eine naturalisierte Natur des Menschen als rein naturwissenschaftlich zu bestimmendem Lebewesen. Das andere sind die v.a. in der Politischen Philosophie maßgeblichen Systeme autonomer Vernunftmoral. Das gemeinsame Fundament beider ist die Ablehnung einer metaphysischen Menschennatur. Diese basiert auf zwei Bedingungen, die sich teilweise gegenseitig stützen: Die postmetaphysische Verfasstheit der modernen Wissenschaften einerseits und das entsprechende Legitimationsdefizit jeglicher Metaphysik in einer pluralistischen Gesellschaft und im globalen Kontext andererseits. Die theologischen oder naturrechtlichen Fundierungen von Würde gelten angesichts des Faktums pluraler Lebenssichten als überholt, da sie auf Grund der Annahme einer vorgegebenen Natur die Autonomie des Individuums aufheben würden. Die Würde ist auf Autonomie konzentriert und entsprechend dem Ausspruch Pico della Mirandolas die „Natur“ Selbstentwurf des Menschen, die keiner vorgegeben Bedingtheit unterliegt.³² Selbst eine Berufung auf die eine menschliche Vernunft gilt einigen als nicht mehr überzeugend.³³ Denn eine noch so abstrakte Vernunftnatur impliziert eine inhärente und damit metaphysische Würdeauffassung und ist eine Formalisierung bzw. ein „Säkularisat“ der theologisch-metaphysischen Positionen.³⁴

Obwohl ursprünglich mit der Normativität der Ethik unvereinbar, hat der Naturalismus zumindest über seinen Einfluss auf die Anthropologie, jüngst durch die neurophysiologisch untermauerte These der Nichtexistenz eines freien Willens, Einzug in die Ethik und Rechtsphilosophie gehalten³⁵. Naturalismus ist nach Quines Definition „the recognition that it is within science itself, and not in some prior philosophy, that reality is to be identified and described“³⁶. Der Naturalist leugnet nicht notwendigerweise eine objektive und universelle Natur. Eine solche ist jedoch niemals Quelle von Normativität. Die Menschenwürde findet darin keinen Platz.³⁷ Wenn sie deshalb „nur noch als Inbegriff der zu verwirklichenden Menschenrechte“³⁸ oder als „Ensemble subjektiver Rechte“³⁹ angesehen wird, erfordert dies bereits die Heranziehung einer zweiten Dimension neben der naturalisierten Natur des Menschen. Erst eine bestimmte Funktion des Menschen, ein aktives Bewusstsein zeichnen ihn als Person aus und erst diese Auszeichnung macht ihn zum Träger von Rechten.⁴⁰ Der von Peter Singer vorgebrachte Vorwurf des Speziesismus, der ebenfalls auf naturalistischer Grundlage aufruft, fordert, dass keine „willkürliche“ Unterscheidung zwischen Menschen und anderen Lebewesen getroffen werden darf. Dadurch aber dürfen Menschen, die nicht Personen sind, behandelt werden wie Tiere bzw. einem erwachsenen höheren Säugetier wird ein höheres Lebensrecht eingeräumt als einem einjährigen Kind⁴¹. Für den Würdeschutz in seiner engen Beziehung zum Tötungsverbot folgt, dass das Schmerzempfinden das minimale Bewusstseinskriterium ist. Diese und auch gemäßigte Positionen können Vernunft und Freiheit auf Grund rein funktionaler Betrachtung schwerlich einen normativen Wert zuerkennen.⁴² Selbsttranszendenz des Menschen und die moralische Perspektive der Achtung des anderen als anderen ist nicht begründbar. Menschenwürde wird verkürzt auf ein relatives Tötungsverbot mit Hilfe utilitaristischer Güterabwägung.⁴³

Im juristischen Kontext spiegeln sich diese Argumentationsmuster und bilden subtile Lösungsvorschläge für konkrete Anwendungsfelder aus. Auf Grund des Prinzipiencharakters der Menschenwürde ist für die normative Kernbedeutung die Gleichsetzung mit einem „Ensemble subjektiver Rechte“ jedoch unzureichend, ebenso die Reduzierung der Menschenwürde auf Freiheit und Gleichheit⁴⁴ oder eine „prozesshafte Betrachtung des Würdeschutzes mit entwicklungsabhängiger Intensität“⁴⁵ und die zugrunde liegende Unterscheidung zwischen einem Kernbereich und abstufbaren Außenbereichen des Würdeschutzes⁴⁶. Gerade weil die Menschenwürde kein Grundrecht unter anderen ist und nicht auf diese zurückgeführt und wie diese gegeneinander abgewogen werden kann, stellt die Kopplung des Lebensschutzes an den Würdeschutz keinen naturalistischen Fehlschluss dar, wie Horst Dreier⁴⁷ dem Bundesverfassungsgericht angesichts seines Dictums: „Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Würde zu“⁴⁸ vorhält. Wenn die Kopplung von Würde an menschliches Leben als naturalistischer Fehlschluss abgelehnt wird bleibt alternativ letztlich nur die willkürliche Zuschreibung.

³¹ Birnbacher, Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde, 5

³² Vgl. della Mirandola: Über die Würde des Menschen, Hamburg 1990, 7

³³ Vgl. Kai Hauke, Das liberale Ethos der Würde. Eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Helmuth Plessners Begriff menschlicher Würde in den »Grenzen der Gemeinschaft«, Würzburg 2003, 259

³⁴ Franz-Josef Wetz, Menschenwürde – eine Illusion? In: Härle/Vogel (Hg): Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten. Freiburg 2008, S. 27-48; 36

³⁵ Dazu kritisch, jüngst: Peter Janich, Kein neues Menschenbild. Zur Sprache der Hirnforschung, Frankfurt/M 2009

³⁶ Willard van Orman Quine, Theories and Things. Cambridge 1981, 21

³⁷ Kurt Bayertz, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 1995, S. 465-481; 476

³⁸ Franz-Josef Wetz, Die Würde des Menschen ist antastbar. Eine Provokation. Stuttgart 1998, 219

³⁹ Birnbacher, Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde, 7

⁴⁰ Vgl. zu diesem auf John Locke zurückgehenden bewusstseinstheoretischen Personbegriff: Armin G. Wildfeuer, Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke. In: Nicht/Ders. (Hg): Person, Menschenwürde, Menschenrechte im Disput. Münster 2002, 19-116; 55ff, m.w.A.

⁴¹ Vgl. Singer, Praktische Ethik, 219

⁴² Micha H. Werner, Menschenwürde in der bioethischen Debatte: Eine Diskurstopologie. In: Matthias Kettner (Hg): Biomedizin und Menschenwürde. Frankfurt/M. 2004, S. 191-220; 204

⁴³ Vgl. den fragilen Präferenzutilitarismus bei Singer, Praktische Ethik, 115 ff

⁴⁴ Friedhelm Hufen, Erosion der Menschenwürde. In: JZ 2004, S. 313-318; 316

⁴⁵ Matthias Herdegen, Kommentar zu Art. 1 GG, Rn 56. In: Maunz/Dürig u.a. (Hg): Grundgesetz Bd 1, Loseblattsammlung, München, Stand: 2003

⁴⁶ Ders., Kommentar zu Art. 1 GG, Rn 43, Stand: 2006

⁴⁷ Horst Dreier, GG, Bd. 1, Art. 1, Abs. 1 Rn 66, Tübingen 2004.

⁴⁸ BVerfGE E 39, 1 (41)

3. Nachmetaphysische Begründung und Menschenwürde als freistehendes Konzept

Nachmetaphysische Letztbegründung der Menschenwürde

Weil es einer neuen, alternativen Begründung der Menschenrechte bedürfte, wenn es richtig wäre, dass die Menschenwürde „nicht mehr ihr tragendes Fundament bildet“⁴⁹ stellen sich Versuche einer Stützung ein. Habermas, dem es ursprünglich um eine „nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates“⁵⁰ ging, konstatiert mittlerweile, dass insbesondere die neuen Möglichkeiten der Biotechnologie die – für die Menschenwürde entscheidende – Grenze zwischen Personen und Sachen derart zu verwischen drohen, dass die postmetaphysische Moralthorie mit ihrer Enthaltbarkeit gegenüber Letztbegründungen bzw. der Frage nach dem richtigen Leben an ihre Grenze gestoßen ist und sich deshalb „die Philosophie inhaltlichen Stellungnahmen nicht mehr entziehen“⁵¹ kann. „Die reine praktische Vernunft kann sich nicht mehr so sicher sein, allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit in ihren bloßen Händen einer entgleisenden Moderne entgegenwirken zu können, [...] ein ringsum verkümmertes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu regenerieren.“⁵² Die liberale Eugenik degradiert die autonome Vernunftmoral zu einer Ethik unter anderen und sie fordert die Bewertung der Moral im ganzen heraus.⁵³ Habermas eigene inhaltliche Stellungnahme präsentiert sich deshalb als gattungsethische Lösung. Sie lässt die ethischen Fragen – wie wir konkret handeln sollen – und die moralischen – ob wir moralisch handeln sollen – hinter sich und stellt die „philosophische Ursprungsfrage nach dem »richtigen Leben« in anthropologischer Allgemeinheit“⁵⁴ neu. Die Gattungsethik fragt, ob wir moralisch handeln *wollen*, und damit, wie wir uns selbst verstehen bzw., ob wir uns weiterhin als moralische Wesen verstehen wollen. Zur Stützung unserer moralischen Natur – die sich für Habermas in den Menschenrechten manifestiert und die es zu verteidigen gilt – beruft er sich einerseits auf die phänomenale Analyse allgemeiner moralischer Intuitionen und systematisch grundsätzlicher auf das „existentielle Interesse“ an einer moralischen Welt.⁵⁵ Denn in Anlehnung an Formulierungen von Kant und Rawls,⁵⁶ hätte es in einer Welt ohne Gerechtigkeit keinen Wert mehr, dass Menschen in ihr leben. Konkret muss sich die Menschheit fragen, ob sie sich noch als vernünftig begreifen darf, wenn sie andere genetisch manipuliert bzw. von der Aufnahme in den egalitären und respektvollen Umgang miteinander von vornherein ausschließt.

Die autonome Vernunftmoral bleibt trotz offensichtlicher Bedrängnis und der Betonung der Grundeinsicht, dass der *Mensch von Natur aus* auf das Gute und die Gerechtigkeit hin angelegt ist, weiterhin im nachmetaphysischen Axiomensystem verwurzelt. Es gilt gerade nicht, „wo menschliches Leben existiert, da kommt ihm Würde zu“. Der „potentielle Diskursteilnehmer“ ist folglich Mensch, aber keine Person. Im Sinne eines abgestuften Lebensschutzes kann dem „vor-personalen Leben“ zwar Unverfügbarkeit, aber keine Unantastbarkeit im Sinne Art. 1, Abs. 1 GG zugeschrieben werden.⁵⁷

Eine agnostische Haltung in Bezug auf metaphysische Fragen – hier den Status des Embryos – muss man respektieren. Die apodiktische Haltung, dass zwischen Menschen und Personen klar unterschieden werden muss allerdings irritiert, sofern diese Unterscheidung letztlich selbst eine metaphysische Theorie impliziert. Vom moralischen Standpunkt aus ist vor aller Differenzierung der Mensch als Mensch zu respektieren. Für Habermas beruht die Unterscheidung wesentlich auf der normativ gänzlich unbestimmten naturalistischen menschlichen Leiblichkeit. Nun stellt er aber angesichts der Möglichkeiten genetischer Manipulierbarkeit fest, wie weit unser Selbstverständnis von den leiblichen Bedingungen unserer Existenz abhängt und sieht darin gerade die Herausforderung für das Gattungswesen Mensch. Die Unterscheidung von Menschen und Personen andererseits als Anerkennung eines gesellschaftlichen Konsenses zu verstehen wäre ebenfalls keine ausreichende Begründung. Zum einen ist es keinesfalls ausgemacht, dass hier ein Konsens vorliegt, vielmehr ist diese Frage gerade strittig. Und zum anderen belegt Habermas eigenes Eintreten gegen eine Ausweitung liberaler Eugenik, wie kritisch er bei heiklen Fragen zum demokratischen Willensbildungsprozess steht. Trotz allem wird das Naturwesen Mensch für Habermas erst in der Öffentlichkeit einer Sprachgemeinschaft zur Person,⁵⁸ und erst dadurch kommt ihm im Sinne des Grundgesetzes Würde zu. „Was den Organismus erst mit der Geburt zu einer Person im vollen Sinne macht, ist der gesellschaftlich individuierende Akt der Aufnahme in den öffentlichen Interaktionszusammenhang einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt.“⁵⁹

In Fortführung und Vertiefung Habermasschen Denkens hat Rainer Forst jüngst die zentrale Bedeutung der Menschenwürde aufgegriffen. Die explizit geforderte, substantiellere Begründung der Normativität verortet er im Prinzip des „Rechts auf Rechtfertigung“⁶⁰. Als Äquivalent zur Würde gilt es als das „grundlegende Recht, denn es ist selbst kein spezifisches, intersubjektives Menschenrecht, sondern die Grundlage der Rechtfertigung konkreter Rechte“⁶¹. Weil die Verletzung des moralischen Status eines Menschen, in Fragen, die ihn existentiell betreffen, in jeder Kultur und zu jeder Zeit eine zumindest subjektive Ungerechtigkeit darstellen, ist die Menschenwürde ein kulturinvariantes Prinzip. Es sind

⁴⁹ Wetz, Die Würde des Menschen ist antastbar, 219

⁵⁰ Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt/M. 2004, 107

⁵¹ Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt/M 2005, 27; 33

⁵² Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt/M. 2009, 218

⁵³ Vgl. Die Zukunft der menschlichen Natur, 32f, 151

⁵⁴ Ebd. 33

⁵⁵ Ebd. 124f

⁵⁶ Kant, Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. 6, 332, Rawls, Politischer Liberalismus. Frankfurt/M 2003, 63

⁵⁷ Die Zukunft der menschlichen Natur, 130

⁵⁸ Ebd. 62

⁵⁹ Ebd. 64

⁶⁰ Rainer Forst: Das Recht auf Rechtfertigung, Frankfurt/M 2007

⁶¹ Das Recht auf Rechtfertigung, 300; 108; Ders., Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung. In: DZPhil 53 (2005) 4, S. 589-596; 593: „Die beste Weise, diese Konzeption von Würde [...] zu reformulieren, ist die, Menschen als Wesen mit einem unbedingt zu achtendem Recht auf Rechtfertigung anzusehen – einem Grund-Recht, das die alleinige Basis für alle weiteren Grundrechte ist.“

schließlich die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit, die Normativität sicherstellen sollen und auch in zu erwartenden Fällen von Dissensen oder „falschen“ Konsensen als substanzielle Maßstäbe fungieren.⁶² In der Tradition nachmetaphysischer Ablehnung von Letztbegründungen bedarf auch für Forst die Menschenwürde explizit keiner metaphysischen oder anthropologischen Grundlagen. Sie beruht auf einer „diskursiven Konstruktion“ und ist selbst Begründungsrecht für die einzelnen Rechte, die nach den Grundkriterien des Diskurses generiert werden oder einen intersubjektiv nicht abzulehnenden Grund haben.⁶³ Letztlich recurriert Forst mit seinem Prinzip des Rechts auf Rechtfertigung auf den axiomatischen Charakter der Menschenwürde für Recht und Moral. Das Recht auf Rechtfertigung ist die diskursethische Fassung eines „kritischen Naturrechts“⁶⁴, allerdings unter Ausklammerung der anthropologischen Voraussetzungen⁶⁵ bzw. auf Grund der sozialen Vernunftnatur des Menschen, die jedoch – wie auch immer – nicht metaphysisch bzw. als gegeben zu verstehen sein soll. Letzteres ist auch der Grund, weswegen Forst Habermas gattungsethischen Ansatz und das tragende Moment des existentiellen Interesses an einer moralischen Welt kritisch bewertet.⁶⁶ Die autonome Vernunft darf ihre moralische Grundhaltung, insbesondere mit Blick auf die Anerkennung der Würde des anderen, nur aus sich selbst, als ungeschuldet und frei gewähren. Die Person ist moralisch, weil sie will oder sie ist es nicht. So konsistent und philosophisch umfassend Forsts Menschenwürdebegründung ist, so untauglich ist sie als Grundlage einer Gerechtigkeitstheorie für eine pluralistische Gesellschaft von wirklichen Menschen. Eine rein autonome Vernunftmoral als Grundlage politischer Philosophie, die jede weitergehende Begründungsmöglichkeit prinzipiell ausschließt, riskiert die Anschlussfähigkeit an die in der Gesellschaft vertretenen „Weltanschauungen“. Habermas formuliert diesen Sachverhalt mit folgenden Worten: „Die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt, die gleiche ethische Freiheiten für jeden Bürger garantiert, ist unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltanschauung.“⁶⁷

Menschenwürde als freistehendes Konzept

Wenn mit Habermas erkannt wird, dass eine weltanschaulich neutrale politische Konzeption der Gerechtigkeit und der Menschenwürde weder eine naturalistische noch eine säkularistische sein kann, weil diese eben selbst weltanschaulich sind, dann bedarf es eines alternativen Konzeptes. Eine liberale, pluralismuskompatible Konzeption darf aus systematisch-philosophischen und moralisch-politischen Gründen nur diejenigen Konzepte prinzipiell ausschließen, die im Widerspruch mit dem Kern ihren Voraussetzungen stehen. Allgemein sind das für liberale Demokratien nur diejenigen, die den moralischen Standpunkt der Würde des Menschen und der Menschenrechte nicht teilen. Die Kritik metaphysischer Theorien hat hierbei eine systematische, aber vor allem historische Berechtigung, insofern eine metaphysisch gesättigte Theorie immer eine Theorie des guten Lebens transportiert. Für eine liberale Gesellschaft, die nur allgemeine Gerechtigkeitsprinzipien für ansonsten individuell vollständig autonom bestimmte Lebensentwürfe ihrer Bürger kennt, ist eine metaphysische bzw. in jeder Hinsicht philosophisch umfassende Theorie inakzeptabel. Diese Einsicht stellt den zentralen Ausgangspunkt zur Umstrukturierung der Rawlschen Theorie der Gerechtigkeit dar, wie sie in der Theorie des politischen Liberalismus ausgearbeitet wurde. Trotz der starken Parallelen zu Habermas Konzept der Autonomie⁶⁸ und des fehlenden expliziten Bezugs auf die Menschenwürde liefert Rawls dabei der Sache nach eine relevante dritte Auffassung der Menschenwürde – neben der nicht interpretierten These und der Leerformelthese. Eine liberale Demokratie mit ihrem Pluralismus, von zum Teil widerstreitenden ethischen, religiösen und metaphysischen Lehren erfordert für die tragenden Werte, was Rawls ein *nicht metaphysisches* freistehendes Konzept nennt. Ein solches ist im Unterschied zu den Werten der Bürger und ihren umfassenden Lehren kein metaphysisches, sondern ein politisches.⁶⁹ Neben der Abgrenzung zu einer metaphysischen Begründung grenzt Rawls den korrespondierenden übergreifenden Konsens ebenso von einer politischen Lösung in einem schlechten Sinne, einem Konsens der verschiedenen, in einer Gesellschaft aktuell vertretenen umfassenden Lehren, ab.⁷⁰ Ein übergreifender Konsens muss gegenüber beiden freistehend sein: weder metaphysisch, noch im falschen Sinne politisch. Ein freistehendes Konzept, das als übergreifender Konsens verstanden wird, muss dabei jedoch gerade die Stabilität einer Gesellschaft hinsichtlich ihrer zentralen Werte und Verfassungsgrundlagen sicherstellen und folglich anschlussfähig gegenüber vertretenen umfassenden Lehren sein. Dies ist einerseits möglich, da die entsprechenden Werte eben nur einen Teilbereich der Werte, den politischen ausmachen. Andererseits entstammen diese politisch relevanten Werte jener gewachsenen Kultur – inklusive der Tradition philosophischer Lehren –, auf dem eine liberale Demokratie mit der zentralen Grundidee der gleichen und freien Bürger überhaupt erst entstehen kann. Neben dieser historisch gewachsenen und als solchen nur als kontingent hinzunehmenden und deshalb systematisch unzureichenden Grundlage eines übergreifenden Konsenses steht die politische Konzeption der Person. In dieser schließlich kulminieren die für die Menschenwürdeproblematik zentralen Aspekte der Rawlschen Theorie der Gerechtigkeit. Der Mensch als Bürger und somit hinsichtlich der in Frage stehenden politischen Dimension wird durch zwei moralische Grundvermögen gekennzeichnet: Erstens die Anlage zum Gerechtigkeitssinn, die fairen Prinzipien sozialer Kooperation

⁶² Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung, 594; Das Recht auf Rechtfertigung, 107

⁶³ Das Recht auf Rechtfertigung, 306

⁶⁴ Zur Idee eines kritischen Naturrechts: Otfried Höffe, Politische Gerechtigkeit. Frankfurt/M 1989, 92 ff. Für Höffes kritische Würdigung von Forsts Recht auf Rechtfertigung: Kant ist kein Frankfurter, in: Die Zeit, v. 01.11.2007, Nr. 45.

⁶⁵ Zur Kritik an der Ausklammerung der Voraussetzungen auch: Vittorio Hösle, Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik. München 1990, 125

⁶⁶ Forst: Die Perspektive der Moral. Grenzen und Möglichkeiten des Kantischen Konstruktivismus in der Ethik, in: Peter Janich (Hg): Naturalismus und Menschenbild. Hamburg 2008, S. 126-137; 134f.

⁶⁷ Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, 118

⁶⁸ Habermas, Faktizität und Geltung, Frankfurt 1992, 13

⁶⁹ John Rawls, Justice as Fairness: Political not Metaphysical. In: Philosophy & Public Affairs (1985), 14 (3): 223-251

⁷⁰ Rawls, Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt 2006, 287f

zu erkennen, anzuwenden und sich von ihnen motivieren zu lassen. Zweitens die Fähigkeit zu einer Vorstellung des Guten, also einer umfassenden Lehre von den Endzielen des Handelns und Lebens, sowie zu deren Revidierung und rationalen Durchsetzung.⁷¹

Die entscheidende Differenz zwischen Habermas und Rawls liegt im Unterschied zwischen einer nachmetaphysischen und einer nicht metaphysischen Konzeption. Wie Habermas eine säkularistische Position gleichermaßen für eine weltanschauliche hält, so bedeutet nach Rawls weitem Verständnis von Metaphysik jede Verneinung einer bestimmten Metaphysik, die Bejahung einer anderen.⁷² Damit bietet Rawls einerseits mit der freistehenden Konzeption für die Anwendung auf die Menschenwürde eine reflektierte und weiterentwickelte Form der nicht interpretierten These. Andererseits aber auch einen möglichen Selbstwiderspruch. Ein freistehendes Konzept muss als politisches und nicht metaphysisches verstanden werden, damit es den beiden voneinander abhängigen Forderungen genügt: eine freistehende Konzeption der Gerechtigkeit zu etablieren und anschlussfähig an eine Vielzahl umfassender Lehren zu sein. Von der Idee her bietet Rawls Lösung zweifelsfrei für liberale Demokratien vor dem Hintergrund des Faktums des Pluralismus einen zielführenden Lösungsansatz. Wie aber soll über die bloße Forderung hinaus, dass es sich bei seiner politischen Konzeption gerade um eine nicht metaphysische handeln muss dies erreicht werden, wenn doch nach seiner eigenen Überzeugung jede Ablehnung einer Metaphysik die Bejahung einer anderen bedeutet. Konkret heißt das, dass die Idee einer nicht metaphysischen freistehenden Konzeption selbstwidersprüchlich wird, wenn die politische Konzeption der Person den Menschen nur als freien und gleichen Bürger im Kontext einer autonomen Vernunftmoral sehen kann. Der Mensch, so muss man folgern, ist nur Person und hat nur Rechte, insofern er freier und gleicher Bürger ist.⁷³ Und damit liegt die Konvergenz mit Habermas Ansatz in ihrem gemeinsamen Fehler.⁷⁴

4. Metaphysikneutrale Menschennatur

Eine nachmetaphysische Konzeption der Würde wurde von Habermas selbst – indirekt – als problematisch angesehen, weil sie dem drohenden Naturalismus nichts entgegen zu setzen hat. Rawls nicht metaphysisches, politisches Konzept erscheint als offenerer Lösungsansatz. Allerdings führt seine legitime Einschränkung auf den Bereich des Politischen mit der Bestimmung des Menschen einzig als freiem und gleichem Bürger zur selben Konsequenz, dass Würde nur dem Bürger, nicht schon dem Menschen zukommt. Nicht ohne Grund versteht aber die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte die Würde gerade als dem Menschen „inwohnend“ bzw. „angeboren“. Womit – ohne sich auf eine bestimmte Anthropologie festzulegen – festgehalten werden soll, dass Würde vor der relationalen Zuschreibung im Kontext rechtlicher und moralischer Praxis mit dem Menschsein gegeben ist, obgleich sie der Anerkennung und des Rechtsschutzes bedarf. Deshalb betont die relationale Begründung der Würde richtig: Dass der Mensch sich zum einen entwickelt und dies zum anderen nur in Gemeinschaft mit anderen kann. So elementar Intersubjektivität für das Begreifen des Menschen als Person ist, so wenig kann sie ohne eine voraussetzende Subjektivität verstanden werden.⁷⁵ Dabei benötigt Würde keine starke Metaphysik. So gilt für den im vierten Jahrhundert vor Christus lebenden, zweitwichtigsten Klassiker des Konfuzianismus, Meng Zi (372-281 v. Chr.), dass „jeder Mensch“ eine ihm angeborene „Würde in sich selbst“⁷⁶ besitzt. Dabei unterscheidet er auch strikt zwischen Leistungswürde und entsprechender Anerkennung auf Grund von Ämtern und moralischer Würde auf Grund des „Angeborensens“. Für ihn ist diese Würde bzw. der Wert des Menschen jeder Herrschaftsform vorgängig und zu achten.⁷⁷

Im Unterschied und in Weiterentwicklung der nicht metaphysischen Konzeption muss daher eine Lösung für die Menschenwürdeproblematik gefunden werden, die ebenfalls nicht metaphysisch ist, weil politisch, jedoch Metaphysik nicht ausschließt, weshalb sie am ehesten als metaphysikneutral bezeichnet werden kann. Ohne in einem starken Sinne metaphysisch zu sein und ohne sich auf eine bestimmte Metaphysik festzulegen, muss eine metaphysikneutrale Konzeption der Menschenwürde gerade den vorpositiven Charakter der Würde und ihr „Angeborensens“ fundieren. Ferner muss eine solche Konzeption in Anlehnung an Martha Nussbaums Capabilities Approach „ein reines Minimum dessen, was der Respekt der menschlichen Würde erfordert“,⁷⁸ abstecken. Nussbaums mittlerweile insgesamt zehn Grunderfahrungen⁷⁹ und daraus abgeleiteten Grundbefähigungen des Menschen können als Erläuterung der folgend skizzierten Schlussfolgerungen dienen. Im Unterschied zu dem von ihr vertretenen internen Essentialismus wird der Minimalgehalt einer metaphysikneutralen Menschennatur jedoch nicht empirisch über menschliche Grunderfahrungen, sondern mit Hilfe der Bedingung derselben bestimmt:

Erstens: Vernunft und Freiheit als Spezifikum des Menschen und als Kern der Normativität der Menschenwürde und ihrer wechselseitigen Anerkennung: Ohne die Voraussetzung von Vernunft und Freiheit wäre weder die Rationalität moralischer und politischer Argumente gegeben, noch die verantwortliche Urheberschaft von Handlungen, die für ein

⁷¹ Gerechtigkeit als Fairness, 44; Politischer Liberalismus, 97ff

⁷² Reply to Habermas. In: The Journal of Philosophy 92.3 (1995), 132-180, Fn 8

⁷³ Vgl. Rhonheimer, The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls's „Political Liberalism Revisited“. In: The American Journal of Jurisprudence 50 (2005), S. 1-70.

⁷⁴ Charles Larmore, The Autonomy of Morality. Cambridge/New York 2008, 139

⁷⁵ Vgl. Larmore, Person und Anerkennung. In DZPhil 46 (1998), S. 459-464

⁷⁶ Mong Dsi (Meng Zi), Die menschliche Natur ist gut. In: Lehrgespräche des Meisters Meng K'o. Köln 1982, 163f. Zitiert nach Höffe, Politische Gerechtigkeit, 124.

⁷⁷ Vgl. Höffe, Politische Gerechtigkeit, 124f. Meng Zi spricht von „Wert“.

⁷⁸ Martha Nussbaum, Women and Human Development. The Capabilities Approach. Cambridge 2000, 5.

⁷⁹ Gerechtigkeit oder das gute Leben. Frankfurt/M 1999, 49-59; Frontiers of Justice, Cambridge 2006, 76ff: mortality; human body; capacity for pleasure and pain; sense, imagination and thought; early childhood development; practical reason; affiliation; dependence on and respect for other species and nature; play; (strong) separateness.

Rechts- und Staatssystem unabdingbar sind. Gleiches gilt für die Selbstbestimmung. Ohne weitere metaphysische Implikationen und ohne Bezug auf eine daraus resultierende konkrete Ethik sind Vernunft und Freiheit Vermögen jedes Menschen und im vollen Sinne nur des Menschen. Mit Vernunft und Freiheit sind die Prinzipien der Moral gegeben und zur Verwirklichung aufgegeben: a) Tue das Gute, meide das Schlechte; b) Füge niemandem etwas zu, was du nicht erleiden willst. In allgemeinerer Fassung und umgekehrter Reihenfolge, sind dies die beiden Vermögen der politischen Konzeption der Person bei Rawls.

Zweitens: Leiblichkeit als Indiz für Vernunft und Freiheit und als Kriterium der Zugehörigkeit zur Spezies Mensch. Wenngleich Menschenwürde ein nicht-biologisches Prinzip ist, das auf Vernunft und Freiheit eines menschlichen Individuums beruht, ist die Anerkennung auf Kriterien angewiesen, die sie verorten lassen. Deshalb ist die biologisch-genetische Zugehörigkeit zur Spezies Mensch als naturale Basis der Menschenwürde anzusetzen, entgegen der Unterscheidung von Menschen und Personen und der Möglichkeit weiterer Diskriminierung.

Drittens: Basale Interessen. Als Prinzip der Menschenrechte muss die Menschenwürde mit einem Minimalgehalt basaler Interessen bestimmt werden. Dieser Gedanke hat eine historisch und kulturell übergreifende Tradition. Die Menschenwürde selbst impliziert das Grundinteresse, in der Selbstbestimmung nicht willkürlich eingeschränkt zu werden.

Folgende basale Interessen scheinen kultur- und zeitübergreifend als Voraussetzung des eigenen Handelns und der Einschätzung von Fremdhandeln, wie für die Aufstellung grundlegender Rechte vorausgesetzt werden zu müssen. Das unumstrittenste Grundinteresse des Menschen ist *a)* (Selbst-)Erhaltung, die Sicherstellung der Bedürfnisse der biologisch-physischen Integrität, das er im wesentlichen mit empfindungsfähigen Lebewesen teilt. Ein weiteres Grundinteresse des Menschen richtet sich auf *b)* Entwicklung. Sofern es auf biologische und rudimentär soziale und instrumentelle Sachverhalte bezogen ist, teilt er dies ebenfalls mit anderen Lebewesen. Darüber hinaus bezieht es sich auch auf das spezifische Moment der Selbstbestimmung und Selbstentfaltung, mit der der Mensch im Unterschied zum Tier seine persönliche und gemeinschaftliche Weltgestaltung vollzieht. Beide genannten Grundinteressen erfordern noch nicht notwendig eine Kooperation mit anderen Menschen, wenngleich diese zur Erfüllung der Interessen dienlich ist. Für die Menschenwürde als Prinzip der Rechtsordnung ist dieser Umstand jedoch relevant.

Die neuzeitliche Begründung von Recht und Staat ist wesentlich konfliktorientiert und könnte mit den beiden genannten Grundinteressen bzw. Äquivalenten auskommen. Auch wenn der Konflikt zweifelsohne Auslöser der Rechtsetzung ist, so vermag er das positive Recht nicht alleine zu legitimieren und zu limitieren. Für die stärker kooperationsorientierte griechische Philosophie war deshalb hierfür die soziale Natur des Menschen zusätzliches Maß und Bedingung. Darin auch liegt der tiefere Sinn der aristotelischen Bestimmung des Menschen als πολιτικὸν ζῷον⁸⁰: das natürliche Interesse des Menschen an einem zwangsfähigen Gemeinwesen.⁸¹ Die Ambivalenz von Kooperation und Konflikt hatte Platon auf das Grundinteresse des Menschen an Gütern – das im rechten Maß gut ist, im übertriebenen zu Unrecht führt – zurückgeführt. Otfried Höffe ergänzt dazu, dass Konflikte nicht alleine aus Mangel an Gütern und Dienstleistungen entstehen, auch Neid, Eifersucht und weitere soziale Leidenschaften gefährden das friedliche Zusammenleben: „Nach der Genesis führt der erste Sozialkonflikt zum Mord; und es ist keine wirtschaftliche Not, die Kain dazu treibt, dem Bruder das Leben zu nehmen.“⁸²

Der Konflikt resultiert aus der Nichtrespektierung des anderen. Nach Larmore ist für Rawls und Habermas letztlich auch der Respekt gegenüber anderen Personen das elementarste Prinzip ihrer Systeme.⁸³ Für beide muss folglich die nur durch Gerechtigkeit zu rechtfertigende Existenz des Menschen auf Erden im Respekt gegenüber den anderen wurzeln. Das Existenzinteresse des Menschen wäre somit an das Interesse an gegenseitiger Anerkennung der Würde gekoppelt.

In diesem Sinne bedarf es schließlich eines weiteren Grundinteresses des Menschen. Komplementär zur Achtung der Würde des anderen zielt es darauf, selbst als Mensch und Person, als freies und vernünftiges Selbstsein geachtet zu werden. Der Mensch hat somit *c)* ein Grundinteresse an personaler Anerkennung. Dieses ist zentrales Element der menschlichen Sozialnatur, seiner Verwiesenheit und Selbsttranszendierung auf den anderen hin. Gleichzeitig ist es in seinem basalen Charakter offen für die Ambivalenz menschlichen Handelns in seiner faktischen Freiheit: Einerseits dem moralischen und rechtlichen Appell zur Respektierung der Würde eines jeden anderen – ausgehend von und im Einklang mit dem eigenen Interesse an Anerkennung als Person – vollumfänglich entsprechen zu können; andererseits die Möglichkeit der Missachtung dieser Würde, der Instrumentalisierung des anderen zu eigenen Zwecken und der Realisierung alternativer Formen der Anerkennung offen zu lassen. Es liegt an der Wurzel von Konflikt einerseits und von Kooperation andererseits und ist Bedingung für die Befähigung und Motivation, dem Appell zur Achtung der Würde des anderen zu entsprechen.

Naturrechtliches Denken rekurriert immer auf eine universelle Menschennatur, als vorpositivem und kritischem Korrektiv des Rechts. Es verweist auf minimale, aber grundlegende moralische Wahrheiten, sofern das Recht die existentiell-moralische Dimension des Menschseins berührt.

⁸⁰ Aristoteles, Politik, I 2, 1253 a 2f

⁸¹ Höffe, Politische Gerechtigkeit, 225

⁸² Ebd., 258

⁸³ Larmore, The Autonomy of Morality, 143, 148