

Begründung und Bedeutung der Menschenwürde aus christlicher Sicht

Konrad Hilpert

I. „Würde“ – ein mehrdeutiger Begriff

Die Begriffe „Menschenwürde“, „menschliche Würde“ oder auch einfach nur „Würde“ werden heute über alle Grenzen von Religionen, Völkern und Kulturen hinweg häufig und an prominenter Stelle verwendet. Doch sind nicht nur die Verwendungszusammenhänge sehr unterschiedlich, in denen sie jeweils gebraucht werden, etwa in rechtlichen Deklarationen, in politischen Streitreden, im Zusammenhang des Einsatzes von medizinischen Therapien, bei der Betreuung dementer Personen und so fort, sondern auch die Bedeutungen, die mit dem Begriff „Würde“ jeweils verknüpft wird. Das Wort „Würde“ kann zum Beispiel als Oberbegriff für das Amt des Bundespräsidenten oder eines Ministers, eines Bischofs, eines Bürgermeisters und des Rektors einer Universität gebraucht werden. Würde besteht dann im Besitz eines hohen Amtes, einer öffentlichen Anerkennung für eine Leistung oder einen Rang in einer sozialen Hierarchie. Würde in diesem Sinn ist ein sozialer Begriff, der das Ansehen einer Person durch die Gesellschaft zum Ausdruck bringt.

Dieses Verständnis von Würde stimmt am meisten mit den historischen Ursprüngen des Redens von Würde überein, das die herausragende Stellung oder Erscheinung eines Menschen innerhalb einer politischen Gemeinschaft bezeichnete, also etwas ausdrückte, was wir heute vielleicht mit „aristokratisch“ oder „zur gesellschaftlichen Elite gehörig“ umschreiben würden.

Ganz offensichtlich etwas anderes ist gemeint, wenn das Stichwort „Würde“ im Zusammenhang mit Entscheidungen über Behandlungsmaßnahmen und über die Art und Weise des Sterbens von betroffenen Patienten oder deren bevollmächtigten Vertretern gebraucht wird. Um solche Würde geht es, wenn aktuell über die rechtliche Verbindlichkeit von Patientenverfügungen und über die Zulässigkeit von Sterbehilfe und ärztlicher Unterstützung eines gewollten Suizids diskutiert wird. „Würde“ meint hier die Vereinbarkeit von Selbstbestimmung und Selbstkontrolle mit prekären Lebenslagen in Folge von Krankheit, des Verlusts eines nahestehenden Menschen, Trauer, eines irgendwie gearteten Scheiterns – mit dem Ziel, dass dem Betroffenen die Möglichkeit offen stehen solle, die ihm zugefallene schwierige Situation dennoch individuell zu gestalten und nicht zum Objekt medizinischer Routinemaßnahmen werden zu wollen. Würde in diesem Sinn meint ein persönliches Gefühl, ist also eine expressive Kategorie, die den Wunsch beinhaltet, die eigene Identität und erworbene soziale Würde auch unter erschwerten Bedingungen zum Ausdruck bringen zu können, meint also so etwas wie Aufrechterhaltung des Selbst, Ansehnlichkeit, Zumutbarkeit und ist das Gegenteil zu Verzweiflung, Wehrlosigkeit und Ausgeliefertsein.

Wenn von der Würde des Menschen im Sinne des Grundgesetzes oder internationaler Menschenrechtsdokumente oder auch im Sprachgebrauch kirchlicher Dokumente die Rede ist, geht es freilich um ein Verständnis von Würde, das darüber hinausreicht und gerade betont daran festhält, dass die Wert-



Prof. Dr. Konrad Hilpert, Professor für Moraltheologie an der Ludwig-Maximilians Universität München

haftigkeit einer Person auch dann fraglos gegeben ist, wenn sich dieselbe in einer Situation konstitutioneller Schwäche oder sozialer Durchsetzungsunfähigkeit befindet. Gemeinsam ist ihr mit dem sozialen und dem expressiven Verständnis von „Würde“, dass ihre Erwähnung einen Anspruch auf moralische Achtung durch die Anderen („Respekt“) beinhaltet. Historisch wurde die Vorstellung einer inhärenten Würde, die allen Menschen zukommt, also eine grundlegende anthropologische Qualität ausgedrückt, zum ersten Mal in der Antike bei Denkern wie Cicero und Seneca entwickelt, und zwar gerade im Kontrast zum damals vorherrschenden Verständnis einer Würde, die man durch gesellschaftliche Anerkennung erwerben kann. Christliche Theologen der ersten Jahrhunderte sahen in dieser Konzeption eine hervorragende Möglichkeit, die von Paulus betonte Gleichheit aller Menschen in Christus zum Ausdruck zu bringen. Zugleich erkannten sie eine inhaltliche Kompatibilität zwischen dem Gedanken einer allgemeinen menschlichen Würde und der biblisch-religiösen Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, vom Sündenfall und von der Erlösung des Menschen.

Gemeinsam ist ihr mit dem sozialen und expressiven Verständnis von „Würde“, dass ihre Erwähnung einen Anspruch auf moralische Achtung durch die anderen („Respekt“) beinhaltet.

Die Gründe für diese Zuschreibung einer inhärenten Würde durch die christliche Theologie, die sich dann vermittelt und teilweise auch transformiert über Mittelalter, Renaissance und die Vernunftphilosophie der Aufklärung durchgesetzt hat, seien nun kurz rekonstruiert.

II. Würde als Element des christlichen Bilds vom Menschen

Als entscheidender Grund für die im Würdeprädikat zum Ausdruck gebrachte Situiertheit des Menschen gilt der antiken und mittelalterlichen Theologie der Gedanke der Gottebenbildlichkeit: Der Mensch ist nach Gen 1,26f. Teil der von seinem göttlichen Urheber für gut befundenen Schöpfung, zugleich aber vor allen anderen Geschöpfen ausgezeichnet durch die besondere Qualität, „Ebenbild Gottes“ zu sein. Als solches hat der Mensch den Auftrag, über die Erde zu herrschen, freilich nicht ausbeutend, sondern kultivierend wie ein Treuhänder und Repräsentant Gottes. Nach Ps 8,6f. liegt ihm „nur wenig geringer als ein Gott die ganze Schöpfung zu Füßen“ und allein ihm kommt diese Würde im Gesamt der Welt der Geschöpfe zu. Die Sünde, ermöglicht dadurch, dass der Mensch auch ein Wesen der Verantwortung ist, das aus eigenem Willen Ziele verwirklichen kann, bedeutet eine Gefährdung der Würde, die durch die Menschwerdung Jesu Christi wieder wettgemacht wird. Jesus Christus gilt so als das wiederhergestellte und in diesem Sinn als das eigentliche Ebenbild Gottes, durch das alle Menschen, die alle an der Sünde partizipieren, ein Unterpfand haben zur Teilnahme an der „neuen“ Schöpfung, in der nichts mehr sein wird, was bedrückt, bedroht oder vernichtet.

Beim Versuch der christlichen Kommentatoren und Theologen, den biblischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit mit Mitteln der Vernunft und der zeitgenössischen Philosophie auszulegen und für intellektuell gebildete Hörer ihrer Umgebung plausibel zu machen, musste man dann auch genauer die Frage beantworten, worin denn die Ebenbildlichkeit bestehe, und wem sie zukommt. Die Antwort auf die erste Frage lautete: Die Gottebenbildlichkeit besteht in der Geist- und Vernunftnatur des Menschen. Damit war mitgemeint, was später – und der Artikel 1 der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen hat das ausdrücklich aufgenommen – als „Gewissen“ bezeichnet wurde.

Die Antwort auf die zweite Frage lautete: Diese Würde ist allen Menschen als Menschen zu Eigen. Das Wissen um die Geistnatur unterscheidet den Menschen von allen Geschöpfen und wirkt sich auch auf seine Beziehunghaftigkeit dahin gehend aus, dass er nur mit seinesgleichen wirklich kommunizieren kann, aber auch, dass er sich sprechend an Gott als Du wenden kann. Andererseits besagt diese Gleichheit aller Menschen in der Würde, dass es unter den Menschen keinen Unterschied in der schöpfungsmäßigen Qualität gibt, welcher kulturellen oder ethnischen Herkunft, welchen Geschlechts und welchen Standes sie auch immer sein mögen.

Das wird in den biblischen Schöpfungserzählungen mit der universalen Konzeption des Schöpfungsgeschehens und der genealogischen Konzentration auf ein erstes Menschenpaar ausgedrückt. Eigens hervorgehoben wird die gleiche Würde im Kontext des Mann- und Frauseins des Menschen. Beides erscheint als voll gültige Form des Menschseins; sowohl Mann als auch Frau werden als Ergebnis des göttlichen Vorsatzes präsentiert, Menschen nach dem eigenen Bild zu schaffen. Auch in anderen biblischen Zusammenhängen, in denen vom Heilshandeln Gottes die Rede ist, kommt der Gedanke ins Spiel, dass es hierbei weder eine Privilegierung noch eine Fortschreibung der gesellschaftlichen Über- und Unterordnungsverhältnisse gibt, so wie sie in der erlebten Wirklichkeit sonst üblich sind. Etwa, wenn Jesus nach dem Zeugnis

der Evangelien in den provozierenden Worten über die Umkehrung der Rangordnung zwischen Dienenden und Herrschenden spricht oder wenn über seinen Umgang mit Geächteten, Ausgestoßenen und für unbedeutend gehaltenen erzählt wird oder am stärksten und für antike Hörer am anstößigsten in seiner Würdigung der Kinder. Theologisch elaboriert bringt Paulus diese Relativierung der üblicherweise geltenden sozialen Differenzen eindrücklich in die Formel des Galater-Briefes „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.“ (Gal 3,28)

Diese religiöse Spitzenaussage, die die rechtlichen und sozialen Ungleichheiten zwar nicht schon einfach für nicht existent oder für ungültig erklärt oder gar aufhebt, aber eben doch wenigstens relativiert und einschränkt, bot

Andererseits besagt diese Gleichheit aller Menschen in der Würde, dass es unter den Menschen keinen Unterschied in der schöpfungsmäßigen Qualität gibt.

wiederum eine Anschlussstelle für den philosophischen, in der Schule der Stoa vorhandenen Gedanken einer allen Menschen aufgrund ihrer Vernunftnatur und das heißt genau: aufgrund ihrer Fähigkeit, sittliches Subjekt zu sein, eigennenden Würde und der damit verbundenen universellen Rechte.

Auch wenn das Alte und das Neue Testament, abgesehen vom zitierten Ps 8, nicht im emphatischen Sinne von einer Würde als anthropologischer Grundbestimmung sprechen, fanden sich in diesen Texten zahlreiche Aussagen über den Menschen, die anschlussfähig zu dem erschienen, was auch Anliegen eines Teils der hellenistischen Philosophie war: nämlich die Vorstellung von etwas Göttlichem, das allen Menschen eigen ist, unabhängig oder jenseits von ihrer gesellschaftlichen Position, die sie aber zugleich auszeichnet und heraushebt aus ihrer naturhaften Umwelt und ihren Mitgeschöpfen. Lediglich ein Element erwies sich als sperrig für die Rezeption, die Tatsache nämlich, dass für das Christentum der mit Dornen gekrönte und dem Spott preisgegebene und schließlich ans Kreuz geschlagene Menschensohn und das Leid und die Schwäche nicht als Gegensatz oder gar als Auslöschung der Würde galt, sondern, im Gegenteil, dass all das im Symbol des leidenden und sterbenden Gottesknechts zum integralen Bestandteil der Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch?“ erhoben wurde und somit den vielen, die im Lauf der Geschichte von einer solchen leidvollen Lebenssituation betroffen waren, eine Möglichkeit bot, sich in Leid, Krankheit, unverschuldeter Armut, Not, Ohnmacht und Erbarmlichkeit als Abbild jenes leidenden Gottesknechts zu verstehen; in diesem steht nach Jesaja (Jes 52,13-53,12) die äußerlich wahrnehmbare Hässlichkeit und Niedrigkeit in einem schreienden Missverhältnis zur gleichwohl vorhandenen inneren Würde, so dass die Würde sogar gerade in dem mit Geduld ertragenen Leid ihren Ausdruck finden kann.

Das aber macht uns deutlich, dass zum Kern der christlichen Auffassung von der Würde des Menschen die praktische Forderung der „Nachahmung Gottes“ bzw. – frömmigkeitsgeschichtlich – „Nachfolge Christi“ gehört. Dieses gilt es nun im nächsten Abschnitt zu entfalten.

III. Menschenwürde als Gestaltungsauftrag

Auch wenn der Mensch keine Voraussetzungen erfüllen oder Leistungen erbringen muss, damit ihm Würde zuerkannt wird, ist Würde nicht nur eine Fundamentalaussage über die Seinsqualität des Menschen, sondern enthält auch einen Handlungs- und Gestaltungsauftrag: Sein Handeln soll erstens seiner eigenen Ehrenstellung in der Schöpfung und derjenigen seiner Interaktionspartner entsprechen. In der Ethik Jesu wird dieser Auftrag, Gott ähnlich zu werden, im Gebot der Nächsten- und der Feindesliebe, an anderen Stellen durch die Goldene Regel zu lebensnahen Regeln zusammengefasst, anderswo hingegen in Gestalt von Beispielerzählungen entfaltet. In den Schriften mancher Kirchenväter wird die Partizipation an der Würde ausdrücklich als Aufforderung gedeutet, schon in diesem Leben Christus, das Ebenbild Gottes, nachzuahmen und ihm durch die Praktizierung der Tugenden ähnlich zu werden. Zweitens sollen die alltägliche Lebenswelt und das Zusammenleben so gestaltet werden, dass sie das Menschliche des Menschen, seine Würde also, zu respektieren erlauben und sie fördern. Dies wird in der Geschichte der theologischen Reflexion und des praktizierten Christentums als Überwindung sozialer Schranken, als Diakonie nach innen und als Verpflichtung zur Solidarität auch nach außen, schließlich als Verständnis der Kirche als ein Zeichen und Werkzeug des friedlichen Miteinanders der Völker expliziert. In modernen Lebensverhältnissen kann diesen Forderungen nur Rechnung getragen werden durch die Etablierung rechtlich-struktureller und institutioneller Basisbedingungen, ohne die die Realisierung sittlicher Subjektivität nicht möglich wäre. Gelegentlich realisiert sich dieser Gestaltungsauftrag drittens aber auch, indem Grenzen gezogen werden und bestimmte Praktiken, die in der umgebenden, mehrheitlich nichtchristlichen Kultur etabliert waren, kritisiert, abgelehnt oder sogar bekämpft werden wie etwa die Praxis der Kindesaussetzung und -tötung, die Fortführung rigider Opfer- und Reinheitsgebräuche, die Verheiratung junger Menschen ohne oder gegen deren erklärten Willen und – leider erst relativ spät – auch die Akquirierung und Benutzung von zivilisatorisch unterlegenen Menschen als Sklaven bzw. als Leibeigene.

Gerade solche Züge kritischer Distanzierung sind häufiger und deutlicher erkennbar, solange und soweit sich das Christentum in einer Minderheits- und Diaspora-Situation gegenüber der umgebenen Gesellschaft befand. Sie wurden hingegen unsichtbarer, wenn das Christentum die große Mehrheit oder sogar alle Menschen in einer Gesellschaft bzw. in einem Land umfasste („Volkskirche“) und seine Impulse zur Gestaltung des sozialen, der rechtlichen und der politischen Ordnung zwar vielfach weiter wirken, aber nicht mehr als Kontrastprogramm, sondern als kulturelles und ideelles Sediment einer Öffentlichkeit, die sich nicht mehr über eine gemeinsame christliche Konfession oder auch nur den gemeinsamen christlichen Glauben definiert.

Dies konfrontiert uns mit der Frage, wie wir mit der unter maßgeblicher Beteiligung des Christentums erkannten und ins Zentrum gerückten Menschenwürde im nicht mehr christlichen, sondern weltlich gewordenen Staat umgehen können.

IV. Menschenwürde als Prinzip im säkularen Staat

Bekanntlich räumt das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland der Menschenwürde einen hohen Rang ein; es findet sich dabei in guter Gesellschaft mit den Verfassungen anderer Staaten und in inhaltlicher Übereinstimmung mit der allgemeinen Menschenrechtserklärung von 1948. Dieser hohe Rang schlägt sich nicht nur in der Platzierung gleich im ersten Artikel der Verfassung nieder, sondern vor allem in der ausdrücklichen Anerkennung der Menschenwürde als vorgegeben, nicht der Setzung durch die Rechtsgemeinschaft unterliegend, sowie in ihrer ausdrücklichen Erklärung zur Fundamental- und obersten Zielnorm des gesamten Rechts und aller auf ihm aufbauenden staatlichen Aktivitäten. Dies bedeutet viel mehr, als den zahlreichen Einzelbestimmungen aus Gründen der Logik einen gemeinsamen obersten Bezugspunkt zu geben oder gar lediglich einen feierlichen Beginn dort zu setzen, wo früher einmal Gott angerufen wurde. Nein, es handelt sich stattdessen um ein Bekenntnis und um die stärkste Form der Selbstverpflichtung, die einem staatlichen Dokument überhaupt zu Gebote steht.

Nun aber ist das Grundgesetz weder ein christlicher noch ein religiöser Text, und die Verfassungsordnung der Bundesrepublik versteht sich ausdrücklich als eine, die frei ist von der Bevormundung und auch Bindung an eine Religion, und ferner als eine, die jedem Bürger garantiert, nach seinem Glauben zu leben. Besteht infolgedessen nicht eine unvermeidbare Spannung oder vielleicht sogar ein Widerspruch zwischen der Begründung und Herkunft der Idee der Menschenwürde aus dem christlichen Glauben und dem starken Bekenntnis zur Menschenwürde und der Selbstverpflichtung zur ihrer Achtung als oberstes Prinzip von Rechtsordnung und Politik?

Die Verfassung löst – übrigens exakt genauso wie auch die internationalen Deklarationen und Konventionen zu den Menschenrechten – dieses Problem dadurch, dass sie dem Bekenntnis zur Menschenwürde und den als deren Konkretionen verstandenen Menschenrechten den erwähnten fundamentalen Rang einräumt, aber gleichzeitig auf eine Begründung verzichtet. Sie behandelt das Prinzip der Menschenwürde also wie ein Axiom in der Mathematik, ohne auch nur einen Hinweis zu geben, aus welcher religiösen oder auch philosophischen Tradition dessen Evidenz geschöpft werden könne. Warum tut sie das? Von der inneren Logik der Verfassung her ist die Antwort ganz klar, nämlich: Gerade die Gewährleistung der Freiheitsrechte jedes Einzelnen verbietet es dem Staat, diesen Einzelnen auf eine Begründung der Menschenwürde festzulegen; denn eine solche verpflichtende Begründung müsste wohl zwangsläufig in den Bereich der Überzeugungen des Einzelnen hineinreichen und sein Suchen bzw. Stellung beziehen gegenüber einer letzten Wahrheit berühren.

Der Verfassungstext lässt aber nicht nur die Begründung für die Menschenwürde offen, sondern auch und sogar die Frage, ob eine solche Begründung überhaupt möglich ist. Auf der anderen Seite erklärt er eine solche Begründung auch nicht für unmöglich oder gar für verboten. Diese Offenheit darf und kann folglich vom christlichen Glauben genutzt werden, um eine solche Begründung anzubieten. Und es gibt sehr wohl gute Gründe dafür, dass von Seiten der Theologie und der Kirchen diese Anstrengung, eine Begründung anzubieten, auch gewagt wird. Einer dieser

Gründe ist, dass die religiöse Begründung von vornherein im Bewusstsein der Öffentlichkeit und der Politik hält, dass alle Macht, auch diejenige von Staaten, Parteien und Ideologien, immer begrenzt, – man könnte auch sagen – nicht göttlich ist. Ein weiterer Grund, der mit der religiösen Begründung untrennbar verknüpft ist, ist der, dass alle Anstrengungen von Menschen nicht ausreichen werden, um jemals vollkommene Gerechtigkeit herstellen zu können. Und ein dritter Grund ist schließlich der, dass die Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten aus dem Ethos einer Religion zu deren Verankerung und Bestärkung im Gang der Generationen beitragen kann.

Die Frage, die sich daraus ergibt, ist also nicht die, ob das von der Verfassungsordnung anerkannte, aber ohne Begründung gelassene Prinzip der Menschenwürde aus dem Reservoir der Religion eine Begründung erfahren darf bzw. sogar soll, sondern ob eine solche Begründung nur aus einer christlichen Perspektive erfolgen darf oder ob dies auch aus der Sicht anderer Religionen, etwa des Islam, möglich sein soll. Von der Logik des Verständnisses von Menschenwürde und Menschenrechten im deutschen Grundgesetz her lautet die Antwort auf diese Frage eindeutig: „ja, selbstverständlich“.

Und es ist nicht nur möglich, sondern sogar wünschenswert, weil solche Anstrengungen, das Prinzip der Menschenwürde etwa aus muslimischer Perspektive zu begründen, unübersehbar demonstrieren würde, was ja der eigentliche Sinn des Begründungsverzichts bzw. besser der Begründungsoffenheit in der Verfassung des säkularen Staates ist, nämlich: dass Menschenwürde nicht Ausdruck oder Ausfluss einer speziellen Religion und ihrer Interessen ist, sondern dass der Gehalt der Menschenwürde für Angehörige unterschiedlicher religiöser, kultureller und weltanschaulicher Ansichten im Kern derselbe oder anders ausgedrückt: allgemein gültig ist.

Der Nachweis, dass die Vorstellung von der Menschenwürde geschichtlich im Geltungsbereich des Christentums und unter maßgeblicher Beteiligung seiner Theologie entstanden und ausgebildet wurde, entscheidet nicht schon darüber, dass es nur diesen einen Weg über den christlichen Glauben zur Anerkennung der Menschenwürde und der Menschenrechte geben kann. Ich selber hoffe im Interesse einer gemeinsamen Zukunft der Menschheit zutiefst, dass es gelingt, dieses Konzept von der unantastbaren Würde des Menschen und den daraus folgenden Menschenrechten auch in anderen religiösen und kulturellen Kontexten rekonstruiert und beheimatet werden kann.

V. Zum Gebrauch des Menschenwürde-Arguments in ethischen und rechtspolitischen Konflikten

Ein Sachverhalt muss freilich auch zur Sprache kommen, wenn von der Möglichkeit und sogar Notwendigkeit die Rede ist, die Leerstelle bei der Begründung des Prinzips Menschenwürde mit Begründungen aus bestimmten Traditionen des Glaubens auszufüllen: Man macht es sich zu einfach, wenn man bei jeder Detailfrage, die im Lauf des wissenschaftlich-technischen Fortschritts neu auftaucht und entschieden werden muss, stets sogleich und ausschließlich das Prinzip der Menschenwürde in Anschlag bringt, so als ließe sich mit diesem Rekurs auf ein so hohes Prinzip alles Klärungsbedürftige in den aktuellen Entwicklungen klären. Diese Neigung, fast reflexartig auf die Menschenwürde Bezug zu nehmen, wo immer über die Grenzen der moralischen Erlaubtheit der Anwendung von Innovationen di-

skutiert wird, die über die bisherigen Grenzen hinausgehen, ließ sich in den letzten Jahren insbesondere bezüglich der Probleme der Humangenetik, der Methoden medizinischer Diagnostik, der Fragen um Leben und Tod am Anfang und am Ende des Lebens, der Fragen der Sicherheit gegen Verbrechen und Terror, der Grenzen zwischen Medien und Intimsphäre u. a. m. beobachten. Für die ethische Reflexion anwendungsorientierter Fragen reicht aber der Prinzipienbezug nicht aus; vielmehr verlangt er auch die genaue Erhebung der Handlungsmöglichkeiten, die exakte Analyse der damit verbundenen möglichen Konflikte und die Abwägung der Chancen und Risiken. Wohl mag hinter der häufigen Berufung auf die Menschenwürde die Not stecken, dass bei der sprunghaften Zunahme neuer Behandlungsmöglichkeiten der Bezug zur Humanität aus dem Blick geraten könnte, zumal auch die fachethische Diskussion einen ziemlich vielstimmigen und auch in den grundlegenden Ansätzen kontroversen Eindruck erweckt. Aber was Menschenwürde konkret und problembezogen für das Handeln bzw. für Regeln des Handelns bedeutet, muss immer erst in einem komplexen Argumentationsprozess bestimmt werden und kann nicht schon unmittelbar aus ihrer prinzipiellen Formulierung abgeleitet werden.

Ihre inhaltlichen Bestimmungen hat die Menschenwürde primär in den Menschen- und Grundrechten. Sie sind die grundlegenden Bedingungen, ohne die die Respektierung der Menschenwürde nicht als Forderung des Rechts behandelt und Verstöße gegen sie nicht verfolgt werden könnten. Aber die Menschenwürde eignet sich nicht auch gleichermaßen als inhaltliches Prinzip, das auf dem Weg syllogistischer Schlussfolgerungen alle möglichen Einzelweisungen für das konkrete Handeln bereitstellen und hochkomplizierte Fragen wie etwa die nach der Erlaubtheit der Stammzellforschung ohne weiteres entscheiden lässt. Das muss man spätestens dann einsehen, wenn sich konträre Positionen zu ihrer Legitimierung auf dieselbe Menschenwürde berufen. „Menschenwürde“ eignet sich nicht zum hinreichenden Prinzip für alle Einzelfragen, sondern ist eine Minimalformel, die schützen kann, was Bedingung der Möglichkeit sittlichen Subjektseins ist.

Dieser Hinweis auf die Grenzen der Berufung auf die Menschenwürde macht das Bekenntnis zur Menschenwürde aber keineswegs überflüssig. Vielmehr behält dieses seine große Bedeutung, indem es ins Bewusstsein hebt, dass auch die grund- und menschenrechtlichen Normen der Verfassung eine Verankerung in einem Anderen des rechtlich Konstruierbaren benötigen. Benennen wir dieses Andere des rechtlich Konstruierbaren näher als: gelebtes Ethos vieler einzelner Bürger, als eingelebte Sitte, als Bildung, als Hineingewobensein in einen Generationenzusammenhang und eben auch als religiösen Glauben. Diesem religiösen Glauben dürfte, gleich ob wir ihn als Juden, als Christen, als Muslime oder als noch anders Glaubende leben, wenigstens zwei Elemente gemeinsam sein, nämlich dass wir Menschen uns schon immer als geschenkt vorfinden und dass unsere individuellen Möglichkeiten zur Gestaltung prinzipiell begrenzt sind. Das Bekenntnis zur Menschenwürde besteht in seinem Kern in dem Appell, menschliches Dasein, menschliches Handeln und menschliches Zusammenleben so zu betrachten und auch so zu behandeln, dass dieses Andere des rechtlich Konstruierbaren möglich bleibt und der Mensch nicht durch die Verabsolutierung interner Logiken funktional, naturalistisch oder utilitaristisch verkürzt wird. □