
Die Würde des Menschen als „norma normans“ aller Handlungen und Institutionen

Dietmar Mieth

I. Der Pluralismus der Auffassungen um die Menschenwürde

Konkurrenten der Menschenwürde als oberstem Prinzip

Als eine der am meisten verbreiteten Theorien muss man hier sogleich auf den *Utilitarismus* zu sprechen kommen, obwohl dieser ziemlich variantenreich ist. Freilich anerkennt er nur den durch Folgenanalyse zu ermittelnden „Nutzen“, z. B. als Summe der individuellen Interessen oder Präferenzen. Damit vertritt er keine Würde jedes Menschen und der Menschheit im Sinne eines absoluten Wertes. Man muss jedoch darauf aufmerksam machen, dass auf die Summe der Folgen abzielende Urteile durchaus auch in unterschiedlicher Weise in katholischen Sozialethiken anwesend sein können: dann nämlich, wenn das Gemeinwohl neben oder gar über das Personprinzip gestellt wird, sei es in einer sozialutilitaristischen oder in einer kirchenutilitaristischen Variante. Ferner gestehen auch Deontologen zu, dass Folgenanalysen und damit verbundene teleologische Urteile bedeutsam sind. Nur „harte“ Deontologen betonen, dass die Aufrechterhaltung eines Prinzips auf die Dauer immer die besten Folgen zeitigt. Sie kümmern sich dann nicht um den Einwand: „Fiat justitia, pereat mundus“, als Hinweis darauf, dass der Sinn eines

Gebotes nicht mehr besteht, wenn es niemanden mehr gibt, der überlebt und es einsehen kann. Also darf es keinen deontologischen Selbstwiderspruch geben, der darin bestünde, dass man das Gut nicht mehr retten kann, um dessen Aufrechterhaltung es in der ursprünglichen Maxime ging. Wie soll man z. B. Leben schützen, wenn man aus Prinzipientreue nicht alle Möglichkeiten des Schutzes wahrnimmt?

Ein anderer Konkurrent ist das *libertäre* Menschenbild, das die Verteidigung der individuellen Freiräume und dabei ausschließlich die negativen Nichteingriffsrechte in den Vordergrund stellt. Dies führt zu einer Vorstellung von Autonomie als der Selbstbestimmung der Artikulationsfähigen. Dabei schrumpft die Würde auf den Respekt vor der bewussten Artikulation von Nichteingriffsrechten zusammen. Ich sehe eine „Falle“ dieser Selbstbestimmung: sie wird in gesetzlichen Regelungen zugewiesen oder zumindest weiträumig toleriert, und zwar, je knapper die Mittel der Fürsorge und damit der sozialen Ermöglichung von Selbstbestimmung ausfallen. Der Respekt vor der Selbstbestimmung erscheint auf dem Vormarsch, je mehr sie zur Gelegenheit der Selbstaufhebung wird. Die im „Labor“ philosophischer Kohärenz abstrakt vorausgesetzte Selbstbestimmung kann oft die Abhängigkeit menschlicher Entscheidungen von Kontexten nicht mehr einbeziehen. Es wird zu sehr von den Freiheiten des Menschen „als solchen“ und zu wenig von seinen konkreten Abhängigkeiten her gedacht. Der Gedanke der Autonomie als Selbstverpflichtung durch die Prüfung der eigenen Maxime als Möglichkeit einer universalen Gesetzgebung, Kants kategorischem Imperativ entsprechend, kommt in diesem Ansatz nicht vor. Freiheit wird dann nur noch reduktiv und nicht ganzheitlich und kontextuell betrachtet.

Eine dritte Alternative geht vom *Pragmatismus* aus, der sich vor allem auf den *Pluralismus* in der Gesellschaft und die Unvereinbarkeit von moralischen Einstellungen bezieht: für diesen Ansatz gibt es kein allgemeingültiges Prinzip. Demgegenüber zählt man die Stimmen, passt sich an Mehrheiten an oder organisiert Ethik als Strategie der Mehrheitsbeschaffung. Pluralismus der Vorstellungen vom guten Leben ist in den säkularen modernen Gesellschaften empirisch gegeben. In der Demokratie ist Pluralismus um der Freiheit willen strukturell wünschenswert, aber Pragmatismus oder Pluralismus eignen sich auch nicht als oberste Normen. Die mit dem Pragmatismus und mit einem normativen Pluralismus verbundene Verweigerung der Allgemeingültigkeit ist als allgemeingültiger Satz ein Selbstwiderspruch, weil Pragmatismus nur als Relativismus zu denken ist. Man darf also de-facto-Pluralismus und strukturellen Pluralismus nicht mit einem letztgültigen normativen Pluralismus verwechseln.

1. Relativierungen der Menschenwürde

Der *Kommunitarismus* sieht die Menschenwürde nicht individuell pluralistisch, wohl aber als kulturvariant an. Damit wären wir gehalten, die Verallgemeinerungsfähigkeit eines Begriffes der Menschenwürde in Frage zu stellen. Eine weitere Möglichkeit der Relativierung besteht darin, dass Menschenwürde auf die unterschiedlichen *Erfahrungen der Entwürdigung* als Beschämung und Erniedrigung beschränkt wird. Diese Auffassung entspricht der Tradition der „Ehre“ bzw. der Ansehnlichkeit im Würdebegriff. Was immer dem Leben Profil gibt, kann verletzt werden.

In einer *juristisch-positivistischen* Sicht wird Menschenwürde oft nivellierend interpretiert mit Hilfe von rechtlichen Entscheidungen, die sie zu relativieren scheinen: die Selbstaufhebung eines Prinzips durch seine Anwendungsschwächen. (Vgl. Dreier) Das Prinzip Menschen-

würde sollte als Prüfkriterium der Richtigkeit von Rechtsnormen dienen, nicht diese, die oft das Ergebnis politischer Kompromisse sind, als Interpreten der Menschenwürde herangezogen werden.

2. Kontrapunkte der „Dignitarians“

(vgl. *Beyleveld, Brownsword*)

Der wichtigste Punkt der Verteidigung einer Menschenwürde-Ethik ist das Versagen aller anderen Kandidaten für eine Grundlegung der Moral, die dem Anspruch genügt, Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität in einem Menschenbild zu vereinen, das sowohl Individualität als auch soziale Angewiesenheit des Menschen berücksichtigt, ferner dem Anspruch, die Menschenrechte zu begründen und abzuleiten. Schon die intuitiv erfassbaren Phänomene einer „condition humaine“ führen zu einer Menschenwürde-Dialektik, in welcher sowohl das bloße Dasein eines Menschenwesens von seinem absoluten Wert, der Würde, erfasst wird, als auch das differente Sosein des Menschen, da man einen Set von Lebensgütern, Sozialgütern und Sinngütern braucht, um Würde nicht nur als abstrakte Formel, sondern auch als Respekt vor diesen Gütern zu erfassen, deren Verlust oder Minderung zur „Entwürdigung“ des Lebens führt. Diese „Entwürdigung“ können wir nicht zum Maßstab dafür machen, wo wir noch Würde respektieren müssen – das müssen wir ein jeder, noch so reduzierten Menschengestalt. Aber wir können den Kampf gegen die Ungerechtigkeit von „Entwürdigungen“ aufnehmen. Menschenwürde ist also ein doppelpoliger Begriff: ein zustandsunabhängiges Wahrnehmen der Mitglieder der Menschheit und ein Protest gegen die Entwürdigung in den konkreten Lebensschicksalen. Würde zeigt also sowohl das blanke als auch das güterorientierte Menschenrecht auf. Der philosophisch wichtigste Bezugspunkt der Menschenwürde ist m. E. Kants „absoluter Wert“, sein aufs *Ganze* einer In-

strumentalisierung gehendes Verbot. Menschenwürde wird in Selbstachtung, Selbstzwecklichkeit und Selbstverpflichtung nachvollzogen und orientiert den Aufbau einer sozialen Welt moralisch an der Achtung der Menschheit in jedem einzelnen Menschen.

II. Menschenwürde in der christlichen Sozialethik

Die folgenden Überlegungen verbinden christlich-sozialethische Grundsätze mit Erfahrungen aus konkreter Politikberatung, insbesondere auf den Feldern der Ethik in den (Bio)Wissenschaften und in der Gesundheitsversorgung, zunächst in der Ethikberatergruppe der Europäischen Kommission (1994–2001), zuletzt in der Enquete-Kommission „Ethik und Recht in der modernen Medizin“ des Deutschen Bundestages (2002–2005). Dies wird besonders deutlich, wenn es um die Erörterung der Menschenwürde und der Solidarität geht. Im ersten Fall stehen die Konflikte der Bioethik, im zweiten Fall die Reform der Gesundheitsversorgung bei knappen Mitteln im Hintergrund. Obwohl die Überlegungen durchaus zu allgemeinen Aussagen führen wollen, sind sie durch Erfordernisse der genannten Gebiete mit bestimmt.

1. Die christliche Perspektive der Sozialethik

Die christliche Perspektive in der Sozialethik möchte ich mit einer pointierten These einführen: Es gibt aus theologischen Gründen keine spezifisch theologischen Normen in der Sozialethik, wohl aber besondere Motive, Normen zu befürworten und zu befolgen. Diese Motive beanspruchen die gläubigen Christinnen und Christen sowie die Theologinnen und Theologen, die sie auslegen, nicht als exklusive Ansprüche oder Beanspruchungen des christlichen

Glaubens. Sie erscheinen aber aus der Perspektive der geschichtlichen Gewordenheit unseres gesellschaftlichen Lebens, an der das Christentum in besonderer Weise mitwirkte und aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen mit der auf der Basis der Menschenwürde und der Menschenrechte verfassten Demokratie als unersetzlich. Andere Zugänge zu diesen Motiven oder Beweggründen mögen aus anderen Religionen oder aus agnostischer Auffassung erschlossen werden, aber damit wird diese christliche Quelle der Beweggründe nicht überflüssig.

In einer gesellschaftlichen Werte-Debatte sind Motive bzw. Beweggründe einerseits und Beweisgründe andererseits miteinander im Gespräch. Man kann die Suche nach der Wahrheit oder nach dem Sinn des Lebens zwar von der Suche nach dem Guten und Richtigen unterscheiden, aber nicht trennen, ohne in einen Pragmatismus zu verfallen, der die Ethik als Reflexionstheorie des guten und richtigen Handelns durch die Berufung auf gesellschaftliche Akzeptanz, auf Prognosen oder Erfolgstrategien, ablöst.

Ein beliebter Einwand gegen eine religiös motivierte Perspektive ist es, sie sei nicht rational-argumentativ, weil gläubige Voraussetzungen das Denken bestimmen würden. Dies ist eine Unterstellung, die einem „motivationalen Fehlschluss“ gleichkommt. Denn man darf nicht vom Motiv eines Argumentes auf dessen Tauglichkeit schließen. Man landet sonst leicht bei einer Auseinandersetzung, bei welcher es darauf ankommt, nachzuweisen, dass der andere nichts Vernünftiges sagen kann, weil ihm die Vernunft fehlt. Ein rationales Argument bleibt ein Argument, gleich, aus welchem Motiv es vorgebracht wird. Ein Theologe redet nicht vor- oder unphilosophisch, weil er Beweggründe hat, die ihm den Zugang zu bestimmten Argumenten eröffnen oder deren Bedeutung verstärken. Solche Beweggründe gehören zum Menschen.¹ Ihnen gegenüber kritisch zu bleiben, ist berechtigt. Aber diese Kritik darf

nicht den Blick auf das Argument verstellen. Man sollte zudem Theologinnen und Theologen nicht unterstellen, dass sie nicht zwischen ihren Motiven und allgemein einsichtigen Beweisgründen zu unterscheiden wissen. Beides kann ja dennoch konvergent sein.

2. Das Fundament der ungeteilten Menschenwürde

Mit der Würde des Menschen verbinden wir *erstens* das Verbot, den Menschen total zu instrumentalisieren, seine Selbstzwecklichkeit und in diesem Sinne seine Unverfügbarkeit angemessen zu respektieren. Dieses Gebot beruht, wie man mit Immanuel Kant, einem Philosophen des christlich-säkularen Kontinuums, zu sagen pflegt, auf einem „absoluten Wert“, der also die anderen Werte befragen, begründen und ordnen soll.

In der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 heißt es in der Präambel:

„Da 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 ...“ Und dann in Art. 7: „Die Würde des Menschen ist zu achten und zu schützen.“

Man muss deutlich dreierlei sehen: *erstens*, die Würde ist damit gegeben, dass der Mensch Mitglied der Menschheit ist – mehr wird nicht verlangt (d. h. nicht, dass die biologische Gegebenheit des Menschseins die Würde *begründet*, wohl aber, dass die begründete Würde (s. u.) sich auf jeden Menschen, insofern er Mensch ist – eine tautologische Formel – *erstreckt*); *zweitens*, die Anerkennung der Würde ist die Basis aller Rechte – sie sind daraus abgeleitet; *drittens*, die Würde ist nicht nur zu achten, sondern auch zu schützen, d. h. man muss ihrer Verletzung zuvorkommen. Das aber bedeutet auch: je schwächer, umso schutz-

bedürftiger. Der Starke schützt sich weitgehend selbst. Bei den Schwachen ist der Würdeschutz besonders gefragt!

Manche kehren heute die Reihenfolge, auf die es ankommt, um: erst kommt das Recht des Einzelnen, der seine „Würde“ reklamiert, dann kommt die Würde derer, die sich nicht selbst vertreten können. Oder man versucht das, was man mit Hilfe der Würde überprüfen und bewerten sollte, z. B. konkrete Rechtsnormen, umgekehrt zur Prüfung und Bewertung der Würde zu benutzen. Dann aber ist die Würde kein absoluter Wert mehr und ihr Inbegriff, „die Achtung der Menschheit in jedem Menschen“ (Immanuel Kant) geht verloren.

Oft sprechen wir freilich im Sinne der einführenden Erörterungen *zweitens* von „Würde“, wenn wir nicht diesen Zentralbegriff, sondern einzelne Rechte meinen, die wir daraus ableiten. Der Mensch soll den anderen Menschen menschenwürdig behandeln. Dagegen gibt es himmelschreiende Verbrechen: Missbrauch und Versklavung von Frauen und Kindern, Folter, Verelendung durch Ausbeutung, Massenmord und Ähnliches, das uns heute täglich in den Medien erreicht. Hier wird „Würde“ zu einem Wort der absoluten Kontrasterfahrung mit der Erniedrigung und Unterdrückung des Menschen. Damit wir aber die Erniedrigung und Unterdrückung unmittelbar empfinden, müssen wir Menschen sehen, die schon in ihrer Lebensgeschichte sichtbar sind, auch wenn ihnen gerade eine menschengerechte Fortführung dieses Lebens verwehrt wird. Das zu sehen, ist wichtig und ist das Erste – aber müssen wir nicht auch sehen, was wir nicht sehen? Welche Bilder machen wir uns von der Würde?

Wenn wir im spontanen Alltagsverständnis westlicher Gesellschaften von Würde sprechen, dann haben wir Bilder der Ansehnlichkeit und der Belastungsarmut vor Augen. Dies hängt damit zusammen, dass wir entsprechend dem Attribut „würdig“ Vorstellungen davon entfalten, welche

Qualitäten dazu erforderlich sind. Dies entspricht einer alten Tradition, wonach Würde viel mit „Ehren“ zu tun hat (oder lateinisch: „dignitas“ mit „honor“). Man spricht ja auch gern von Würdenträgern. Das sind diejenigen, die Ehrungen empfangen haben. Wenn man davon ausgeht, dass „Ehre“, noch im 19. Jahrhundert ein wesentliches Wort für männliche Satisfaktionsfähigkeit und weibliche Unberührtheit war, dann wird einem bewusst, dass diese Ehre oder Würde ein Ausdruck einer vergangenen „Klassengesellschaft“ gewesen ist. Seitdem die Klassen zumindest ideologisch verschwunden sind, kann man eher von der Würde als „Ansehen“ sprechen, das ich vor anderen und vor mir selbst gewinnen kann. Je mehr Ansehen, desto mehr Würde. Wenn aber Ansehen z. B. mit Bildern der Jugendlichkeit, der Funktionstüchtigkeit und der Belastungsarmut verbunden ist, dann kann von einem „unwürdigen“ Leben in dem Sinne gesprochen werden, dass das Leben des Menschen alt, leidend, unansehnlich und schwer belastet geworden ist. Wenn dann in diesem Sinne kein „menschwürdiges Leben“ mehr möglich scheint, spricht man von der Sehnsucht nach einem menschenwürdigen Sterben. Diese Sehnsucht entsteht aber vor allem im Horizont eines bestimmten, verkürzten, an Ansehnlichkeit und Fehlen von Leid gebundenen Würdebegriffs.

Ein *dritter* Begriff von Würde bindet sich an Freiheit und Handlungsfähigkeit als Inbegriff der moralischen Konzentrationsfähigkeit des Menschen. Es ist klar, dass unsere Vorstellungen von Freiheit und Handlungsfähigkeit an ein Bewusstsein des Menschen gebunden sind, das sich artikulieren und seine Wünsche bekunden kann. Nun sind wir nicht immer bewusst und wir artikulieren uns nicht immer zielführend. Also muss man in dieses Würdeverständnis auch Zustände einschließen, die „davor“, „dazwischen“ oder „danach“ liegen. Der auf bewusste Wahrnehmung der Freiheit konzentrierte Mensch ist gleichsam ein Mensch, der von der Spitze

des Eisberges her verstanden wird. Alles was aber mit dieser Spitze in unlösbaren Kontakt und in Einheit mit ihr ist, „erbt“ gleichsam von dieser Spitze auch die Würde. Der Mensch ist frei und deshalb Würdeträger, ist also eine Spitzenaussage über die Möglichkeiten des Menschseins, nicht schlicht über seine Realität. Freiheit und Würde des Menschen sind seine transzendentalen Bestimmungen. Sie sind deshalb nicht an ihr empirisches Vorhandensein gebunden. Schiller hatte recht: Der Mensch ist in diesem Sinne auch dann frei, wenn er empirisch unfrei ist: „der Mensch ist frei und wär' in Ketten er geboren“. Diese Spitzenmöglichkeit färbt aber so auf die Realität des Menschen ab, dass auch defizitäre Zustände des Menschen darunter fallen. Freilich versuchen manche Ethiker (wie Peter Singer, aber auch viele andere), das Kriterium des Bewusstseins so stark zu machen, dass es ausschließlich wird. Damit fallen bestimmte Zustände des Menschen – frühe Entwicklungsstadien, Koma- und demente Zustände – nicht mehr unter den Würdebegriff, der uns den Menschen, in welchem Zustand auch immer, zu achten und zu schützen anhält.

Das ist in meinen Augen eine Bewusstseinsfalle der Würde, ebenso schlimm wie die empirische Falle. Gilt in der empirischen Falle nur die „Würde“, die wir sehen, so gilt in der Bewusstseinsfalle nur als Träger der Würde, wer schon mitreden kann. Will man die Bewusstseinsfalle der Würde vermeiden, dann muss man die Würde mit der bloßen Existenz des Menschen, mit seinem Dasein ohne jede Bewertung seines Soseins, des biographischen Stadiums, seines Zustandes usw. verbinden. Einem Menschen wird die Würde nicht zuerkannt, sondern sie kommt ihm zu, weil transzendente Aussagen über den Menschen jedem Menschen als Menschen zukommen.

Das Christentum hat die römische Zuerkennung der Zugehörigkeit von Neugeborenen zur Familie der Menschen durch den Familienvater nicht anerkannt und abge-

schafft. An die Stelle der Zuerkennung trat die Anerkennung ohne Bedingungen. Freilich hat die Christenheit sich dagegen massiv versündigt, indem sie, z. B. in den Kreuzzügen, Unterschiede zwischen der Menschenwürde der Getauften und den Ungetauften machte. Solche Unterscheidungen scheinen heute unter anderen Prämissen wiederholbar. Eine christliche Perspektive muss sich dagegen verwahren, indem sie an der unbedingten Annahme jedes Menschen festhält und aus den Fehlern der eigenen Vergangenheit lernt.

Freiheit und Handlungsfähigkeit sind ohne Zweifel Spitzenaussagen über den Menschen. Aber, wenn wir ehrlich sind, sind sie kein absoluter, sondern ein im Menschen und mit dem Menschen aufleuchtender Zustand. Die Würdevorstellung, die mit der bloßen Existenz des Menschen verbunden ist, ist in ihrer Anwendung deutlich restriktiver, vor allem in Fragen des Lebensschutzes am Anfang und am Ende des menschlichen Lebens. Sie kann freilich mit der zweiten Würdevorstellung, bei der es um die Verhinderung von Entwürdigungen geht, zusammenfallen. Ebenso mit der dritten, insofern diese nicht eine ausschließende Grenze für die Würde im Bewusstsein zieht, sondern die Potentialität für dieses Bewusstsein bereits als Teilhabe am Würdeschutz gelten lässt. Sie kann sich von der dritten Würdevorstellung insofern unterscheiden, als diese mit Abstufungen der Würde, also mit der Abstufung eines absoluten Wertes, rechnet. Das ist freilich ein Widerspruch in sich, denn: Kann man einen absoluten Wert teilweise besitzen? Kann ein absoluter Wert teilweise anerkannt werden? Ich halte das nicht für möglich, da es sich widerspricht. Man müsste dann ein Konzept wählen, das nur relative Werte kennt. Aber wozu sollten dann diese Werte in Relation gesetzt werden? Zu den Folgen des Handelns? Dann müsste man ein Prinzip des Guten haben, mit dem man diese Folgen beurteilen kann.

Argumentiere ich deshalb wie ein sog. Speziesist, der die Zugehörigkeit zum Menschsein als Begründung der Würde betrachtet? Zunächst: der Ausdruck „Speziesismus“ wurde von Peter Singer in Analogie zu „Rassismus“ und „Sexismus“ geprägt. Diese Gleichsetzung der Diskriminierungskraft scheint mir falsch. Das Ziel z. B. des „Rassismus“-Vorwurfes ist es ja nicht, dem Rassisten an seiner Menschenwürde etwas wegzunehmen, sondern nur die Würde auch an jenen Menschen zu behaupten, denen der Rassist sie verweigert. Das Ziel des „Speziesismus“-Vorwurfes ist aber nicht einfach die Erweiterung des Würde- oder in diesem Fall des Personbegriffes in das Tierreich hinein, sondern die Verminderung, Einschränkung oder Aufhebung des Personbegriffes für Menschen, denen er nicht zu Recht zukäme. Also ist der Analogieschluss vom verwerflichen Rassismus auf einen ebenso verwerflichen „Speziesismus“ falsch, denn muss man, so ist zu fragen, den Menschen etwas wegnehmen, um es den Tieren zu geben? Kann man die Achtung der Tiere, auch die Frage, ob oder inwieweit sie Personen sind, nicht ohne Gegendiskriminierung von Menschen erreichen? (Es ist ja diese Gegendiskriminierung, die die Aufregung um Peter Singer in Deutschland entfacht hat.)

Man muss ferner darauf aufmerksam machen, dass die sogenannten „Speziesisten“ ja nicht die Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht oder zum Menschsein als *Begründung* der Würde vor Augen haben, sondern sie nur als Anerkennung der *Reichweite* der Würde betrachten. Würde reicht so weit, wie die transzendente Bestimmung des Menschseins anhaften kann. Von daher werden die Argumente bestärkt, nach denen auch der Mensch im Werden unter diese Bestimmung fällt.

Freilich können die einzelnen Rechte, die wir aus der Würde ableiten, im Konfliktfall miteinander abgewogen werden. Und dabei kann sich eine Auseinandersetzung da-

rüber ergeben, ob alle Rechte aller Einzelnen in gleicher Weise unter allen verschiedenen Umständen unterschiedslos geltend gemacht werden können. Diese Frage wird unsere Gesellschaft gewiss noch intensiv weiter beschäftigen. Denn da es ein Prinzip der Gerechtigkeit ist, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, kann nicht einfach alles gleich gestellt werden, weil es unter die Menschenwürde fällt. Auf der anderen Seite ist aber darauf zu achten, dass dieses Argument nicht dort zur wohlfeilen Verminderung von Rechten führt, wo sie jedem Menschen als Menschen zukommen und wo Menschen unausweichlich auf sie angewiesen sind. Ohne das Lebensrecht kann niemand existieren. Das Leben ist vielleicht nicht das höchste der Güter, aber es ist das dringlichste, weil kein Gut ohne es existieren und verwirklicht werden kann.

Einen ganz anderen, in meinen Augen problematischen Zugang bietet die veränderte Schweizer Verfassung mit ihrer Formel „Würde der Kreatur“. An dieser Formel ist durchaus „Religion im Erbe“, wie Ernst Bloch formulieren würde, zu erkennen: Kreatur heißt ja Schöpfung bzw. das Geschaffene. Also geht es um eine geschenkte Würde, die sich aus der Herkunft durch einen Schöpfer ableitet. Diese Würde gleicht dann nach einem scholastischen Modell der unterschiedlichen Seinsstärke und Gottnähe einer proportionalen Analogie: In jedem Geschaffenen ist das geschenkte Dasein in unterschiedlicher Größe, am stärksten in der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Übernimmt man dieses Weltbild einer gestuften Würde der Kreatur, dann wird man nicht mehr von „Anthropozentrik“ sprechen können. Theologisch gesehen ist freilich nachvollziehbar, dass die Würde des Menschen in der Schöpfung nicht nach dem Muster „Zentrum und Peripherie“ gedacht und beachtet sein muss. Aber die Ausdehnung eines absoluten Wertes auf die gesamte Kreatur bedeutet doch auch seine proportionale Abschwächung. Das macht die Formel

„Würde der Kreatur“ in der Anwendung viel zu geschmeidig, als dass sie mit der „Unantastbarkeit“ der Menschenwürde, z. B. in der deutschen Verfassung, noch synonym sein könnte. In der Tat enthält ja die neue Schweizer Verfassung diese Formel von der „Unantastbarkeit“ nicht, was von einigen Boethikern als Fortschritt betrachtet wird – eben um der Geschmeidigkeit willen.

Die drohende Verletzung des Würdeschutzes beim Menschen hat nicht nur ihren Grund in unterschiedlichen Vorstellungen, sondern auch in einem großen Druck, der auf dem Schutz der Schwachen liegt. Dieser Druck ist durch die Macht- und Wirtschaftsmittel bedingt, die auf weitere Expansion drängen, oft anonym in der Form einer kalten Rendite für die Erfolgreichen und Leistungsfähigen, hinter welcher das warme Schicksal der benachteiligten Menschen verblasst. Umgekehrt besteht oft die Gefahr, dass dieser Druck immer stärker in Mittelknappheit für die soziale Integrierung der Schwachen umgesetzt wird. Die Brücke zwischen arm und reich, Macht und Ohnmacht, Selbstbestimmung und Fremdbestimmung bricht in reinen Wirtschafts-Gesellschaften ein. Damit kann es nicht gelingen, für absolute Wirtschaftsfreiheit und Sozialstaat zugleich zu werben. Die Wirtschaft mutet, da sie sich selbst und ihre Macht nicht kontrollieren kann, der Politik und ihren schwindenden nationalen Spielräumen eine Kontrolle zu, die sie ihr zugleich Stück für Stück entreißt.

In einem abstrakten Sinn ist z. B. auch die Forschungsfreiheit ein hohes Menschenrecht, das sich ebenfalls aus der Menschenwürde ableiten lässt. Das Problem besteht freilich darin, dass die Forschungsfreiheit an Wachstumsbranchen gekoppelt wird, die wiederum mit Optionen und Verheißungen für Güter werben. Daher müssen sich ganze Forschungslandschaften derzeit in einem ökonomisch ausgerichteten Drive auf Produkte der Erkenntnis und der Anwendung fokussieren lassen. Was ist das für eine For-

schungsfreiheit, die nur solche Ziele unter den Bedingungen der immer komplizierter werdenden Ausstattung mit technischer und personaler Kompetenz verfolgen kann, die von der Wirtschaft vorgegeben werden? Die Freiheit rutscht in Richtung Programmvorgabe und Mittelzuteilungspolitik. Die Standortpolitik wiederum bindet sich ebenfalls an vorgegebene globale Wachstumsbranchen, bei denen niemand, der auf sich als Wirtschaftsstandort hält, fehlen darf.

Es ist eine Illusion zu glauben, dass groß gebündelte Forschungsenergien, wie sie etwa in den Wachstumsbereichen Biotechnik und Informationstechnik eingesetzt werden, dem einzelnen heranrückenden jungen Forscher eine Wahl im Sinne der Forschungsfreiheit lassen. Gewiss, man kann mit dem Einverständnis der Forscher und damit mit Freiheit rechnen. Aber dieses Einverständnis ist schon vorher durch eine Verheißung gegangen, welche die Werbebranche des wissenschaftlichen Fortschrittes dadurch gesellschaftsfähig gemacht hat, dass sie seismographisch das abtastet, wonach viele wirklich begehren: nach mehr Gewinn, nach störungsfreiem Verfolgen ihres Glückstrebens.

III. Europa als Wertegemeinschaft auf der Basis der Menschenwürde?

Werte ruhen in Erfahrungen und Überzeugungen, d. h. in einer pluralistischen Gesellschaft wurzeln sie in unterschiedlichen Gemeinschaften, d. h. auch im Partikularen. Daraus folgen zwei unterschiedliche Fragestellungen. Zunächst zu überlegen, wie ein Konzept von Wertegemeinschaft geeignet sein kann, verschiedenen, eventuell entgegengesetzten Erfahrungen und damit widerstreitenden Einstellungen ausgleichend zu begegnen. Kann man über unterschiedlichen, zum Teil antagonistischen oder mindestens konkurrierenden Überlieferungen von „Europa“

eine Wertegemeinschaft aufbauen, die gewissermaßen den ethischen Kern bei unterschiedlichen Begründungen bzw. Fundierungen akzentuiert. An dieser Stelle ist auch die Frage nach den christlichen bzw. religiös gewachsenen Werteinstellungen in und für Europa zu stellen. Gibt es eine Möglichkeit, den christlichen Beitrag in einer nicht-restaurativen Weise zu denken, d. h. weder als bloß historisches Kulturgut, noch im Sinne eines Container-Verständnis von Tradition, das es sowohl auf säkularer als auch auf kirchlicher Seite gibt: Die einen wollen das Paket in der Vergangenheit belassen, die anderen wollen es auch unter gegenwärtigen Herausforderungen nicht aufschnüren und ändern. Bei grundlegenden christlichen Werten (wie Solidarität, Personalität, etc.), die zugleich auch andere Quellen haben, muss erkundet werden, wie die Werte normativ wirken können, teils als historisch-hermeneutischer Hintergrund, als Wertressource, teils als kritisches Gegenüber. Werte als Herkünfte müssen sich aber auch wie die Traditionen der Kritik durch das Universal-Normative, d. h. mit der über partikulare Herkünfte hinweg geltungsbeanspruchenden Seite der Werte, aussetzen.

Eine andere Fragerichtung geht von der Feststellung aus, dass die „europäischen“ Werte größtenteils nicht als ein *Proprium* Europas geltend gemacht werden – darin unterscheiden sie sich von sog. „american values“ –, sie wollen sich vielmehr an universalen Werten messen. Es ist freilich kein Widerspruch, für andere geltend zu machen, was nach eigener Erfahrung produktiv ist. Wer Werte mit starker Option besetzt, will diese ja nicht nur als Ziele des persönlichen guten Lebens, sondern auch als Ziele für dessen Ermöglichung, letztlich als Ziele, die zwar nicht für alle gleich sind, aber allen in gleicher Weise dienen können. Ein Wertespektrum bildet daher nicht einen exklusiven Kreis, ist daher auch nicht nach außen abgeschottet, sondern bleibt aufnahmefähig und offen.

Die europäische Wertegemeinschaft wäre also so etwas wie eine offene Sammlung von nicht-exklusiven Pointen, von strittigen Referenzpunkten und gewachsenen Bindungen. Dies kann vielleicht an einigen grundlegenden Kontroversen verdeutlicht werden: am Konzept des Pluralismus, einer der in europäischen Dokumenten am häufigsten genannten Wertorientierungen; am Konzept der Menschenwürde und am solidaristischen Konzept des Sozialstaates, das ja vielleicht am meisten noch Europa und US-Amerika unterscheidet, auch wenn vor den gleichen Problemen oft das gleiche Gefälle auftaucht.

IV. Menschenwürde im christlichen Menschenbild

Die begriffliche Auslegung der Menschenwürde beruht auf den Traditionen der Menschenbilder. Menschenwürde – so lautet meine These – wirkt nur dort konkret, wenn sie gehaltvoll an Motivationen ist, die uns unbedingt und unausweichlich angehen. In diesem Sinne gehaltvoll wird die Menschenwürde wiederum nur durch Menschenbilder. Deshalb ist auch das christliche Menschenbild hier von Bedeutung, ohne dass die Elemente, auf die es zurückgreift, als solche exklusiv gedacht werden müssen.

Das erste Element lässt sich zusammenfassen im Bild der Endlichkeit. Das Christentum lebt mit dem Bild vom endlichen geschaffenen Menschen. Unendliche Verbesserungsmöglichkeiten für die menschlichen Lebensbedingungen sind in der westlichen Welt seit Francis Bacon (um 1600) das entscheidende Forschungsprogramm. Dabei wird die Endlichkeit oft vergessen: Der Mensch bleibt, wenn er handelt, auch wenn er es unterlässt, ein fehlerfähiges Wesen. Er kann auch die Folgen seiner Handlungen, das ist in der Geschichte beweisbar, nachträglich nicht alle kontrollieren. Ja, er kann sie nicht einmal völlig voraussehen. Das

erste lässt sich z. B. an der Atomenergie erkennen. Die Frage nach der endgültigen Entsorgung des spaltbaren Materials war nicht geklärt. Das wusste man im Voraus, aber man sagte: Das Problem wird man später lösen, es tritt ja nicht sofort auf. Aber eine Problemlösung steht noch aus.

Die Endlichkeit ist eine bildliche Form auch für die Sterblichkeit, die Leidensfähigkeit und Schuldfähigkeit des Menschen. Diese Form geht aus der Meditation der Schöpfung und aus der Situation des Menschen in der Sünde hervor. Die Festlegung der Leidensfähigkeit des endlichen Menschen wendet sich keineswegs dagegen, Leiden zu bekämpfen und zu verringern. Aber die Sensibilität des Menschen ist nicht ohne Leidensfähigkeit zu denken.

Solche Sensibilitäten, die in der Tradition der Religionen lägen, dürfen nicht verloren gehen, auch wenn man sie selber nicht teilt. Kirchen und Religionen müssten sich um diese Sensibilitäten bemühen. Das heißt aber auch, dass es eine ständige übergreifende Konkurrenz zwischen den Menschenbildern des Fortschrittsdenkens und den Menschenbildern der Endlichkeit gibt. Eine Konkurrenz, eine Spannung, zum Teil einen unaufhebbaren Widerspruch, auch eine Herausforderung, miteinander auszukommen, einander zu korrigieren.

Das zweite Element des christlichen Menschenbildes ist mit dem Wort „unbedingte Annahme“ bezeichnet. Wenn wir über die Art nachdenken, wie der Glaube, die Zuwendung Gottes zum Menschen erfahren wird, dann gelangen wir – und zwar, so denke ich, unabhängig von den Konfessionen – zu der Ureinsicht, dass Gott den Menschen vorbehaltlos annimmt, unabhängig von seiner Befindlichkeit. Er stellt für diese Annahme keine Bedingungen. In der Rechtfertigungslehre ist dies besonders deutlich zum Ausdruck gebracht. Deshalb verstehe ich nicht, weshalb einige evangelische Theologen² der Meinung sind, weil die volle Versöhnung des Menschen noch ausstehe, liege seine eigent-

liche Würde erst im Reich Gottes. Wenn man Würde steigern kann, dann kann man sie auch vermindern und verringern. Das aber gerade hält der Würdebegriff nicht aus. Gott kommt dem Menschen stets entgegen. Er ist auf seine geoffenbarte Göttlichkeit und damit auf dieses Entgegenkommen festgelegt. Das ist unbedingte Annahme. Wir versuchen in Bildern von Gott diese unbedingte Annahme zum Ausdruck zu bringen, indem wir zu ihm sagen: „unser Vater“ oder „unsere Mutter“, weil wir nämlich der Meinung sind, dass Eltern das irdische Bild dafür sind, dass man jemanden unbedingt annimmt und ihm keine Bedingung für seine Existenz stellt. Das Bild ist ja auch in der Bibel von Eltern genommen. Aber von der Erfahrung her, dass Eltern an ihre Grenzen stoßen, dass sie fehlerfähig sind, dass wir alle fehlerfähig sind in der Frage der Annahme des anderen, ist die religiöse Idee als Erfahrung stärker geworden, dass wir der Annahme als einer religiösen Wirklichkeit bedürfen, um die menschliche Annahme von daher stärken zu können.

V. Die Entfaltung der Menschenwürde im Prinzip der Solidarität

Der Soziologe Wolfgang Sofski schreibt zum Thema „Warum ‚Gerechtigkeit‘ nicht die Leitidee des Sozialstaates sein kann“³. Seine These ist: „Gerechtigkeit herrscht dann, wenn jeder nur nach dem verlangt, was ihm zusteht, und wenn er wirklich erhält, worauf er ein Anrecht hat. Dies kann jammervoll wenig sein, weniger, als er braucht, und weniger, als er haben will. Anrechte gründen nicht auf Bedürfnissen oder Bedürftigkeit, sondern auf Verdienst und Leistung [...] Nothilfe ist keine Frage von Gerechtigkeit, sondern von Solidarität. Um Brüderlichkeit kann man bitten, Anrechte hingegen kann man einfordern [...] Nicht der Staat ist der Hort der Gerechtigkeit, sondern die Gesell-

schaft. Staaten taugen bestenfalls zum Rechtsschutz der Bürger, aber nicht zum Hüter der Gerechtigkeit, geschweige denn der Solidarität [...]"

Hier, wie in manchen Studien, die jede Kompensation von Benachteiligungen für „Egalitarismus“ halten, entsteht ein Verständnis, das nur noch einen Liberalstaat mit Ermunterung zur Tugendhaftigkeit und zum Wohltun potenter Bürger begründet, aber den Sozialstaat europäisch-kontinentaler Prägung aufgibt. Das Ergebnis kann man sich in den USA ansehen: viel freiwillige Solidarität, aber auch viele, die zwischen die Stühle der „geschlossenen“ Gemeinden fallen, die sich „von unten“ der Hilfe annehmen. Gerechtigkeit, die nur der Leistung geschuldet ist, wird in der Überschrift des Beitrags von Sofski mit Recht als „das Prinzip, das aus der Kälte kommt“ bezeichnet.

Demgegenüber ist daran zu erinnern, was Solidarität eigentlich meint. Solidarität ist nach Christoph Hübenal, der den Begriff zuletzt kompetent untersucht hat,⁴

- „eine Haltung von Personen, Gruppen oder Institutionen,
- die (a) von der vernünftigen Begründbarkeit der Würde und damit auch der Rechte jedes einzelnen Menschen überzeugt ist,
 - die (b) um die soziale Vermitteltheit personaler Identität weiß,
 - die daher (c) gerechte gemeinschaftliche, gesellschaftliche oder globale Strukturen fordert,
 - die (d) (womöglich in der Erinnerung an vergangenes Leiden) sensibel ist für Ungerechtigkeiten,
 - die (e) den gerechtfertigten, aber stets gewaltlosen Widerstand gegen Ungerechtigkeiten mitträgt
 - und die schließlich (f) da, wo es möglich ist, ein solidarisches Verhalten motivieren muss, das auf einem Kontinuum zwischen von allen gerechterweise zu fordernden und supererogatorischen (über Pflichten hinausgehenden, D.M.) Handlungen liegen kann.“⁵

Mit Hübenthal, sehe ich eine Basissolidarität, die in der gemeinsamen Menschenwürde begründet ist und die evoziert werden muss, wenn man die Normen der Gerechtigkeit aufstellt (etwa, wie in der philosophischen Vertragstheorie bei John Rawls durch das Experiment des „Schleiers des Nichtwissens“, das diese Basissolidarität herstellt), dann eine Consolidarität der Betroffenen und meist der Benachteiligten, die gleichsam „von unten“ kommt, sowie schließlich eine Prosolidarität der Rechtsgemeinschaft, in welcher Rechtspflichten und Fürsorge miteinander verbunden sein können.

Die Idee der Menschenwürde fördert Anliegen der sozialen Gerechtigkeit unter Berücksichtigung von Solidarität und Fürsorge bei der Verteilung knapper Güter

Die bisherigen Überlegungen zielen auf ein Set von Kriterien, an denen sich die konkrete Sozialethik ausrichten kann. Die konkreten Anforderungen der Berücksichtigung von knappen Ressourcen und Dienstleistungen unter ökonomischen Zwängen, d. h. die Bewahrung und Neubewahrung des Sozialstaates werden damit noch einmal grundsätzlichen Überlegungen unterstellt. Ein Pragmatismus ohne grundsätzliche Besinnung und ethische Kriterienermittlung kann nur in der Behauptung von Interessenspositionen und nicht in deren Zusammenführung unter übergreifenden Gesichtspunkten münden.

Wenn wir unter solchen Kriterien von Verteilungsgerechtigkeit sprechen, dann stellen sich folgende Fragen an die Allokation von Institutionen:

- a) Welche Einrichtungen und Projekte sind an welcher Stelle für wen mit welchem Ziel und mit welchen Mitteln unter ethischen Kriterien erstrebenswert?
- b) Welches sind die sog. „mittleren Axiome“, in welchen

sich grundsätzliche Kriterien für Standards situationsnah formulieren lassen? Ein Beispiel dafür ist der besondere Schutz verletzlicher Personengruppen, der sich aus Basiserfahrungen ebenso ergibt wie aus Prinzipien. Mittlere Axiome sind das Ergebnis einer Methode, die nicht strikt „dogmatisch“ von oben ableitet und „anwendet“, sondern zugleich die erfahrungswissenschaftliche und die systemorientierte Basis einbezieht. Dazu gehören: die Bevorzugung des kleineren von zwei oder mehr Übeln, der Vorrang der negativen von zwei oder mehreren Prognosen, die Bevorzugung der Dringlichkeit eines Wertes gegenüber der Ranghöhe von Werten, die Behauptung eines Wertes oder eines Prinzips nicht auf Kosten seiner schwächeren Durchsetzbarkeit.

- c) Das Problemlösungskriterium: Man soll Probleme nicht so lösen, dass die Probleme, die durch die Problemlösung erzeugt werden, größer sind als die Probleme, die gelöst werden.
- d) Die Allokation angemessener Prozeduren zur Entscheidungsfindung auf verschiedenen Ebenen der Zuständigkeit und der Fallnähe.

Bei der Umsetzung brauchen wir:

- Praxiserfahrung in ausreichender Balance mit der Systemberechnung. Erfahrung kann durch empirische Methoden nicht ersetzt werden. Vielleicht ist hier eine Unterscheidung zwischen Empirie (als Untersuchungsmethode) und Experienz (als u.U. narrativ zu erfassende Erfahrung) hilfreich⁶
- Transparenz, explizite statt implizite Steuerung von Leistungen
- Partizipation der Beteiligten an den sie betreffenden Entscheidungen
- faire Diskurse
- Verlässlichkeit.⁷

Diese Punkte lassen sich unter der „Leitidee“ einer menschenrechtlich konstruierten Auffassung von Gerechtigkeit zusammenfassen. Damit ist gemeint: die nachhaltige richtige Ordnung des gemeinschaftlichen Zusammenlebens und -wirkens von Menschen unter den Bedingungen von Arbeitsteiligkeit, Konkurrenz und Konflikt, eine Ordnung, die Vorteile und Lasten angemessen aufteilt und Differenz in den Elementargütern ausgleicht.⁸

Darüber hinaus lassen sich funktionale Kriterien für eine ausreichend sachgemäße Implementierung der Leitidee der Gerechtigkeit einbeziehen. Dies sind solche, die sich an ethischen Kriterien orientieren können, aber zugleich eine effiziente Implementierung suchen:

- Wettbewerb ermöglichen
- Qualitätsorientierung durchsetzen
- Innovationen fördern
- die Finanzierungsgrundlage sichern.

Beat Sitter-Liver hat, was die Billigkeit und Angemessenheit einer angewandten Ethik betrifft, an das alte aristotelische Kriterium der Epikie erinnert, das im Lateinischen unter *Aequitas*, übersetzt mit „Billigkeit“, eine gewichtige Rolle spielt. Die Bedeutung schwankt heute zwischen Rechtsinterpretation im Sinne der zwar intendierten, aber im Wortsinn nicht enthaltenen Gerechtigkeit, der Fairness und der Angemessenheit. Der Begriff der Angemessenheit ist inzwischen zu einem integrierenden Begriff in der Philosophie avanciert⁹. Damit ist gemeint, dass eine Kriterienliste, wie ich sie soeben zu erstellen versuchte, in eine angemessene Balance mit den Umständen, unter denen diese Regeln angewandt werden können, gebracht wird. Dies scheint mir eine eminent politisch-strategische Aufgabe.

Was kann eine christliche Sozialethik an Grundhaltungen einbringen bzw. was kann sie mit ihren Motiven unterstützen?

Christliche Ethik ist traditionell auf Vernunft verwiesen. Das wurde in der Tradition durch den Bezug auf ein „Naturrecht“ als einem universalen Vernunftrecht gesichert. (Thomas von Aquin: „secundum rationem agere“ – vernunftgemäßes Handeln). Neben dem vernünftigen Beweisgrund steht aber auch die begründende und zureichende Motivation. Das „Proprium christianum“ liegt, wie eingangs betont, auf der Ebene bestimmter Beweggründe, nicht exklusiver ethischer Beweisgründe für richtige Normen.¹⁰ Beweggründe sind aber in mehrfacher Hinsicht wichtig:

- Sie helfen bei der Entdeckung dessen, was schief liegt bzw. nottut. Wer davon bewegt wird, hat schärfere Kontrasterfahrungen zwischen gut und schlecht, richtig und falsch.
- Sie motivieren nicht nur das Denken, sondern auch den Einfallsreichtum, bringen also auch Phantasie in die Ethik.
- Sie drängen darauf, vernunfterhellte Einsichten auch praktisch umzusetzen.

Folgende Überlegungen bauen darauf auf:

a) Die Erinnerung an den christlichen sozialstaatlichen Impuls. Die klaren Aussagen des Evangeliums über Hilfsbedürftigkeit, selbstlosen Einsatz und Gemeindesolidarität führten mit dem Aufstieg des Christentums zur Reichsreligion zur Institutionalisierung der christlichen Caritas (Spitäler, Hospize usw. insbesondere unter dem hl. Chrysostomus im 5. Jahrhundert in Konstantinopel). Die mittelalterlichen Wirkungen sind bis in die Bauten hinein zu beobachten.

b) Die Option für die Armen, d. h. für die am meisten Benachteiligten. Dies gilt, im Unterschied zu John Rawls, nicht bloß als Rechtfertigungsprinzip für Ungleichheiten, sondern als Dynamik der Solidarität in Richtung auf Gleichheit.

Gleichheit heißt aber nicht, dass ungleiche Leistung bestraft wird. Sie heißt nur, dass Handicaps abgebaut werden, die an der Wahrnehmung der Gerechtigkeit hindern. Die Befähigungsdynamik (die „capabilities“), die Amartya K. Sen in seiner Armutsforschung vorschlägt, ist christlich stimulierbar. Die Befähigung zur Freiheit wächst mit der Möglichkeit, sich seine eigenen Ressourcen selbst zu verdanken. Diese Möglichkeit ist aber sozial bestimmt und kann nicht auf Wahrnehmung von Eigenverantwortung reduziert werden.

c) Die „Compassion“ als grundsätzliche christliche Einstellung (Johann Baptist Metz), angesichts benachteiligter und leidender Menschen. Die religiöse Grundkategorie des Mitleids wird hier von der Solidarität Gottes mit den Leiden der Menschen verstärkt, durch die Erinnerung an den Kreuzestod Jesu, in welchem die Macht des Mitleides mit der Ohnmacht verbündet ist, eine Ohnmacht, die auf eine Gegengewalt verzichtet, in welcher sich nur die unterdrückende Gewalt erneut manifestieren würde.

d) Die Unterscheidung zwischen notwendigen, leistungsbezogenen Zusatzgütern und nicht-notwendigen Gütern (Alan Gewirth). Diese Güter sind nicht am Durchschnittsnutzen zu bemessen, sondern an den humanen Grundbedürfnissen. Im christlichen Neuen Testament finden sich dafür Beispiele, etwa in Lk 10: Der Tischdienst Marthas gehört nicht zu der notwendigen Erfüllung von Grundbedürfnissen, aber die Hilfe in der Not des unter die Räuber Gefallenen. Bei den „Arbeitern im Weinberg“ (Mt 20) kommt es auf die Grundversorgung an statt auf die Leistungsgerechtigkeit.

e) Die Kriterien der Solidargemeinschaft, ebenfalls nach dem Neuen Testament: In 1 Kor 11 wird eine religiöse (Mahl-)Gemeinschaft ohne soziale Solidarität nicht akzeptiert; eine soziale Spaltung der Gemeinschaft ist nicht gestattet.

f) Anerkennung der Fehlerfähigkeit und Schuldfähigkeit des Menschen.

g) Kritik der reinen Systemrationalität, bei der ein Mensch nur noch ein externer Faktor ist.

h) Kritik des atomistischen Individualismus, der den Menschen als Beziehungswesen nicht ernst nimmt und mit spontaner Fürsorgebereitschaft nicht rechnet.

i) Keine Interessensethik derer, die sich artikulieren können, sondern eine Würdeethik, welche das Menschsein in jedem Menschen achtet.

j) Analytische De-konstruktion von Macht durch Analysen ihrer Entstehung. Dadurch können Diskurse herrschaftsarm und partizipativ gestaltet werden.

In der christlichen Ethik ist reale Selbstbestimmung immer auch Anerkennung des anderen, Anerkennung von Abhängigkeiten, insofern mitbestimmt und mitbestimmend. Wir leben daher in einer „Gemeinschaft der Rechte“, in welcher wir uns aufgrund wechselseitiger Anerkennung gegenseitig annehmen und nicht aufgrund von nachträglicher Zuerkennung von Leistungen durch diejenigen, die sie erbringen können, an diejenigen, die ihrer bedürfen.

Literatur

R. Bruch: Person und Menschenwürde. Ethik im lehrgeschichtlichen Rückblick. Münster 1998.

D. Beylveld / R. Brownsword: Human Dignity in Bioethics and Biolaw. Oxford 2002 (Information über die Position der „Dignitarians“).

H. Dreier / W. Huber: Bioethik und Menschenwürde. Münster 2002.

M. Düwell / C. Hübenal / M.H. Werner (Hrsg.): Handbuch Ethik, 2. Aufl. 2006 (Zu den zitierten Varianten ethischer Ansätze).

E. Herms: Politik und Recht im Pluralismus, Tübingen 2008.

Th. S. Hoffmann / W. Schweidler (Hrsg.): Normkultur versus Nutzenskultur. Berlin 2006.

C. Hübenal: Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytischen und handlungsreflexiven Ansatzes. Münster 2006.

D. Mieth: Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik. Freiburg-Basel-Wien 2002.

Anmerkungen

¹ Vgl. *Dietmar Mieth*: Kleine Ethikschule, Freiburg i.Br 2004, 86 ff.

² In einer viel beachteten Erklärung in der FAZ vom 23.1.2002.

³ In: Die Welt vom 20. Januar 2004, S.27.

⁴ Vgl. Vorteil Solidarität, Forum Kirche und Sport, Bd. 3, hg. v. Hans-Dieter Krebs und Michael Kühn, Düsseldorf 2000, S. 7–42.

⁵ A. a. O. 34 f.

⁶ Vgl. *Dietmar Mieth*: Moral und Erfahrung, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1998/99.

⁷ Vgl. *Beat Sitter-Liver*: Gerechte Organallokation, Zur Verteilung knapper Güter in der Transplantationsmedizin, Freiburg/Schweiz 2003, S. 27.

⁸ Vgl. ebd. und *Otfried Höffe*: Gerechtigkeit, Eine philosophische Einführung, München, 2.Aufl. 2004; *ders.*: Politische Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1987, S. 80.

⁹ Vgl. *Jens Badura*: Auf der Suche nach Angemessenheit, Münster 2002.

¹⁰ Vgl. *Dietmar Mieth*: Kleine Ethikschule, Freiburg i. Br. 2004.