

Worte und Würde

Ist Menschenwürde eine kommunikative Zuschreibung?

„Auch im Reagenzglas gilt die Menschenwürdegarantie“¹ lautet ein Titel aus der bioethischen Debatte. Ein anderer: „Inflationärer Gebrauch des Begriffs ‚Menschenwürde‘“² Beiden gegensätzlichen Voten gemeinsam ist ihr Bezug auf das Menschenwürdeargument. Affirmativ oder kritisch. Die herausragende Rolle, die dieses Argument mittlerweile spielt, darf als überraschend gelten. Die Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch in den drei Jahrzehnten zuvor ist dagegen überwiegend im Zeichen des *Lebensschutzes* geführt worden.³ Erst in der jüngeren Kontroverse um embryonale Stammzellen, Klonen oder PID ist die Menschenwürde zu einem zentralen argumentativen Bezugspunkt geworden. Für manche zu *dem* zentralen Argument. Für andere zu einem „Totschlagargument“⁴ oder „einer benebelnden Droge“⁵.

Unter den zahlreichen unterschiedlichen Beiträgen ist *eine* Kennzeichnung besonders häufig zu vernehmen gewesen: Menschenwürde sei eine *Zuschreibung*. Die „Würde des Menschen“ ist kein naturwissenschaftlich feststellbarer Sachverhalt, sondern ein normativer, geschichts- und kulturbezogener Zuschreibungsbegriff⁶ urteilte beispielsweise der Jurist Erhard Denninger. Von einer „Zuschreibung von Menschenwürde“ gehen auch der Rechtsphilosoph Reinhard Merkel und die Medizinerin Bettina Schöne-Seifert aus.⁷ Für den Biologen Hubert Markl wird sogar „die Unterscheidung zwischen

¹ Christian STARCK: Hört auf, unser Grundgesetz zerreden zu wollen. Auch im Reagenzglas gilt die Menschenwürdegarantie, in: FAZ, 30.05.2001, 55.

² Erhard DENNINGER: Inflationärer Gebrauch des Begriffs „Menschenwürde“, FR, 15.01.2002, 7.

³ Vgl. Robert LEICHTE: Was leistet der Begriff Menschenwürde, in: DERS.: In Wahrheit frei, Tübingen, Mohr, 2006, 133.

⁴ Vgl. Micha H. WERNER: Menschenwürde in der bioethischen Debatte – Eine Diskurstopologie, in: Matthias KETTNER (Hg.): Biomedizin und Menschenwürde, Frankfurt a. M., 2004, 193.

⁵ Franz Josef WETZ: Menschenwürde als Opium fürs Volk. Der Wertstatus von Embryonen, in: a. a. O., 221.

⁶ DENNINGER: Inflationärer Gebrauch des Begriffs „Menschenwürde“, a. a. O., 7.

⁷ Bettina SCHÖNE-SEIFERT: Von Anfang an? Ein kompromissloser Lebensschutz für frühe menschliche Embryonen lässt sich auch für die Forschung nicht begründen, in: Die Zeit, 22.02.2001, 41; Reinhard MERKEL: Rechte für Embryonen?, in: Die Zeit, 25.01.2001, 37.

Tier und Mensch“ zu einem begründbaren „aber nichtsdestoweniger vom benennenden menschlichen Betrachter und von dessen theoretischem Urteil geleiteten Benennungsakt: einer Zuschreibung also.“⁸ Auch in der Theologie hat das Zuschreibungsargument Resonanz gefunden. So versteht die Stellungnahme der evangelischen Ethiker aus dem Jahr 2002 „Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit als transempirische Zuschreibungen“⁹.

„Im Moment macht der Begriff ‚Zuschreibung‘ die Runde“¹⁰ hatte schon zuvor Christian Geyer konstatiert und von einer „Entdeckung der Zuschreibung“ gesprochen. Tatsächlich lässt sich mit Hans G. Ulrich zurückfragen: „Kann Menschenwürde eine Sache der Zuschreibung sein?“ Dabei kann es allerdings nicht mit dem Hinweis sein Bewenden haben, dass die Unantastbarkeit der Würde nach dem Grundgesetz gerade bedeute, „daß sie nicht zugeschrieben wird“¹¹. Vielmehr muss der Status des Menschenwürdearguments grundsätzlicher geklärt werden. Wird Menschenwürde zugeschrieben und insofern kommunikativ *zuerkannt* oder ist sie dem Menschen eingeschrieben und daher dialogisch *anzuerkennen*?

In der bioethischen Diskussion ging und geht es offenbar um mehr als nur um eine Verständigung über den Schutz embryonaler Stammzellen. Nicht allein die Würde der Zygote sondern zugleich die *Hermeneutik der Würde* steht zur Diskussion. Die Kontroverse um den moralischen Status des Embryos war und ist so zugleich auch eine zum Status des Menschenwürdearguments in einem sehr grundsätzlichen Sinn. Unsere Gesellschaft führt unter den Bedingungen ihrer pluralistischen Verfasstheit eine Debatte über das Verständnis der Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes sowie der sie begründenden philosophischen und theologischen Tradition. „Kann Menschenwürde eine Sache der Zuschreibung sein?“ Die Kontroverse, die mit dieser Frage verbunden ist, dürfte nach wie vor als offen gelten.

Der folgende Beitrag steht inmitten dieser un abgeschlossenen Debatte. Ich möchte mit ihm Zusammenhänge der aktuellen Würde-Diskussion herausarbeiten und dabei den Status des Menschenwürdearguments reflektieren: Ist Menschenwürde eine kommunikative Zuschreibung?

⁸ Hubert MARKE: Eine Raupe ist noch lange kein Schmetterling, in: FAZ, 27.11.2001, 49.

⁹ Starre Fronten überwinden. Eine Stellungnahme evangelischer Ethik zur Embryonenforschung, in: Reiner ANSELM/Ulrich H. J. KÖRTNER (Hg.): Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen, 2003, 203. Erstveröffentlichung u. d. T. „Pluralismus als Markenzeichen“, in: FAZ, 23.01.2002, 8.

¹⁰ Christian GEYER: Die Entdeckung der Zuschreibung, in: FAZ, 20.08.2001, 49.

¹¹ Hans G. ULRICH: Kann es eine Sache der Zuschreibung sein? in: FAZ, 30.01.2002, 11.

1. NACHRUF UND AUFRUF

„Die Würde des Menschen war unantastbar“¹², lautete das Urteil Ernst-Wolfgang Böckenfördes anlässlich der Neukommentierung des Artikels 1 Absatz 1 des Grundgesetzes durch den Bonner Staatsrechtler Matthias Herdegen im Jahre 2003. Böckenfördes bittere und polemische Einschätzung galt der Verabschiedung eines Interpretationsparadigmas, das Günter Dürig in seiner Erstkommentierung im Jahre 1958 zur Geltung gebracht hatte. In Herdegens Revision werde, so moniert Böckenförde, die Menschenwürde nicht mehr „auf ein vorpositives Fundament“ bezogen, sondern einzig „als Begriff des positiven Rechts“ betrachtet. Die Neukommentierung markiere damit einen Epochenbruch. „Es ist der Wechsel im Verständnis der Menschenwürdegarantie vom tragenden Fundament der neu errichteten staatlichen Ordnung, das deren Identität ausweist, zu einer Verfassungsnorm auf gleicher Ebene neben anderen, die rein staatsrechtlich, das heißt aus sich heraus positiv-rechtlich zu interpretieren ist. ... Von dem veränderten Ausgangspunkt ist es dann folgerichtig, Artikel 1 Absatz 1 GG konsensbezogen zu interpretieren, ihm ungeachtet seiner formellen Unabdingbarkeit eine Flexibilität zu verschaffen, ihn für Abwägungen und Angemessenheitsgesichtspunkte zu öffnen“¹³.

Böckenfördes harsche Kritik ist nicht ohne Erwidering geblieben. Unter dem Titel „Ab mit Würde“ hat ihm der Marburger Strafrechtler und Rechtsphilosoph Walter Grasnack energisch widersprochen. Gegen die These von einer meta-positiven Verankerung der Menschenwürde macht er geltend, diese wäre „auf dem Boden einer ontologisierenden Metaphysik“ entwickelt und nicht plausibel zu machen. In einer säkularen Rechtsordnung dürften christliche Interpretationen keine Verbindlichkeit beanspruchen. „Weiter als bis zur Präambel darf der Gott des Grundgesetzes nicht kommen. Auch nicht auf interpretativen Umwegen im Rahmen des Würdeschutzes.“¹⁴

Böckenfördes Polemik gegen Herdegen und die auf sie bezogene Polemik Grasnacks geben zu erkennen, dass hier am Beispiel der Menschenwürde ein Streit um die metaphysischen Grundlagen des Rechtes geführt wird. Böckenförde erneuert mit dem Verweis „auf ein vorpositives Fundament“ des Rechts sein einflussreiches Diktum, nach dem der „*freiheitliche, säkularisierte*

¹² Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: Die Würde des Menschen war unantastbar, FAZ, 03.09.2003, 33.

¹³ A. a. O., 35.

¹⁴ Walter GRASNACK: Ab mit Würde. Zu einer grundgesetzlichen Debatte, FAZ, 07.10.2003, 41.

*Staat ... von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann.*¹⁵ Das Postulat eines *vorpositiven Fundaments* zehrt allerdings seinerseits von ontologischen und metaphysischen Anleihen, die philosophisch nur schwer zu garantieren sein dürften.

Genau dagegen richtet sich Grasnicks mit polemischer Verve vorgetragene Kritik, die ein nachmetaphysisches Rechtsverständnis voraussetzt. Deshalb interpretiert sie die Auffassung von der *Vorgegebenheit* der Menschenwürde *vor* allem positiven Recht als religiös-metaphysischen Fremdkörper und löst ihn aus der säkularen Rechtsordnung heraus. Die Würde erscheint für Grasnick demgegenüber als ein reiner Rechtsbegriff, als „humane Errungenschaft“. Die Ablehnung einer latent theologischen bzw. metaphysischen Interpretation führt ihn zur Bestreitung einer vorkommunikativen Gegebenheit und schließlich zum Aufruf für eine aktive Gestaltung der Würde. Gerade in ihrem Dissens sind sich Grasnick und Böckenförde aber in einer Sache auch einig: wenn das vorpositive Fundament der Menschenwürde brüchig wird, kann nur eine konsensuale Interpretation an ihre Stelle treten.

Über Kommunikation, ihre Reichweite, Bedingungen und Implikationen wird deshalb noch zu sprechen sein. Zuvor allerdings möchte ich den Anlass für Böckenfördes Kritik und Grasnicks kritische Kritik noch etwas genauer in den Blick nehmen: Günter Dürig und Mathias Herdegens Kommentare zur Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes.

2. VORPOSITIVES ODER POSITIVES RECHT?

Als der Beck-Verlag die Neukommentierung des Art. 1 Abs 1. GG auslieferte, verband er dies mit dem Hinweis an die Subskribenten, die „Erstbearbeitung von Dürig nicht aus der Loseblatt-Sammlung zu entfernen“¹⁶. Dies geschah wohl nicht nur der erwartbaren Kontroversen wegen sondern auch auf Grund der erheblichen Autorität dieses Kommentars aus dem Jahr 1958.

Für den Staatsrechtler Günter Dürig hat die Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes „den Charakter eines *obersten Konstitutionsprinzips allen objektiven Rechts*“¹⁷, die ihrerseits auf einem vorpositiven Fundament aufruhe. Dürig sieht die Würde „als etwas immer Seiendes, als etwas unverlierbar und un-

¹⁵ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: DERS.: Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt a. M., 21992, 112 (Hinzufügung von mir; U. L.).

¹⁶ Robert LIECHTE: Wartet die Anfänge, Bislang galt die Menschenwürde als unantastbar. Ein neuer Kommentar des Grundgesetzes bricht das Tabu, in: Die Zeit, 11.09.2003, 9.

¹⁷ Günter DÜRIG: Kommentar zu Art. 1 Abs. 1 GG, in: Grundgesetz: Kommentar / von Theodor MAUNZ, Günter DÜRIG (u. a.), München, 6, Rdnr. 4.

verzichtbar immer Vorhandenes“¹⁸ an. Die normative Aussage des Art. 1 beinhalte „eine Wertaussage, der ihrerseits aber eine Aussage über eine Seinsgegebenheit zugrundeliegt. Diese Seinsgegebenheit ‚Menschenwürde‘, die unabhängig von Zeit und Raum ‚ist‘ und rechtlich verwirklicht werden ‚soll‘, besteht in folgendem: *Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der unpersönlichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, seiner selbst bewußt zu werden, sich selbst zu bestimmen und sich und die Umwelt zu gestalten*“¹⁹. Der absolute Achtungsanspruch und ewige Menschenrechtsgehalt der Menschenwürde sei selbst noch kein subjektiv-öffentliches Grundrecht sondern werde in diesen aktualisiert und realisiert.

Matthias Herdegen folgt in seiner Neukommentierung aus dem Jahr 2003 Dürigs Grundentscheidungen nicht. Die Idee eines vorstaatlichen Geltungsgrundes der Menschenwürde habe zwar eine „beachtliche Suggestivkraft“. „Für die staatsrechtliche Betrachtung sind jedoch allein die (unantastbare) Verankerung im Verfassungstext und die Exegese der Menschenwürde als *Begriff des positiven Rechts* maßgeblich.“²⁰ Ebenso verwirft er die konsekutive Zuordnung von Menschenwürde und Menschenrechten. Stattdessen geht er von einer wechselseitigen Zuordnung beider aus: „Eine Deduktion von Grundrechten aus der Menschenwürde oder deren ‚Präzisierung‘ durch einzelne Grundrechte überspannen den materiellen Gehalt der Menschenwürdegarantie und verkennen den Eigenwert der verfassungsrechtlichen Verbürgung von Freiheits- und Gleichheitsrechten.“²¹ Entsprechend wird Art. 1 Abs. 1 GG auch eine subjektiv-rechtliche Schutzrichtung zugesprochen. Träger der Menschenwürde sei „zunächst *jede* geborene Person kraft Zugehörigkeit zur Spezies ‚Mensch‘“²². Sie werde in ihrem *Sein* geachtet und geschützt. Bezüglich pränatalen Entwicklungsstadien gibt Herdegen „einer *prozeßhaften* Betrachtung des Würdeschutzes mit entwicklungsabhängiger Intensität eines bestehenden Achtungs- und Schutzanspruches“²³ den Vorzug. Neben „einem gegenständlich fest umschriebenen Begriffskern“ der Menschenwürdegarantie, zu dem bspw. gezielte Erniedrigung oder schwere körperliche Misshandlung gehören, sieht Herdegen einen „Begriffshof“ ..., der für eine bilanzierende Würdigung aller für die Schwere des Eingriffs und des verfolgten Zweckes maßgeblichen Umstände offen ist“²⁴. So heißt es wenig

¹⁸ A. a. O., 4, Rdnr. 2.

¹⁹ A. a. O., 11, Rdnr. 18.

²⁰ Matthias HERDEGEN: Kommentar zu Art. 1 Abs. 1 GG, in: Grundgesetz: Kommentar / von Theodor MAUNZ, Günter DÜRIG (u. a.), München, 42. Lfg., 2003, 11, Rdnr. 17.

²¹ A. a. O., 12, Rdnr. 19.

²² A. a. O., 29, Rdnr. 48.

²³ A. a. O., 32, Rdnr. 56.

²⁴ A. a. O., 26, Rdnr. 44.

später: „Trotz des kategorischen Würdeanspruches aller Menschen sind *Art und Maß* des Würdeschutzes für Differenzierungen durchaus offen, die den konkreten Umständen Rechnung tragen.“²⁵

Herdegens Neukommentierung habe, so urteilt Robert Leicht „Stoff für einen veritablen ‚Juristenstreit‘ geboten“²⁶. Dass es dazu doch nicht gekommen ist, liegt möglicherweise daran, dass die von Herdegen vollzogene hermeneutische Wende den aktuellen Diskursen doch näher liegt als Dürigs wertphilosophische Bestimmung. Dessen Kennzeichnung der Würde „als etwas immer Seiendes“, als einer „Seinsgegebenheit . . ., die unabhängig von Zeit und Raum ‚ist‘“ und deren „Wesensgehalt“ daher als ewig zu kennzeichnen ist²⁷ – diese Bestimmungen setzen erkennbar eine naturrechtliche Position voraus, die zudem eine Nähe zur katholischen Soziallehre aufweist.²⁸ Böckenförde spricht von einem „naturrechtlichen Anker“²⁹.

Herdegen bricht mit diesen ontologischen Voraussetzungen. Seine Interpretation ist auf „die subjektiv-rechtliche Natur der Menschenwürdegarantie“³⁰ fokussiert. Diese Deutung im Sinne eines subjektiven Grundrechts korrespondiert mit der Absage an ein Wertordnungsdenken und das mit ihm verbundene objektiv-rechtliche „Wert- und Anspruchssystem“³¹. Vor diesem Hintergrund erscheint es folgerichtig, wenn sich Herdegen zustimmend auf ein Verständnis von Art. 1 Abs. 1 bezieht, „das die Menschenwürde nur vom sozialen und persönlichen Kommunikationsgeflecht menschlicher Existenz her begreift“³². Auch der Zusammenhang von Schutz und Achtung, der im Wortlaut des Grundgesetzartikels angelegt sei, deute in diese Richtung. „Die Verpflichtung, die Würde des Menschen ‚zu achten‘, richtet sich auf das Sub-

²⁵ A. a. O., 30, Rdnr. 50.

²⁶ Robert LEICHT: Wahrheit die Anfänge, ebd.; Vgl. weiterhin: Reinhard MÜLLER: Menschenwürde in der Abwägung. Die neue Kommentierung im ‚MAUNZ/DÜRIG‘, in: FAZ, 29.04.2005, 1. Eine Übersicht über die Diskussion gibt Christine FRANZJUS: Der ausgefallene ‚Juristenstreit‘. In: II-Soz-u-Kult, 10.01.2004, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/id=388&type=diskussionen> (aufgerufen am 04.01.2008).

²⁷ Vgl. DÜRIG, a. a. O., 4, Rdnr. 2; 11, Rdnr. 17; 10, Rdnr. 15.

²⁸ Vgl. DÜRIG, a. a. O., 9, Rdnr. 15, Fn. 2: „Insbesondere wird im Grundgesetz keine Diskrepanz zwischen ‚christlichem‘ und ‚profanem‘ Naturrecht erkennbar. Niemals ist es jedoch unjuristisch, wenn man zur Interpretation des von der Verfassung rezipierten, ihr vorausliegenden Rechts spezifisch christliche Lehren verwendet. . . . Die christliche Naturrechtsauffassung umspannt stets auch die gültige profane Lehre, selbst wenn es die letztere ad hoc nicht wahrhaben will.“ Siehe zu Dürigs naturrechtlichem Ansatz sowie den Bezügen zur katholischen Soziallehre: Thilo RENSMANN: Wertordnung und Verfassung, Tübingen, 2007, 103.

²⁹ BÖCKENFÖRDE: Die Würde des Menschen war unantastbar, a. a. O., 33.

³⁰ HERDEGEN, a. a. O., 16, Rdnr. 26; siehe hierzu die Passage 16-19, Rdnr. 26-29.

³¹ A. a. O., 11, Rdnr. 18.

³² HERDEGEN: Die Menschenwürde im Fluß des bioethischen Diskurses, a. a. O., 774.

jekt zwischenmenschlicher Beziehungen.“³³ Menschenwürde unterliegt bei Herdegen mithin einer „*Abwägungsoffenheit*“ und ist „für eine *wertend-bilanzierende Konkretisierung*“³⁴ offen. Sie wird, wie mehrere Formulierungen deutlich machen, „zugesprochen“³⁵.

Herdegens Hermeneutik der Menschenwürde erfolgt ausdrücklich im Zusammenhang der aktuellen biomedizinischen Debatte. Die herrschende Rechtsdogmatik zur Menschenwürde werde, so prognostiziert er, „die Diskussion um PID und Stammzellenforschung nicht überdauern“. Vielmehr sprächen gerade angesichts dieser Entwicklungen „gewichtige Gründe ... für eine ‚prozeßhafte‘ Annäherung an die Menschenwürde“³⁶. Die von Herdegen dabei vollzogene kommunikative Öffnung der Menschenwürde ist mithin beides: Antwortversuch auf bioethische Herausforderungen am Lebensbeginn *und* Revision eines klassischen Interpretationsparadigmas. Diese Verknüpfung dürfte einen doppelten Grund haben: einerseits scheint die von Dürig und anderen vertretene Hermeneutik der Würde mit ontologisch-metaphysischen Annahmen belastet, die einer nachidealistischen Philosophie und säkularen Gesellschaft so nicht mehr einleuchten. Andererseits scheint gerade die subjektiv-rechtliche und kommunikative Interpretation der Menschenwürde brauchbare Antworten für die kontroversen bioethischen Fragestellungen zu geben. Die Interpretation der Menschenwürde als kommunikativer Zuschreibung kommt so den Bedürfnissen eines zugleich nachmetaphysischen und abwägenden bioethischen Denkens entgegen.

Das Unbehagen gegenüber einer *metaphysischen* Würde-Hermeneutik reicht allerdings über den aktuellen philosophischen und rechtswissenschaftlichen Diskurs hinaus. In der evangelischen Theologie konnte diese Abstinenz gelegentlich an eine protestantische Zurückhaltung gegenüber ehrgeizigen Vernunftbegründungen anknüpfen. Auch hier finden sich deshalb Positionen eines nichtmetaphysisch und zugleich kommunikativ orientierten Menschenwürdeverständnisses. Als Beispiel dafür gehe ich auf die Johannes Fischers Konzept ein.

³³ Ebd.

³⁴ HERDEGEN: Kommentar zu Art. 1 Abs. 1 GG, a. a. O., 25, Rdnr. 43, 44.

³⁵ HERDEGEN: Die Menschenwürde im Fluß des bioethischen Diskurses, a. a. O., 774 (hier dreifach).

³⁶ A. a. O., 773.

3. ETWAS UND JEMAND

„Haben Affen Würde?“ Der Züricher Theologe Johannes Fischer hat auf diese Frage eine verneinende Antwort gegeben und dabei zugleich auf den spezifischen Unterschied zwischen Menschen- und Tierwürde aufmerksam gemacht: „Woher wissen wir, dass Menschen Würde haben und was diese Würde beinhaltet? Die Antwort ist denkbar einfach: Das Wort ‚Mensch‘ ist selbst ein *nomen dignitatis*, d. h. eine Würdebezeichnung. Einerseits bezeichnet es ein Wesen mit bestimmten biologischen Eigenschaften. Andererseits hat es eine moralische bzw. normative Bedeutungskomponente, die sich darauf bezieht, welche Behandlung denjenigen Wesen angemessen oder unangemessen ist, die unter die Bezeichnung ‚Mensch‘ fallen. ... Daraus ergibt sich eine einfache Definition des Begriffs Menschenwürde: Menschenwürde zu haben heißt, ein Wesen zu sein, das als Mensch (in diesem normativen Sinne) zu achten und dementsprechend zu behandeln ist. Damit ist auch die Frage nach der inhaltlichen Bestimmung der Menschenwürde beantwortet. Diese kann auf keine andere Weise aufgefunden werden als über die Untersuchung dessen, was wir zur normativen Bedeutung des Wortes ‚Mensch‘ rechnen, d. h. was Menschen qua Menschen angemessen bzw. unangemessen ist.“³⁷ Das Wort ‚Tier‘ dagegen habe keine normative Komponente, sei kein *nomen dignitatis*. Mit dieser knappen Kennzeichnung macht Fischer ein sprachanalytisches und darin kommunikatives Verständnis von Menschenwürde geltend: der Inhalt der Würde ergibt sich aus der Untersuchung des Wortes Mensch mit Blick auf dessen normative Bedeutungsebene. Ausdrücklich weist Fischer einen Ansatz zurück, der Menschenwürde als inhärenten Wert versteht oder an die ‚*physis*‘ des Menschen zurück bindet – nach Fischer eine naturalistische Denkweise. Ihr zufolge „hätten wir ... nicht nach der Bedeutung zu fragen, die Menschen im Kontext unserer Lebensweise haben und die sich in der Bedeutung des Wortes ‚Mensch‘ spiegelt, sondern nach einer natürlichen Eigenschaft des Menschen zu suchen, in der diese Würde begründet ist“³⁸, die Fähigkeit zur Selbstachtung beispielsweise. Ungeachtet der Frage, ob die hier angesprochene Position angemessen als ‚naturalistisch‘ bezeichnet werden kann, wird die Intention der Unterscheidung deutlich: im Würde-Begriff wird ein kommunikatives Lebensverhältnis und keine physische Struktur zur Geltung gebracht. Die für Fischer grundsätzlich vertretene „Entkoppelung von Faktizität und ethischem Status“³⁹ gilt auch hier. Des-

³⁷ Johannes FISCHER: Haben Affen Würde?, Online-Publikation unter: <http://www.ethik.uzh.ch/isc/publikationen.html> (aufgerufen am 07.11.2007), 2.

³⁸ FISCHER: Von der Würde der Kreatur, in: *BioFokus*, 18. Jg. (2007), Nr. 75, 5.

³⁹ FISCHER: Intersubjektive Orientierung und Lebensorientierung, in: DIERS: *Handlungsfelder angewandter Ethik*, Stuttgart (u. a.), 1998, 39.

halb könne Würde auch nicht in Bezug auf den menschlichen Organismus in Anschlag gebracht werden. Vielmehr beziehe sich diese allein auf den Menschen als *Person*. Personalität und Natur müssten unterschieden werden. Gerade der im Zusammenhang der Trinitäts- und Christologiediskussion ausgebildete Personenbegriff habe darin seine Pointe.⁴⁰ „Eine Person ist ein unverwechselbares Individuum, das individuiert ist über eine Gemeinschaft von Personen, die sich wechselseitig in ihrer Individualität anerkennen.“⁴¹ Eine Person sei deshalb nicht mit ihrer Natur identisch. „Sie ist nicht diese Natur, sondern sie hat diese Natur.“⁴² Eine Person gewinne für uns Konturen „über ihre Selbstpräsentation in Kommunikation“⁴³. Jemanden als Person wahrzunehmen heiße daher, die „Beteiligtenperspektive wirklicher oder möglicher Verständigung mit ihm“⁴⁴ einzunehmen. Diese Perspektive sei radikal von der Beobachterperspektive unterschieden, in der beispielsweise die Biologie den Menschen analysiert. Während er hier ein ‚Etwas‘ bleibe, trete er dort als ‚Jemand‘ in Erscheinung, als ‚Du‘ in einer kommunikativen Begegnung. Personalität konstituiere sich mithin relational über die Beziehung zu anderen Personen.⁴⁵ Sie gründe in der Teilhabe an einer Kommunikationsgemeinschaft von Personen.⁴⁶ Ein Mensch werde zur Person in der Gemeinschaft mit anderen und durch die Gemeinschaft mit anderen Personen. „Die Personwerdung eines Menschen ist ... auf einen Vorschuss seitens der Gemeinschaft existierender Personen angewiesen ...“⁴⁷ In der Partizipation an dieser Gemeinschaft sei auch die Würde fundiert. In theologischer Perspektive sei hier darauf aufmerksam zu machen, dass die relationale Konstitution der Personalität des Menschen in der „Beziehung, mit der Gott sich auf ihn bezieht“⁴⁸ gründe.

Fischer hat dieses Personen- und Würdeverständnis in mehreren biomedizinischen Diskursen konkretisiert. In Bezug auf komatöse oder demente Menschen hält er die Unterstellung von Personalität und Würde für notwendig: „Sie als Personen wahrnehmen heißt, auch für sie zu unterstellen, dass

⁴⁰ Vgl. FISCHER: Mensch – Person – Würde, in: ThZ, 55. Jg. (1999), 240 f.

⁴¹ FISCHER: Das christliche Lebensverständnis als Motiv und Kriterium für den Umgang mit dem Leben, in: Eilert HERMS (Hg.): Leben: Verständnis, Wissenschaft, Technik, Gütersloh, 2005, 142.

⁴² FISCHER: Mensch – Person – Würde, in: ThZ, 55. Jg. (1999), 240 f.

⁴³ A. a. O., 242.

⁴⁴ A. a. O., 244.

⁴⁵ Vgl. FISCHER: Das christliche Lebensverständnis, a. a. O., 143.

⁴⁶ Fischer: Gegenseitigkeit – die Arzt-Patienten-Beziehung in ihrer Bedeutung für die medizinische Ethik, in: DERS.: Medizin- und bioethische Perspektiven, Zürich, 2002, 23.

⁴⁷ FISCHER: Forschung an embryonalen Stammzellen: Was ist konsensfähig, wo bleibt Dissens? in: a. a. O., 116.

⁴⁸ FISCHER: Das christliche Lebensverständnis, ebd.

sie, *wenn*, sich uns nur selbst bestimmen könnten als die Personen, die sind, in der Kommunikation mit ihnen. Auch wenn dies nie eingelöst werden kann, weil die Voraussetzung von Geburt an fehlen, entzieht diese Unterstellung jene Menschen der Möglichkeit, dass sie nur fremder Bestimmung unterworfen werden. Und zugleich wahrt diese Unterstellung jene Differenz, die für das Person-Sein konstitutiv ist: dass auch diese Personen nicht die Natur sind, die wir von außen an ihnen feststellen können, sondern dass sie sich von dieser Natur unterscheiden und etwas anderes sind als diese – auch wenn wir es nicht kennen und nicht wissen, wie es ist, eine solche Person zu sein.“⁴⁹ Dagegen könne für vorgeburtliche Lebensphasen Personalität nicht unterstellt werden. Der Begriff ‚Mensch‘ lasse sich nicht direkt auf einen Embryo anwenden. „Ein ... Embryo ist ‚etwas‘, das in die Perspektive der Biologie fällt, ein Mensch ist ‚jemand‘.“⁵⁰ Einzig vom geborenen Menschen aus könne der Blick auf die vorgeburtliche Lebensphase gerichtet werden. In dieser Perspektive sei der Embryo mehr als ein Zellkonglomerat, nämlich ein *werdender Mensch*. Allerdings nur, wenn dafür auch die erforderlichen Entwicklungsmöglichkeiten bestünden. Angesichts des Umstandes jedoch, dass für die „Mehrzahl der Embryonen, die verschwenderisch auf natürlichem Wege entstehen“ diese Entwicklungsmöglichkeiten nicht existieren, weil sie nicht zur Nidation gelangen, könne ihnen auch kein moralischer Status zuerkannt werden. „Im Blick auf alle diese Embryonen kann aus rein empirischen Gründen nicht von werdenden, sich entwickelnden Menschen gesprochen werden.“⁵¹ Vielmehr müsse „unterschieden werden ... zwischen dem Leben existierender oder werdender Menschen und menschlichem Leben, das nicht einem Menschen zugeordnet werden“⁵² könne. Die Annahme, alle Embryonen seien Personen mit einer Würde beruhe deshalb auf einem kategorialen Missverständnis.⁵³

Johannes Fischers vertritt ein anthropologisches Konzept, das Personalität radikal entsubstantialisiert, in interpersonalen Beziehungen fundiert und dabei Faktizität und Geltung konsequent entkoppelt. Menschenwürde wird daher ausdrücklich „zuerkannt“⁵⁴. Da Fischer von der realen zwischen-

⁴⁹ FISCHER: Gegenseitigkeit – die Arzt-Patienten-Beziehung, a. a. O., 24.

⁵⁰ FISCHER: Die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens in christlicher Sicht, in: Streitfall Biomedizin, a. a. O., 33.

⁵¹ FISCHER: Vom Etwas zum Jemand, in: Zeit/Zeichen, 2002, 12.

⁵² FISCHER: Forschung mit embryonalen Stammzellen, a. a. O., 117.

⁵³ FISCHER: Das christliche Lebensverständnis, a. a. O., 142.

⁵⁴ FISCHER: Zum Status „überzähliger“ Embryonen. Rückfragen an die TLA-Studie „Menschliche Stammzellen“, 2 (www.ethik.uzh.ch/isc/downloads/publikationen/fischer/Fischer-Ueberzaehlige_Embryonen.pdf; aufgerufen am 11.01.2008).

menschlichen Kommunikation ausgeht, in der sich Menschen als ‚Du‘ begeben⁵⁵, kann er folgerichtig nur Geborene als Personen anerkennen.

Fischers interpersonalistischer Antinaturalismus ist allerdings nicht konsistent. Er ebnet – *erstens* – die Unterscheidung zwischen der Gottes- und der Sozialbeziehung tendenziell ein. Obwohl Fischer deutlich macht, dass sich Personalität „über die Beziehung, mit der Gott sich auf ihn bezieht“⁵⁶, konstituiert, unterscheidet er diese nicht erkennbar von der Sozialbeziehung zwischenmenschlicher Kommunikation.⁵⁷ Deshalb wird für ihn der Eintritt in die Kommunikationsgemeinschaft zum Schibboleth für Personalität und Würde. Welche theologischen Gründe machen es eigentlich zwingend, dass dieser Zeitpunkt auch für die Beziehung Gottes zum Menschen konstitutiv sein sollte? Fischers Argumentation zeigt – *zweitens* –, dass die „Entkopplung von Faktizität und ethischem Status“ nicht konsequent durchzuhalten ist: mit der Geburt wird nichts anderes als eine *Faktizität* zum normativen Kriterium erhoben. Dieser Zäsur haftet darüber hinaus – *drittens* – ein angesichts der wesentlich früher gegebenen Überlebensfähigkeit ex utero ein erhebliches Maß von Willkürlichkeit an. Im genannten Entkoppelungspostulat scheint mir – *viertens* – eine durchaus traditionelle Dichotomie von Natur und Geist fortzuwirken. Darüber hinaus ist – *fünftens* – auch Fischers Unterscheidung zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘ problematisch: „Embryo ist ‚etwas‘, das in die Perspektive der Biologie fällt, ein Mensch ist ‚jemand‘“⁵⁸, indem er Anderen als ‚Du‘ begegnet. An dieser Argumentation tritt die „Entkopplung von Faktizität und ethischem Status“ besonders deutlich hervor: nicht am Embryo⁵⁹ selbst, sondern von seiner erfolgreichen Entwicklung zu einem Kommunikationsteilnehmer aus erfolgt eine *respektive Zuschreibung* als ‚jemand‘. Angesichts des Umstandes, dass Schwangere oft bereits in frühen Phasen ihrer Schwangerschaft ihr Kind anzusprechen beginnen, darf diese Behauptung zumindest als kontraintuitiv bezeichnet werden: eine ‚Du‘-Beziehung besteht bereits von diesem Moment an. Darüber hinaus unterläuft Fischer, der die Aussage, alle Embryos seien Personen, für ein kategoriales Missverständnis hält⁶⁰, seinerseits ein Kategorienfehler: er assimiliert die Kategorie der Möglichkeit weiterhin an die der Wirklichkeit: nur für das, was auch *wahrscheinlich* wirklich wird,

⁵⁵ Vgl. FISCHER: Forschung mit embryonalen Stammzellen, a. a. O., 113.

⁵⁶ FISCHER: Das christliche Lebensverständnis, a. a. O., 143.

⁵⁷ Vgl. FISCHER: Das christliche Lebensverständnis, a. a. O., 140 und 143.

⁵⁸ FISCHER: Vom Erwas zum Jemand, a. a. O., 12.

⁵⁹ FISCHER spricht nicht nur von der befruchteten Eizelle sondern vom Embryo überhaupt. Vgl. Elisabeth HEYWINKEL und Lutwin BECK: „Als Embryo wird der menschliche Keim von der Zeit der Einnistung in die Gebärmutter (Implantation) bis zum Ende der Organentwicklung bezeichnet (2. bis 8. Woche nach der Befruchtung).“ (DIES.: Art. Embryo, in: Lexikon der Bioethik, Gütersloh, 2000, 553).

⁶⁰ FISCHER: das christliche Lebensverständnis, a. a. O., 142.

gilt das Prädikat möglich. Der Würdestatus wird so einerseits vom erfolgreichen Entwicklungsverlauf und andererseits von der Kommunikationsgemeinschaft abhängig gemacht, in die der geborene Mensch als ‚Du‘ eintritt.⁶¹

An Johannes Fischers Konzeption werden m. E. markante Schwierigkeiten eines Konzeptes deutlich, für das Personalität und Menschenwürde *ausschließlich* in der kommunikativen Begegnung konstituiert wird. Seine nicht-metaphysische, nichtsubstantialistische und nichtnaturalistische Anthropologie führt zu einem Zuschreibungsmodell von Menschenwürde, das selbstwidersprüchlich und zugleich willkürlich ist.

Ich halte inne: neuere anthropologische, ethische und rechtsphilosophische Entwürfe orientieren sich daran, Menschenwürde ohne Rekurs auf ontologische oder naturalistische Argumente zu begründen. Dabei wird regelmäßig der Bezug zu kommunikationstheoretischen Ansätzen hergestellt.⁶² Sprachpragmatisch ausgerichtete Konzepte scheinen sich offenbar als besonders plausible Grundlagentheorien für ein nachmetaphysisches und postontologisches Denken nahe zu legen. Deshalb möchte ich mich im nächsten Gedankenschritt der Diskurstheorie selbst und ihrem Verständnis von Menschenwürde zuwenden.

4. RECHTE UND REPUBLIKANISMUS

Es sei das Treffen zwischen dem „Hüter des Dogmas“ und dem „Hüter des Diskurses“ gewesen, urteilte Christian Geyer,⁶³ ein Dialog zwischen Protagonisten, die verschiedener kaum sein könnten. Am 19. Januar 2004 trafen in der Katholischen Akademie in Bayern Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger zusammen, um über „vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates“⁶⁴ zu diskutieren, das also, was bei Dürig und der naturrechtlichen Tradition als das vorpositive Recht verstanden wird.

⁶¹ Zugleich sehe ich nicht, warum die Argumente, mit denen FISCHER die Personalität eines Menschen mit apallischem Syndrom fest hält, nicht auch für den Embryo gelten. Das konditionale „wenn“, mit dem Fischer hier argumentiert (Siehe das mit der Fußnote 49 nachgewiesene Zitat), ist bei Embryonen weit weniger ein „irrealis“ als bei Apallikern.

⁶² Vgl. HERDEGEN: Kommentar zu Art 1 Abs 1 GG, a. a. O., 20, Rdnr. 31 f.; DERS.: Die Menschenwürde im Fluß des bioethischen Diskurses, 774; Horst DREIER: Kommentar zu Art 1 Abs 1 GG, in: Grundgesetz. Kommentar / hrsg. von Horst DREIER, Bd. I (Art. 1-19), Tübingen, 1996, Rdnr. 43 u. 55.

⁶³ Christian GEYER: Strukturwandel der Heiligkeit. Dogma gegen Diskurs: Jürgen HABERMAS und Joseph Kardinal RATZINGER treffen aufeinander, in: FAZ, 21.01.2004, 17.

⁶⁴ Vgl. Jürgen HABERMAS, Joseph RATZINGER: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Bonn, 2005.

Ratzingers Diskussionsbeitrag erneuert diese Denkfigur vernunftrechtlich, indem er die Menschenrechte als ein Recht ins Spiel bringt, das „seinem Wesen nach unverrückbar Recht ist, das jeder Mehrheitsentscheidung vorausgeht und von ihr zu respektiert werden muss.“⁶⁵ Habermas dagegen transformiert die Frage nach *vorpolitischen* Grundlagen zu einer Rekonstruktion der Implikationen des *politischen* Prozesses gesellschaftlicher Willensbildung. Nach seiner Auffassung verschränken sich „Demokratie und Menschenrechte im Prozess der Verfassungsgebung gleichursprünglich miteinander“, weil die „rechtliche Institutionalisierung eines ... Verfahrens demokratischer Rechtssetzung die gleichzeitige Gewährleistung sowohl der liberalen wie der politischen Grundrechte erfordert.“⁶⁶ An der „Verfassung, die sich die assoziierten Bürger selber geben“⁶⁷, werde deutlich, dass es „im Verfassungsstaat kein Herrschaftssubjekt“ gebe, „das von einer vorrechtlichen Substanz zehrte.“⁶⁸

Habermas kann mithin Menschenwürde und Menschenrechten keine vorpositive Geltung zubilligen. Vielmehr gelten ihm *Menschenrechte* und *Volksouveränität* als gleichursprünglich. Den internen Zusammenhang zwischen beiden erblickt er in der *Kommunikationsform diskursiver Meinungs- und Willensbildung*. Das „System der Rechte“ gebe „genau die Bedingungen“ an, „unter denen die für eine politisch autonome Rechtsetzung notwendigen Kommunikationsformen ihrerseits rechtlich institutionalisiert werden können.“ Deshalb stecke „die Substanz der Menschenrechte ... in den formalen Bedingungen für die rechtliche Institutionalisierung jener Art diskursiver Meinungs- und Willensbildung, in der die Souveränität des Volkes rechtliche Gestalt annimmt.“⁶⁹ Die Menschenrechte „institutionalisieren“ mithin „die Kommunikationsbedingungen für eine vernünftige politische Willensbildung“⁷⁰

Vor diesem kommunikationstheoretischen Hintergrund fasst auch Habermas Menschenwürde als „Zuschreibung“⁷¹ und als Ergebnis realer Kommunikationsprozesse auf. „Die Subjektivität“, so macht er im Zusammenhang der bioethischen Debatte geltend, „bildet sich über die intersubjek-

⁶⁵ RATZINGER: Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: a. a. O., 43.

⁶⁶ HABERMAS: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates, a. a. O., 19.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ A. a. O., 20.

⁶⁹ HABERMAS: Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M., 1997, 134 f.

⁷⁰ HABERMAS: Zur Legitimation durch Menschenrechte, in: DERS.: Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt a. M., 1998, 175.

⁷¹ HABERMAS: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik, Frankfurt a. M., 2001, 59.

tiven Beziehungen zu Anderen. Das individuelle Selbst entsteht nur auf dem sozialen Weg der Entäußerung und kann sich auch nur im Netzwerk intakter Anerkennungsverhältnisse *stabilisieren*.⁷² Deshalb sei auch erst die Geburt die Geburtsstunde der Menschenwürde. Erst zu diesem Zeitpunkt trete das Kind in eine soziale Welt ein und könne seine Anlagen zum Personsein zu verwirklichen beginnen. „Keineswegs ist das genetisch individuierte Wesen im Mutterleib, als Exemplar einer Fortpflanzungsgemeinschaft, ‚immer schon‘ Person. Erst in der Öffentlichkeit einer Sprachgemeinschaft bildet sich das Naturwesen zugleich zum Individuum und zur vernunftbegabten Person.“⁷³ Deshalb mache erst die Geburt den Organismus zur Person. Sie sei der „gesellschaftlich individuierte Akt der Aufnahme in den *öffentlichen* Interaktionszusammenhang einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt.“⁷⁴ Das vorgeburtliche Leben in seinen unterschiedlichen Entwicklungsstufen verdiene zwar Rechtsschutz. Es sei aber kein Träger von Menschenwürde und Menschenrechten.⁷⁵ Die embryonale Stammzelle sowenig wie der fertig gebildete Fötus. Habermas warnt ausdrücklich davor, dass „moralisch gesättigte juristische Begriffe wie ‚Menschenrecht‘ und ‚Menschenwürde‘ durch eine kontraintuitive Überdehnung ... nicht nur ihre Trennschärfe“ verlören, „sondern auch ihr kritisches Potential.“⁷⁶

Ähnlich wie für Fischer konstituiert sich auch für Habermas die Menschenwürde durch Intersubjektivität. Seine These, nach der die Menschenrechte gleichursprünglich mit den Konstitutionsbedingungen einer vernünftigen politischen Willensbildung sind, begründet die Menschenwürdegarantie sprachpragmatisch. Dieses nachmetaphysische Würdekonzept ist allerdings mit einem klaren Ausschluss des vorgeburtlichen Lebens aus dem Schutzanspruch verbunden. Einige Aporien dieses Konzeptes habe ich im Zusammenhang mit Fischers Entwurf bereits angesprochen. Darüber hinaus deutet sich hier eine grundsätzliche Schwierigkeit der dargestellten Konzepte an: das Bemühen, auf metaphysische Annahmen eines vorpositiven Rechts zu verzichten und deshalb Menschenwürde kommunikativ zu begründen, ist mit dem Ausschluss desjenigen menschlichen Lebens aus der Menschenwürdegarantie verbunden, das noch nicht „in den *öffentlichen* Interaktionszusammenhang einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt“⁷⁷ aufgenommen worden ist. Dies ist die m. E. schwere Hypothek der Auffassung von Menschenwürde als einer kommunikativen Zuschreibung.

⁷² A. a. O., 63.

⁷³ A. a. O., 65.

⁷⁴ A. a. O., 64 f.

⁷⁵ Vgl. a. a. O., 66.

⁷⁶ A. a. O., 68.

⁷⁷ A. a. O., 64 f.

5. WÖRTE UND WÜRDE

Das aufgezeigte Dilemma einer konsequent kommunikativen Bestimmung von Menschenwürde lässt sich weder durch die Rückkehr zu einer wertphilosophischen Theorie des vorpositiven Rechts noch durch eine Verwerfung der Kommunikationstheorie überwinden. Vielmehr scheint es mir nötig und möglich zu sein, die sprachpragmatischen Argumente aufzunehmen und zu erweitern. Da mir der für eine differenzierte Entfaltung erforderliche Raum im Rahmen dieses Beitrages nicht zur Verfügung steht, wähle ich die konzentrierte Darstellungsform von Thesen.

(1) Es ist zwischen Menschenwürde als *anthropologischer* Kategorie und der Ausdifferenzierung des Würdeschutzes innerhalb der *Rechtssystematik* zu unterscheiden.⁷⁸ Ohne Zweifel gehört es zum kommunikativen Verständigungsprozess einer Gesellschaft, beispielsweise darüber zu entscheiden, ob *jeder* Eizelle vom Zeitpunkt ihrer Befruchtung an der ungeteilte Menschenwürdeschutz zukommt.⁷⁹ Insofern liegt in solchen konkreten Bestimmungen des Würdeschutzes auch das Moment einer *Zuerkennung*. Dieser Umstand bedeutet allerdings keineswegs, dass Menschenwürde auch *anthropologisch* zugeschrieben würde.

(2) Die Kommunikationstheorie macht zu Recht darauf aufmerksam, dass Menschenwürde in *Interaktionsverhältnissen* zur Geltung kommt. Menschenwürde ist mithin eine *Beziehungskategorie*. Ihr Gehalt ist der normative Sinn einer *Anerkennung*, die Menschen einander als Menschen gewähren – und schulden. Dieser relationale Charakter bleibt aber unterbestimmt, wenn das *normative* soziale Anerkennungsverhältnis seinerseits als Produkt eines sozialen Anerkennungsverhältnisses gilt, wie dies in der Zuschreibungstheorie der Menschenwürde der Fall ist. Eine solche Explikation bleibt zirkulär.

(3) Unterbestimmt ist auch Habermas' Gleichursprünglichkeitsthese von Menschenrechten und politischer Willensbildung, weil auch diese auf einer Zirkularität beruht. Vielmehr steckt *im kommunikativen Handeln selbst* die Voraussetzung, die Menschenwürde der anderen Diskursteilnehmer anzuerkennen. Darauf hat Karl-Otto Apel in einem seiner Versuche, „mit Habermas

⁷⁸ Sachlich vergleichbar unterscheidet Wilfried HÄRLE: „zwischen der Formulierung der Menschenwürde in Form eines Rechtssatzes ... und dem religiös-weltanschaulichen Rahmen oder Horizont, in dem Menschenwürde als Wirklichkeit entdeckt und daraufhin auch als Rechtssatz formuliert werden kann.“ (Vgl. DERS.: Menschenwürde – zentrales Element des christlichen Menschenbildes, in: *Evangelische Verantwortung*, Februar 2006, 10.)

⁷⁹ Zu einer reflektierenden Abwägung dieser Fragen nötigen zahlreiche Zusammenhänge: die große Zahl natürlich befruchteter Eizellen, die nicht zur Nidation gelangen; die künstlich befruchteten Eizellen, die nie zur Implantation gelangen; die Freigabe nidationshemmender Verhütungsmittel u. a.

gegen Habermas zu denken⁸⁰ hingewiesen und eine „*diskursethische* Letztbegründung der Menschenrechte“ expliziert. Er macht deutlich, „daß die ‚reziproken Anerkennungsverhältnisse‘ (Habermas) unseres aktuellen Argumentierens über die zur Diskussion stehenden Probleme auch schon die nichtbestreitbaren Grundlagen der Menschenwürde und der Menschenrechte enthalten ... *Insofern* stellen die Menschenrechte ein Beispiel für jene ... *Grundnormen* der Diskursethik (wie z. B. *Gleichberechtigung* und *gleiche Mitverantwortung*) dar, die man ... als prozedural zu implementierende ... Voraussetzungen jedes Normenbegründungsdiskurses erweisen kann.“⁸¹ Der Diskurs und die mit ihm verbundene Achtung des ‚zwanglosen Zwangs des besseren Arguments‘ setzen die Achtung der Würde und der Rechte der anderen Person unhintergebar voraus.

(4) Das Argument, dass Menschenwürde nicht *zugeschrieben* sondern der menschlichen Kommunikation *ingeschrieben* ist, bedarf allerdings einer Erweiterung. Diese erweist sich als *nötig*, weil menschliche Beziehungsverhältnisse, die nicht in der verbalen Kommunikation zwischen Ego und Alter aufgehen, von der Diskurstheorie nicht adäquat aufgenommen werden. Der Eintritt in die *soziale Kommunikationsgemeinschaft* ist nicht umsonst bei Habermas wie bei Fischer die entscheidende Zäsur für die Würdegarantie.

Möglich aber ist eine solche Erweiterung, weil sie sich aus dem Sprachgebrauch selbst ergibt. Manfred Frank hat – im Anschluss an Roderick Chisholm – *sprachanalytisch* die „logische Unersetzlichkeit der ‚ich‘-Perspektive“⁸² herausgearbeitet und dabei auf die Eigentümlichkeit von Sätzen verwiesen, die aus Wendungen mit ‚er/sie‘, einem Intensionsverb und ‚er/sie selbst‘ bestehen. Als Beispiel kann dienen: ‚Sie glaubt, sie sei selbst die Mutter von Elisabeth‘. Die in solchen Sätzen ausgedrückte Selbstgewissheit kommt nicht durch ein vermitteltes, propositionales Wissen zu Stande, sondern setzt vielmehr eine unmittelbare Vertrautheit mit sich selbst voraus. „Epistemischer Selbstverweis (x glaubt, dass *er/sie selbst* soundso) ist ... nicht zu reduzieren auf Wendungen *de dicto* (x glaubt [die Proposition, das *dictum*], daß x soundso) oder auf Wendungen *de re* (Es gibt eine *res*, nämlich x, so dass x mit y identisch ist, und x hält x für y).“⁸³ So zeigt sich sprachanalytisch, dass die

⁸⁰ Karl-Otto APEL: Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in HABERMAS' *Faktizität und Geltung*. Dritter, transzendentalpragmatischer Versuch, mit HABERMAS gegen HABERMAS zu denken, in: DERS.: Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt a. M., 1998, 727-837.

⁸¹ A. a. O., 820.

⁸² Manfred FRANK: Die Wiederkehr des Subjekts in der heutigen deutschen Philosophie, in: DERS.: *Conditio moderna*, Leipzig, 1993, 112.

⁸³ A. a. O., 113 f. FRANK weist weiterhin darauf hin, dass umgekehrt „die objektivistische (de re-)Formulierung die ‚emphatische‘ Selbstkenntnis *nicht* impliziert ...“ (a. a. O., 114).

Verwendung „emphatischer Reflexiva“ (er/sie/... sich selbst)⁸⁴ in der nicht ersetzbaren unmittelbaren Vertrautheit des Ich mit sich selbst gründet.

(5) Der Aufweis der „logischen Unersetzlichkeit der ‚ich‘-Perspektive“ führt deshalb folgerichtig zur Analyse der konstitutiven Bedingungen, unter denen ein Subjekt kommunikativ handelt. Als eine dieser Bedingungen ist die unmittelbare Selbstvertrautheit des Ich mit sich selbst deutlich geworden. Nur unter dieser Voraussetzung ist Wissen ebenso wie Wollen möglich. Ein nicht unmittelbar selbstbewusstes Subjekt wäre weder mit den Wahrheitsbedingungen seiner seelischen Zustände vertraut, noch könnte es die motivierende Kraft von Vernunftgründen unmittelbar auf sich selbst anwenden.⁸⁴

(6) Das Subjekt, das kommuniziert, ist sich selbst als eines kommunizierenden unmittelbar vertraut. Es kommuniziert nicht nur, sondern es *erlebt* sein Kommunizieren und ist sich *als* kommunizierendes erschlossen. In diesem unmittelbaren Erleben ist mit enthalten, dass es unter Bedingungen kommuniziert, die ihm *vorgegeben* sind. Es erlebt sich *als zum kommunikativen Handeln bestimmt*. Die *passive Konstitution* der Grundbedingungen seines Sprechens, Hörens und Verstehens gehört zu den unhintergehbaren Voraussetzungen seiner kommunikativen Existenz. Das Interaktionsverhältnis, das im sprachlichen Handeln zum Tragen kommt, setzt offenbar neben der *Sozialbeziehung* auch eine *Selbstrelation* und ein *Grundverhältnis* voraus. Letzteres ist die transzendente Bedingung aller aktiv ausgeübten kommunikativen Relationalität. Es ist das, was Schleiermacher als die im ‚Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit‘ wurzelnde Beziehung zu einem „Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins“⁸⁵ bezeichnet hat.

(7) Die strukturelle Analyse der Bedingungen, unter denen ein Subjekt kommunikativ handelt, erweitert die Kommunikationstheorie selbst, indem sie die humane Relationalität über die verbale Kommunikation hinaus tiefer fundiert. Dabei erscheint das *präreflexive Selbstbewusstsein*, das besser noch als *Selbstgefühl* zu charakterisieren ist, als der Ort, an dem sich der menschliche Beziehungsreichtum in seinem Grund-, Selbst- und Sozialverhältnis erschließt. Die verbale Kommunikation wird dadurch als eine Interaktion verständlich, die als *reflexive* Leistung auf dem *präreflexiven* Selbstgefühl aufruhrt und es voraussetzt. In dieser Einsicht bleibt die zentrale Rolle des kommunikativen Handelns gewahrt. Zugleich lassen sich so aber auch menschliche Lebensformen als Gestalten eines beziehungsreichen Lebens würdigen, die

⁸⁴ Vgl. Manfred FRANK: Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis oder über einige Schwierigkeiten bei der Reduktion von Subjektivität, in: Lutz WINGERT/Klaus GÜNTHER (Hg.): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit, Frankfurt a. M., 2001, 218.

⁸⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube (1830/31), Bd. 1, Berlin (u. a.), 1999, 28 (§ 4.4).

zur verbalen Kommunikation nicht oder nur begrenzt in der Lage sind. Dazu zählen Menschen mit einer schweren geistigen Behinderung ebenso wie demente Personen. Die mit ihnen herstellbaren elementaren Beziehungen im Sinne eines leiblichen Dialogs gründen in derselben relationalen Grundstruktur, die in der verbalen Kommunikation ihren reflexiven Ausdruck findet.

(8) Die relationale Struktur des menschlichen Lebens wird nicht durch das unmittelbare Selbstbewusstsein konstituiert, sondern erschließt sich lediglich an ihm. Sie ist dem menschlichen Erleben und Selbsterleben vorgegeben und bereits impliziert, wenn das Selbstbewusstsein auftaucht. Deshalb wird das Menschsein nicht durch die Geburt oder den Eintritt in die soziale Kommunikationsgemeinschaft begründet. In einer basalen Form lässt sich die relationale Grundstruktur mindestens seit der Nidation nachweisen.⁸⁶

(9) In der triangulären Relationalität von Sozial-, Selbst- und Grundverhältnis sind Anerkennungsverhältnisse mitgesetzt, die im Begriff der *Menschenwürde* aufgenommen werden und einen normativen Sinn erhalten. Die *passive Konstitution* des menschlichen Beziehungsreichtums ist mit der Implikation verbunden, dass der Mensch zur aktiven Gestaltung seiner Relationalität bestimmt und d. h. *als ein dazu befähigtes Wesen anerkannt* ist. In dieser transzendentalen Bestimmung liegt die spezifische Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens begründet. Zugleich impliziert die relationale Grundstruktur auch die strukturelle Gleichheit von Ego und Alter. Auf Grund der passiven Konstitution seiner Existenz *hat* der Mensch Würde. Auf Grund der strukturellen Gleichheit von Selbst und Anderem *schuldet* er dem Anderen die Achtung der Würde. In die relationale Grundstruktur sind mithin diejenigen anthropologischen Bedingungen eingelassen, die im Menschenwürdepostulat einen normativen Sinn erhalten. So sehr die rechtliche Ausdifferenzierung der Menschenwürde mit der Zuerkennung konkreter Rechte verbunden ist, so wenig ist sie *als solche* eine kommunikative Zuschreibung. Vielmehr setzt die Gestaltung des menschlichen Beziehungsreichtums in jedem Moment bereits diese relationale Grundstruktur voraus und verlangt ihre Anerkennung.⁸⁷ Es gilt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar!“

⁸⁶ Mit der Einnistung begibt sich der „Embryo in direkten zellulären Kontakt mit einem anderen Individuum“. Die hier beginnende „intensive Wechselwirkung ... mit einem zweiten Organismus – dem der Mutter“ (Christiane NUSSLEIN-VOLLIARD: *Das Werden des Lebens*, München, 2004, 190) ist die basale Form der Interaktion eines Organismus mit einem anderen, die zugleich eine Selbstbeziehung sowie eine passive *Bestimmung* zu eben dieser Entwicklung in Interaktion enthält.

⁸⁷ Die Anerkennung einer metaphysischen „Überwelt“ ist dafür ebenso wenig erforderlich wie die eines überzeitlichen Wesensgehaltes. Vielmehr handelt es sich um eine transzendente Implikation des menschlichen Selbst- und Weltumgangs.