

Die Unantastbarkeit menschlicher Würde und ihre Gefährder.

Harald Seubert¹

Vortrag Wiesbaden 6- 5. 2017

Vorbemerkung:

Der Art. 1.1. des Grundgesetzes beruft sich mit einer Ewigkeitsgarantie, also in keiner Weise aufhebbar und zur Disposition zu stellen auf diese Unantastbarkeit der menschlichen Würde. Mit dem DDR-Schriftsteller Heiner Müller und anderen ist freilich zu konstatieren, dass die Würde des Menschen empirisch nur allzu antastbar ist. Die Wirren unserer heutigen Zeit, die Situationen in Flüchtlingslagern und die wieder begegnenden Phänomene von Versklavung und Massenvergewaltigungen lassen die Frage der Menschenwürde in neuer Weise aktuell werden. Es ist daran zu erinnern, dass sie aus guten Gründen unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg und nach der totalitären Erfahrung unter Berufung auf das Sittengesetz – aber auch im Wissen um das bleibend, ewig Wahre der Naturrechtstradition, in das Grundgesetz geschrieben worden ist. Er gilt aber auch für den Schutz der sexuellen, erotischen Selbstbestimmung.

Ich möchte zunächst dieser Unantastbarkeit und ihren philosophisch-theologischen Begründungen nachgehen (Erstens), Möchte dann ihren spezifischen Zusammenhang mit der Frage nach der sexuellen Entwicklung und anderen Gefährdungen knapp aber prägnant streifen (Zweitens) und abschließend eine anthropologische Fundierung gegen diesen verfehlten Konstruktivismus ins Feld führen.

ERSTENS

I. Begriffsgeschichte und Struktur (miteinander verwoben behandelt).

1. Ein universaler Begriff der Menschenwürde findet sich in der griechischen Antike nicht . Deinotaton: das Furchtbarste, aber auch Schrecklichste wird er in der ‚Antigone‘ des Sophokles genannt. Im Widerstreit mit den Göttern, gefährdet von der eigenen Hybris: in seinem Denken den Göttern überlegen, aber eigentlich erst dort, wo er physisch scheitert. Bei

¹ Es konnten nur Teile dieses Manuskripts vorgetragen werden. Zur Vertiefung des dritten Teils H. Seubert, Was ist der Mensch? Patimonium Verlag 2015.

Platon: eine bemerkenswerte Scheu, vom Menschen überhaupt zu sprechen. Rätsel der Sphinx am Beginn des Ödipus.

Bei Cicero bereits finden sich zwei Verwendungsweisen: anschließend an die Stoa, die DIGNITAS von hervorragenden Menschen, die sich im Umgang und in der öffentlichen Welt mitteilt. Wenn Aristoteles Megalopsychia, die Groß- und Hochherzigkeit. „Ruhe, Gelassenheit, nur die großen Ziele, der langsame Gang, die überlegte Rede. Die Würde kommt also in diesem Sinn einzelnen Menschen besonders zu. Wir bewundern sie dafür.

Und dann kennt Cicero auch eine zweite Begriffsverwendung, die Würde als ein der Natur, dem Wesen, des Menschen gleichsam Anhängendes. So hat dann auch auf christlicher Grundlage die römische Liturgie gebetet: „Gott, der du die menschliche Natur wunderbar gegründet und noch wunderbarer erneuert hast“. Cicero spricht negativ von bestimmten Lebensformen, die nicht der menschlichen Würde gemäß seien. In der Menschenwürde liegt also eine Verpflichtung. Der eigenen Lust nachzugehen, ist ihr zuwider, sich auch einzuschränken, vernünftige Askese, ist ihr gemäß. Menschenwürde gewinnt damit eine universale, eine das Menschsein überhaupt qualifizierende Bedeutung. Die Würde und Vortrefflichkeit in der menschlichen Natur (De off. 1, 105 f.): *kathekon*. Dem ist das Wissen über auch den Charakter der *syneidesis* (Gewissen), ein Wissen und Mitwissen eben des Menschen um sein eigenes Tun, mit eingestiftet. Menschenwürde, das ist nach Cicero eine Gemeinsamkeit aller menschlichen Wesen durch die Vernunft (*ratio*). *Honestum*: Geist in Vollkommenheit, Die Kardinaltugenden: Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit.

Menschenwürde ist Teil der Annahme einer *Lex aeterna*, eines ewigen Gesetzes, so auch bei Thomas von Aquin, dem größten Scholastiker. Der Personbegriff steht dabei in engstem Zusammenhang mit der Menschenwürde. „Da es von großer Würde ist, in einer vernünftigen Natur (wesen) zu substanzieren, wird jedes Individuum (einzelne Erscheinungsform) einer vernünftigen Natur Person genannt“. Darin ist (was Kant dann weiterführen wird) die Verantwortung für das eigene Handeln mit der Würde mitgesetzt. Menschenwürde verweist auf die Sittlichkeit. Andernfalls fällt der Mensch hinter die Natur anderen Seins zurück. Eine Begründung, die dem Menschen *ipso facto* zukommt, deren Grund seinem Sein zu entnehmen ist. (Dieser naturalistische Fehlschluss ist hier nicht in Kraft).

1.

Dass die Würde zur Substanz, der Wesensbestimmung, des Menschen gehört, ist so auf dem sitten- und naturrechtlichen Weg festgeschrieben – Eine Bestimmung auf dem Übergang von

Sein und Sollen.. Das würde aber in einem neuzeitlichen Sinn nicht ohne weiteres als Begründung gelten. Vorausgesetzt ist dabei das Personale Wesen der Person, eine strukturierte geist-seelische Einheit-. David Hume wird die Fragilität dieser Begründung aufweisen: only a bundle of imaginerys sei der Mensch, wie hängen sie zusammen? Würde nur in Akten des Bewusstseins, das Sich-selbst-gleich-bleiben eines vernünftigen Wesens, nicht nur in seiner Moral, sondern auch in seinem Glück. Sie hängt damit (und dies wird in der utilitaristischen und angelsächsischen Sicht bis heute das Problem sein) von Akten der Reflexion, Identifizierung usw. ab oder zumindest von der Disposition zu diesen Akten. Von ihnen hinge dann Personalität ab und von ihr wiederum Würde.

Eine Entmythologisierung durch Klärung des Sprachgebrauchs, die tief in die angelsächsische Philosophie hineinführt. Locke versteht dabei die Sorge des Menschen, sich selbst erhalten zu können, als Dreh- und Angelpunkt des Personseins. Heute setzt man dazu Puzzling cases, das Sabberglück des an eine Sonde angeschlossenen vegetierenden Menschen, der sich darin aber scheinbar wohl befindet. Man erinnert sich an Aristoteles' Bestimmung der ‚Eudaimonia‘ als vernunftgemäßes Handeln. Dann wäre das Sabberglück gerade keine Glückseligkeit. Und ist es hinreichend Selbsterhaltung derart ins Zentrum zu rücken? gibt es dann nicht eine andere Perspektive als die der Selbsterhaltung mit zu bedenken. Parfit hat deshalb bemerkt: die Identitätssorge sei notwendigerweise in die Überlebenssorge mit eingeschlossen. Nicht nur dass sondern wie und als wer ich überleben möchte. Hier hat durchaus eine gravierende Veränderung eingesetzt.

In diesem Sinn, das deute ich abweichend von der Chronologie nur an, gewinnt der Personbegriff in der heutigen analytischen Philosophie gegenüber ihrem Ahnherrn Hume wieder an Prägnanz: Unreduzierbarkeit von mentalen Erlebnissen auf materiale Ereignisse und Zustände, die ein und demselben Individuum zukommen: Handlungen, Gedanken, Intentionen einerseits; physikalistische einerseits und mentalistische Deutungen andererseits: Hirnströme etc. ‚De se‘-Prädikationen: Wenn wir Menschenwürde nicht aus aktuellen Akten, die sich von dritten her zuschreiben lassen, erklären wollen, sondern als Vorwegnahme des Eigenseins.

2

Zu der substantiellen Begründung tritt in der durch den christlichen Glauben geprägten Philosophie eine gleichsam notwendige andere Unverzichtbare Folgerung, wenn der Mensch Ebenbild Gottes ist – und wenn er soteriologisch als die Gestalt, in die hinein Jesus Christus Mensch geworden ist.

Von der Schöpfung her: Uns zum Bild und Gleichnis, sagt Gott im Zusammenhang mit den himmlischen Heerscharen. Zäläm elohim. Man kann nun davon ausgehen, dass das Bilderverbot, die Unmöglichkeit vor allem, Gott in Götzen- und Götterbildern darzustellen, Das ist bei Gottes Ewigkeit weder möglich noch nötig. Denn das eigentliche Bild haben wir im Menschen.

Römer 1... Die Menschheit in der eigenen und jedes anderen Person. Matthias Claudius gibt darauf eine späte Resonanz. „Dass ich bin, bin – und dich schön menschlich Antlitz habe“.

Für eine pluralistische und säkulare Welt liegt sogleich der Einwand nahe, dies sei Rückgriff auf Ressourcen, die nicht dem reinen Verstand unterliegen und damit auch keineswegs eo ipso universalisierbar sind. Zugleich schärft aber diese dem Gläubigen wesentliche Grundgebung dafür, dass Menschenwürde eine transzendente Richtung hat, auf ein Woher verweist, in dem und kraft dessen Gott gleichsam selbst ins Denken einfällt. Dass eine säkulare Begründung an einen Punkt führt, an dem sie durch Transzendenz ergänzt werden muss und umgekehrt: dass sich also die gläubige Annahme vernünftig machen lässt, wenn ich denn einen Begriff von der Würde als einer in der Unhintergebarkeit des leib-geistigen, individuierten, um sich wissenden Menschen hat, scheint hier entscheidend zu sein. (Kant setzt einerseits das christliche Menschenwürdekonzept voraus, andererseits eröffnet seine Interpretation die Möglichkeit, es zu deuten). Augustinus hat demgegenüber festgehalten, dass die Möglichkeit, frei zu handeln, wie immer sie verwandt werde, die Würde sichere, und keineswegs nur das Handeln zum Guten: „...so wie ein durchgehendes Pferd immer noch besser ist als ein Stein, der nicht durchgeht, weil ihm ein eigener Antrieb und Sinn mangeln, so ist auch ein Geschöpf, das mit freiem Willen sündigt, vorzüglicher als eines, das nicht sündigt, weil es den freien Willen nicht besitzt“.

Auch Schelling in seiner Schrift über die menschliche Freiheit.

*

Dass eine bestimmte Grunddignität gerade aufgrund der Gottebenbildlichkeit allen Menschen zukomme, ist erstmals auch in der spanischen Spätscholastik, aus dem Kern christlichen Glaubens, gesehen worden, in Auseinandersetzung mit der Conquista: Las Casas: Brevisima Relacion 1542, Eher negativ formuliert: die Indios sind nicht barbarischer als wir: Völkerrecht als eine Art Band (vinculum) zwischen den Menschen. Las Casas: „alle freuen sich über das Gute alle verabscheuen und verwerfen das Böse... So gibt es denn ein einziges

Menschengeschlecht, und alle menschen sind, was ihre Schöpfung und die natürlichen Bedingungen betrifft, einander ähnlich.“

3. Gottebenbildlichkeit, eine geistige Verfassung, auch intellectus activus: Inkarnation. Pico della Mirandola, Renaissance, geht darüber hinaus: Er qualifiziert diese Dimensionen aber und setzt den Menschen als ALTER DEUS: Mikro- und Makrokosmos ist im Menschen vereinigt. Deshalb kann er zwischen den verschiedenen Lebensmöglichkeiten wählen, In dieser nicht Gebundenheit, Freiheit (fast ein Chamäläon gegenüber der festgelegten Schöpfung) liegt seine Würde. Dies ist eine Definition, die über den Menschen als ‚nicht festgestelltes Tier‘ schon deutlich hinausweist. Der Mensch als ALTER DEUS: als anderer Gott, von Gott geadelt, weil Gott es ja gerade nicht nötig hat, seine uneingegrenzte Souveränität vor dem Menschen abzugrenzen. Er ist pictor und fictor seiner selbst (ähnlich Cusanus): Friedensfähigkeit, Transzendenzbewegung über alle Begrenzungen hinweg. Dabei antizipiert Pico bereits wesentliche Elemente späterer fest codierter Elemente der Anthropologie: natürliche Künstlichkeit, exzentrische Positionalität u.ähnliches (Plessner): Der Mensch in seiner Weise ‚creator‘ seiner selbst. So wird die Anrede Gottes an den Menschen fingiert: „Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen. Ich habe dich in die Mitte dieser Welt gesetzt, damit du von dort bequem um dich schaust, was es in dieser Welt gibt.“ Zwischenwesen sei der Mensch, weder Himmlischer noch Irdischer, weder Sterblicher noch Unsterblicher, sondern Bildhauer und Dichter seiner selbst: „Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehs zu entarten. Es steht die aber ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluss deines eigenen Geistes zu erheben“. Erst in der Wahrnehmung dieser Natur kann er den Grund seiner Freiheit einlösen.

Blaise Pascal sah diese Würde in einer Koinzidenz zwischen der äußerlichen Schwäche, wie ein Schilfrohr, sei der Mensch, doch L’Homme est visiblement fait pour penser’. Auch hier ist ein Begründungsansatz: in der Schwäche und Verletzlichkeit finden wir den Nervus probandi auf diese Würde.

Wenn wir nach der Begründbarkeit fragen – und zugleich nach ihrer Universalität, dann kommt die ganz andere Dimension Kants in den Blick. Die Würde des Menschen, Ein

Absolutum, ein absoluter Wert, der nicht in einem Preis angezeigt werden kann. Das ist kein Wert mehr. Ebbinghaus im dritten Reich. Diese Dimension ging in die Magna charta des Grundgesetzes in jedem Fall ein.

Wohingegen es sonst im relativen Wertebegriff liegt abwägbar zu sein.

Ein transzendente Begründung. Diese Würde haftet an der Bedingung des sittlichen Menschseins. Homo phainomenon/homo noumenon.

“Also ist Sittlichkeit (Kateg. Imperativ) und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, das, was allein Würde hat“.

Kant hat dies in einer Passage der ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘ so umschrieben. Sittengesetz, das jeder in sich auffinden wird, gibt dem Menschen seine Würde. Diese Betrachtung seiner selbst auf seine Würde hin- Homo phainomenon, homo noumenon, wird ihn im letzten und ersten bestimmen. Kausalität aus Freiheit. Also eine Bestimmung des Menschen, nicht deskriptiv, sondern normativ. Würde ist im Sinn der Kantischen Formulierung „nichts Geringeres als der Anteil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft, und es hierdurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke...Denn es hat nichts einen Wert, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muss eben darum eine Würde, d. i. unbedingten und unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achten allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat.“

Autonomie-Begriff. Selbstgesetzgebung. Und dann manifestiert sich diese Würde in der Mensch-Zweck-Formel, einer Nebenformel des Kategorischen Imperativs: „Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.“

Fragen wir noch einmal nach der Begründungskonzeption Kants: Die Würde hat der Mensch als Prärogativ (keine naturale, auch keine Eigenschaftliche, sondern eine apriorische Natur, die in seiner Sittlichkeit, die sich gerade auch darin zeigt, dass er sie jedem Menschen zuerkennt, auch und gerade denen, die sie nicht unmittelbar besitzen. Man könnte in etwas lockererem Sinn sagen: der Mensch sei, nach Kant, nicht nur gegeben sondern sich aufgegeben.

Somit ist die Würde mit der aus der Bindung an Sittlichkeit gewonnenen Freiheit aufs engste verbunden.

„Seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkt seiner selbst, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen, als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen=) nehmen zu müssen.“

Kant hat aber auch gewusst, dass wir damit zum ‚Begreifen eines Unbegreiflichen‘ geführt werden. Die Höhe des Anspruchs ist deutlich. An ihr wird diese Konzeption immer wieder scheitern und in Zweifel gezogen werden. Und ist die Brücke, die Kant andeutet, nicht letztlich eine Entzweiung (so hat Hegel das jedenfalls gesehen). Das radikal Böse. Bei KANT: Autonomie ist bei Kant der Grund der Würde „der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“, und zugleich ist die Würde Bedingung der Selbstzweckhaftigkeit: „Jeder Mensch ist eine Person, deshalb ein Zweck an sich selbst, und das ist es, was seine Würde begründet“. Diese Zirkularität erklärt sich, wenn man sie aus der inneren Differenz zwischen Homophänomenon und homo noumenon, dem Gegeben- und Verpflichtetsein des Menschen begreift.

In der Freiheit, indem wir uns an das Sittengesetz binden, haben wir überhaupt nur einen Zugriff auf den Menschen des homo noumenon. Diese Würde lässt sich im Selbstumgang einlösen als Qualifizierung, u.U. auch Sublimierung und u. U. sogar Überwindung bestimmter Neigungen. Nicht die Intensität des Wunsches, die wir a tout prix erfüllen müssten. Kannibalismus; aus einem ad hoc- Entschluss heraus den Freitod zu wählen. Dennoch würden wir in diesem Casus eine massive Verletzung der Menschenwürde annehmen. Insofern haben wir aus der Würde resultierend Pflichten gegen uns selbst als Sinnenwesen und als intelligibles Wesen. Ähnlich Habermas: Diskursethik: Würde ist eine *kontrafaktische Unterstellung* einer wechselseitigen Anerkennung der Menschenwürde des Anderen. Damit steht und fällt gleichsam die Möglichkeit eines symmetrischen Diskurses. Anerkennung in einem herrschaftsfreien Diskurs. Die kontrafaktische Unterstellung bleibt berechtigt. Dies ist im Sinne Kants ein transzendentes Argument. Bedingung der Möglichkeit von vernünftiger Verständigung überhaupt.

Die Tiefendimensionen des Personalismus-, kulminierend in dem höchst bewegenden, der Auschwitzerfahrung abgelauchten Topos vom Antlitz des Anderen: „Töte mich nicht!“. Ohne diese Wechselseitigkeit hätte das keine Plausibilität. So appelliert nach Lévinas das menschliche Antlitz, vor allen weiteren Worten.

*Neuere Autoren setzen deshalb gerade auch auf die Verletzlichkeit und Brüchigkeit der Menschenwürde. Avishai Magalit, der Mensch in seiner Fehlbarkeit, aber mit der Möglichkeit, jederzeit seinem Leben eine andere Richtung zu geben.

Betont wir dann aber auch, dass Menschenwürde nicht notwendig sei, sondern von sehr kontingenten Parametern abhängt. Dies in einem gleichsam selbstverständlichen ‚schwachen Denken‘. Man wird sich dann aber fragen müssen, ob dieses Denken sich selbst in seiner größeren Plausibilität ausweisen kann. Es scheint daran zu liegen, dass Menschenwürde allenfalls noch als eine Privatüberzeugung gelten soll: Franz-Josef Wetz: „Sowohl in der säkularen Gesellschaft mit zunehmend naturwissenschaftlichem Weltbild (sc. eine sehr problematische Komponente!) als auch in der multikulturellen Staatengemeinschaft ist Menschenwürde deshalb nur noch vorstellbar als Ergebnis gemeinsamer Anstrengungen für ein Leben in körperlicher und Unversehrtheit und freiheitlicher Selbstbestimmung als wichtige Hilfen zur persönlichen Selbstachtung.“ Metaphysisch religiöser Verweis auf Würde gehe über das hinaus, was der Verfassungsstaat seinen Bürgern und der einzelne im öffentlichen Diskurs anderen zumuten dürfe.

Dennoch fallen zumindest drei Unstimmigkeiten bei diesen Kritiken auf (1) Die metaphysisch-sittliche religiös fundierte Menschenwürde wird nach dem Muster empirischer Eigenschaften untersucht. Dass sie gerade so in der Gottebenbildlichkeit, aber auch von Kant nicht gedacht wurde, dass ihre Ontologie die leib-seelische Selbstempfindung und –verpflichtung, die wir als Menschen einander zuerkennen, ein anderes ist, eben das gerät ins Hintertreffen (2) Die Verschmelzung eines Utilitarismus: das Nützliche als gut, einer umfassenden Demokratisierung mit Ansätzen, die dem zuwiderlaufen (Nietzsche). (3) Bei aller Demaskierungslust, es gebe im Grunde doch keine Menschenwürde, am Ende stets ein Zurückweichen vor den Konsequenzen- und die Einforderung einer ermäßigten minimierten Menschenwürde.-Konzeption schwachen, pluralen Denkens. Ist aber ein bißchen Würde denkbar?

Der transzendente Grund der Menschenwürde wird auch von Michael Quante bestritten. Und zugleich möchte er Menschenwürde aufrechterhalten, und zwar, paradoxerweise, obwohl sie sich selbst nicht begründen lässt, doch als eine Art Begründungsinstanz. Als solches sollte Menschenwürde unabwägbares Element der ethischen Praxis sein. Damit weitergehende Selbstverfügung über das eigene Leben, auch in bioethischen Dimensionen verbindend. Indes auch der im einzelnen sehr subtil argumentierende Quante sagt letztlich: „Die zentrale Eigenschaft (oder Fähigkeit), aufgrund derer Menschen normalerweise Träger von Menschenwürde sind“ sei darin zu sehen, dass sie ein personales Leben führen könnten. Wiederum ein Kategorienfehler: Eigenschaftliche Bestimmung. Weshalb dies Festhalten? Wohl aus der Ahnung, dass es einen umfassenden, durch nichts und niemanden mehr aufzuhaltenden Dammbrech gäbe, wenn denn die Menschenwürde fiel. Würde dann nicht eine uneingestandene Voraussetzung des Pluralismus und Neutralismus weggenommen und dieser in Leere und einen Dschungelkampf münden.

*

II. Begründungsdimensionen:

Die Position des Utilitarismus kommt offensichtlich zu einem grundsätzlich anderen Ergebnis als jene einer klassischen Kantischen Position.

Dies bedeutet auch, dass die Frage nach der Menschenwürde ein wirkliches Kernstück des Denkens ist: Ob es sich der Personalität aussetzt oder nicht.

Wenn Nützlichkeit (größtmöglicher Nutzen für die größtmögliche Zahl, oder auch individueller Nutzen) das Gute normiert, ein Letztgedanke des Nicht –Antastbaren nicht zulässig ist, so fehlt die Idee der Humanität als eines Guten an und aus sich selbst, einer letzten Grenze, weshalb dann auch die Tötung eines Menschen nicht prinzipiell unter ein strengeres Verdikt gerückt wird wie die Tötung eines beliebigen anderen Lebewesens. Mit utilitaristischen Konzeptionen geht dann in der Regel einher, dass Personalität und Würde ein aktuelles Eigenschaftens- und Dispositionensset wird, die unterschiedlichen Menschen in unterschiedlicher Weise zukommt. Auch nicht alle Menschen sind dann Personen. Peter Singer, der dem Schwerstbehinderten dies nicht zuschrieb, eher könnten diese Eigenschaften instantan höheren Primaten zukommen.

Wenn Menschenwürde als unabdingbar menschlichem Sein angesehen und verstanden wird (norma: Maß), dann bedeutet dies, dass sie keinesfalls und von niemandem zu- oder abgesprochen werden darf.

Hier stellt sich, als eine elementare Frage philosophischer Ethik, die Frage der Letztbegründbarkeit. In Anspruch nehmen, wenn ich mich human verhalte: ob ohne die – lange – Nachwirkung einer religiösen Vorstellung suissubsistent. Platon VII. Brief. Es ist Unerzogenheit, nicht unterscheiden zu können, worin es Begründungen bedarf und wohin nicht. Dies ist auch der Punkt, an dem sich der Spaten, wie Wittgenstein sagt, „zurückbiegt.“

Eben hier muss man sich aber fragen, ob in einer gänzlichen Ablösung von der Gottebenbildlichkeit diese Dignität bewahrt werden kann. Jürgen Habermas, Clonierung: dass nicht ein Glied der selben Spezies Urheber der menschlichen Würde und Existenz ist, aber auch in der Fähigkeit, das Recht überhaupt als Humanum zu begründen und Ethik mit der Dimension des Verzeihens zusammenzudenken.

*

Menschenwürde verweist dabei auf das metaphysische Wesen der Person. Philosophisch ist mithin die anthropologische Unterscheidung zwischen ‚jemand‘ und ‚Etwas‘ (Spaemann) Personen von einer entscheidenden, auch transzendental relevanten entscheidender Bedeutung.

Aus empirischen Eigenschaften kann Menschenwürde schon deshalb nicht hinreichend begründet werden, weil sie sich nicht einem Blick von außen erschließt. . Die Krone der Schöpfung, das Schwein der Mensch, so Gottfried Benn, ein Schmalnasiges Säugetier.

Anders Das Erschreckende am Menschen in der Moderne, gerade auch in der Kunst und Literatur. Sophokles wusste freilich schon in seinem ‚Standlied‘ der ‚Antigone‘: Ungeheures ist viel, doch nichts ungeheurer als der Mensch.

: Der Rechtslehrer Martin Kriele bemerkt dazu: „Würde lässt sich von einem naturalistischen Verständnis des Menschen her nicht begründen. Sie ist ein metaphysischer Begriff“. Bestimmte Ausstattungen des Menschen, wie die Oberflächengröße des Cortex, der aufrechte Gang, Komplexität des Organismus reichen hier nicht hin. Anders sehr wohl ist dafür von Bedeutung: die leibliche Manifestation und leib-geistige Einheit der Person.

Ziehen wir von hier her das vorläufige Fazit im Sinne der verwendeten Kategorien

- (1.) In einem linearisierten, auf Qualitäten, auf Utilität und auf Konsequenzen bezogenen Denken stößt die Fundierung menschlicher Würde auf situative Grenzen. Sie kann nur behauptet werden, wenn bestimmte aktuelle Eigenschaften gegeben sind. Damit

wird die Dimension der Universalität von Menschenwürde gar nicht erreicht, die nicht nur an den Grenzen des Lebens, sondern auch über alle Kulturdifferenzen hinaus Gültigkeit haben müsste. Dispositionen: Freiheit, Reflexion (sämtlich sehr problematische Begriffe); dann aber auch menschliche Bosheit, Verfehlung und Selbstverfehlung würden die menschenwürde in Zweifel ziehen. APORETIK: Dass man a. auf eine andere ontologische Ebene hin fragen muss. b. Man in der Sache nicht weiterkommt, wenn man auf Voraussetzungslosigkeit hin zielt, sondern nur, sofern man um die Anerkenntnis des Vorausgesetzten weiß und es einzuholen sucht. Das schlechthinnige Ethos.

- (2.) Die Möglichkeit einer solchen plausiblen Begründbarkeit wird nur eröffnet, wenn man Menschenwürde nicht aktual, sondern transzendental als Wesen des Menschseins begreift, die nicht zu- und nicht abgesprochen werden kann, aber sich in menschlichen Verhältnissen einstellt: Sich anerkennen als sich gegenseitig anerkennend. Menschenwürde ist damit der fundamentale Ausdruck des humanen, auszeichnenden Wesenszuges, dass der Mensch Teil eines moralischen Universums sein kann. Man sollte sich nicht scheuen, die Frage *ti estin* in diesem Sinn aufzuwerfen: was ist der Mensch und wozu? Von KANT in einer Verbindung zur sittlichen Verpflichtung begriffen. Damit ist eine unüberschreitbare Grenze bezeichnet.
- (3.) Dies zu ergänzen: durch die Dimension der Verletzlichkeit, des ‚Töte mich nicht!‘, die dem Menschen als um seine Sterblichkeit wissenden Wesen zu kommt. (gegen die Speziesismus-Argumentation). Aber auch, damit nicht, wie Hegel gegenüber Kant kritisiert, die moralische Reklamation ein Einzelnes bleibt gegenüber dem Weltlauf, die Insitutionalisierung, nicht zuletzt auch die soziale Absicherung, die dann in Menschenrechten weiter kodifiziert wird. Lévinas. In besonderer Weise am ungeborgene Leben, dem ja sein Geboren werden können, sein ins Leben kommen selbst abgestritten wird.
- (4.) Partikularität der Menschenwürde? Der Begriff und die Sache hat unstrittig eine Genese durchlaufen, die weitgehend in der europäisch abendländischen Welt situiert ist. Darauf werden Kritiker immer hinweisen. Hier ist zwischen Genesis und Geltung zu unterscheiden; gegenüber dem Historismus. Eine Kultur, die Überzeitliches hervorgebracht, Normierungen, die die Menschheit hegen und zivilisieren, so dass sie nicht durch Verweis auf ihre Genesis außer Kraft zu setzen sind. Dabei wird es eines

Doppelten bedürfen: EINERSEITS der rechtlich formalen Bindekraft und ihrer Anerkennung als einer Lingua franca des wechselseitigen internationalen Verkehrs. Ohne ihn dürften – und werden – auch Internationale Organisationen sehr schwer handlungsfähig sein. Globale Welt, unter der vordergründigen Membran. Zum anderen aber eines Tiefengesprächs der Kulturen. Dass eine Menschen- und Personwürde zwar primär christlich-jüdische und griechische Wurzeln hat und dann Wurzeln einer Aufklärungsphilosophie, die diese Bestände einholt zugleich entzaubert. , Analogien, u. Umständen, aber auch Desiderate in dieser Linie aber auch in anderen Religionskulturen aufzufinden sind:

- (5.) Die Unterscheidung zwischen einer Nutzenkultur und einer Normenkultur (Walter Schweidler) scheint hilfreich, auch im Sinn einer differenzierteren Begegnung der Kulturen. Sie ermöglicht dabei eine tiefere Selbstverständnisdimension der westlichen Kultur, nicht nur ‚okzidentaler Rationalismus‘. Die Absolutheit der Menschenwürde zeichnet eine gewisse Grundlinie überpositiver Menschenrechte aus. Dies soll und muss aber Raum für deren kulturrelative Realisierung eröffnen. Rationale Einlösbarkeit – aber eben zugleich keinesfalls eo ipso die Verdächtigung von Voraussetzungen, auch religiösen, als obsolet. Weltalter des Ausgleichs. Dauerhafte Überwindung des Freund-Feind-Gegensatzes, des Ausschlusses, in einem Ensemble von Universalität und Partikularität.

Würde zeigt sich, so ist zu summieren, als Selbstverhältnis und Verhältnis zu anderen, nicht als natural konstatierbare Eigenschaft,; sie ist ein Status der zuerkannt werden muss, nicht müssen wir sie uns zunächst verdienen, und sie ist Privileg und zugleich Verpflichtung. Ihr widerstreitet offensichtlich alles, was abstriche von Integritäten des Menschen vornimmt. Diese ist, so Habermas, Behauptung eines gattungsethischen Selbstverständnisses, von dem es abhängt, ob wir uns auch weiterhin gegenseitig als autonom handelnde Personen anerkennen können, oder nicht. Habermas-Ratzinger-Debatte.

*Auch Tiere mögen Würdigkeiten haben, doch sie sind von dieser Weise des menschlichen Amlebenseins zu unterscheiden. Und: neue Formen künstlicher Intelligenz, Roboter etc. stellen uns auch dieses Problem.

*

III. Menschenwürde im Recht Recht als Nervus probandi:

a. Noch einmal anders uns schwieriger wird es, wenn man die Menschenwürde juristisch als Grundrecht definiert. Die Würde des Menschen ist unantastbar: Artikel 1, Absatz 1. Und es ist ganz unübersehbar, dass gerade im 20. Jahrhundert angesichts der Massenmorde und Gewaltexzesse in der totalitären Erfahrung die Frage nach den Menschenrechten im weitesten Sinne aufgekommen ist. Sie unterliegt der Ewigkeitsklausel, und sie hat den Charakter einer Grundnorm: Maunz/Düring. Nicht auf das Naturrecht, sondern das Sittengesetz bezogen. Neukommentierung durch den Verfassungsrechtler Matthias Herdegen 2001 bedeutete hier eine Zäsur, der Kantianische und christliche Hintergrund mit der Gottebenbildlichkeit wird gleichsam zurückgedrängt. Menschenwürde ist nunmehr eine Rechtsnorm neben anderen, die dann auch gegen andere Rechtsnormen abgewogen werden kann. Heteronome Konzeptionen (personale) neben den autonomen waren nach dem Zweiten Weltkrieg verbreitet: Menschenwürde komme dem Menschen gerade aus dem Du und dem Wir heraus zu. Dies ist nicht ganz falsch, wenn man an die konstitutive Bedeutung von Intersubjektivität etwa bei Emmanuel Lévinas denkt.

Von hier her, im Sinne der Ewigkeitsklausel: dass sie der Ermöglichungsgrund dafür ist, dass Menschen Rechte und Pflichten haben und dass rechtlich solche Rechte unantastbar und ausnahmslos, auch situationsinvariant gültig sind.

Die Menschenrechtscharta der UN betrachtet, wird deutlich, welche Zu- und Anmutung die Menschenwürde-Formulierung bedeutet. /Es gibt vorausgehende Erwähnung in Verfassungen Artikel 151, Weimarer Reichsverfassung, Verfassung Portugals 1933, Artikel 6 u.a. Nicht mehr die Scheidung zwischen Innen- und Außengruppen. Die Menschenwürde erhebt einen umfassenden Anspruch Jan Smuts: Heiligung der menschlichen Persönlichkeit, wobei dies die Einschränkung auf den Gentleman bedeute, dignity and worth of every human being, dieser Vorschlagsformel wollten manche nicht zustimmen, . Es wurde dann die Formulierung gefunden: „worth of human person“, das ist bescheidener, aber auch matter. Dennoch sieht man, dass hier sehr starke, an die Sakralsphäre rührende Topoi verwendet wurden.

Niklas Luhmann: „Das Gelingen der Selbstdarstellung eines Menschen als individuelle Persönlichkeit“, eben dies sei durch den Menschenwürdebegriff gefordert.

Juristisch spiegeln sich die philosophischen Debatten: ihnen Rechtsschutz, Einklagbarkeit und Manifestation im Institut des Rechtes zu geben. Zuweilen wird bemerkt, Metaphysische Fundamente, erst recht christlich religiöse, seien selbst nur partikular. Oder Horst Dreier bemerkt, eine Berufung auf Kant in der Grundgesetzauslegung sei problematisch, weil die Kantische Fundierung ganz im Mundus intelligibilis angesiedelt sei.

Dabei muss man sagen, dass zwischen Ethik und Recht eine scharfe Trennung zu ziehen ist: Das Recht hat, auch wenn es an Sittlichkeit gebunden ist, keinesfalls die Moral durchzusetzen. Es setzt im freiheitlichen Verfassungsstaat den Menschen voraus, als er in der Lage ist, sich das Gesetz seiner Handlungen selbst zu geben.

Und dann wird es konkret: Schutz- und Partizipationsrechte gründen auf der Würde des Menschen: Folter; Genitalverstümmelungen; Zwangsernährung; ein Existenzminimum, das nicht unterschritten werden darf; Geistige Integrität: Kommunikationsfreiheit, Teilhabe und Zugang zu einem Minimum an Bildung; Religionsfreiheit, auf der Basis einer Trennung von Religion und Staat und immer auch implizierend das Recht auf ein Leben ohne alle Religiosität. Auch dies, dass die Privatsphäre integer bleibt, ist unerlässlich für die Menschenwürde.

Positivistische Rechtskonzeption gehen häufig davon aus, Menschenwürde sei nicht definibel und daher eine Illusion, juristisch nicht brauchbar.

Ein Positivismus, der einen Transzendenzbegriff verleugnet, der über das hinausgeht, was in der Welt als Tatsache vorkommt, muss aber letztlich zu der Aussage kommen: Was heute Recht ist, kann morgen nicht Unrecht sein.

So wenig wie in einem naturalistischen Reduktionismus, ist Menschenwürde auch im Rechtspositivismus einlösbar. Sie hat damit Voraussetzungsstatus für den rechtlichen Umgang des Menschen mit sich selbst. Deshalb wird es wichtig sein, pluralen Staaten zwar eine weltanschauliche, nicht aber eine ethische Neutralität zuzuweisen.

Menschenwürde markiert auch die Grenze, die Gefährdung eines Rechtssystems, in ein Unrechtssystem abzugleiten.

Menschenwürde wäre von hier her als Begründung überpositiver Rechte, die ihrerseits wiederum Grundnormen von Rechten für Rechte sein müssen, zu begreifen: Dies sind keineswegs nur negative, sondern stets auch positive Schutz- und Partizipationsrechte: Schutz des materiellen und kulturellen Existenzminimums;

-der leibseelischen Integrität;

- der Intim- und Privatsphäre, unerlässlich für die Formung seiner selbst in einem ‚inneren Dialog‘ und im Austausch mit den vertrauten Nächsten;
- der Bereich der Selbstachtung.

Entscheidend ist dass diese Rechte ihrerseits kodifiziert sind, gemäß der Kantischen Formulierung, dass meine Freiheit mit der Freiheit jedes Anderen zusammenbestehen können muss (cf. Rosa Luxemburg). Damit hängen auch Menschenpflichten zusammen. Sie werden positiv und direkt wohl eher als Moralpflichten denn als Rechtspflichten realisierbar sein. Sie setzen der Menschenwürde stets ihren sittlichen Rahmen. Dabei an die vorkantische und Kantische Konzeption – der Pflichten gegenüber der Menschheit in der eigenen Person und in der Person jedes anderen. Eigene Vollkommenheit, Fremde Glückseligkeit- und gegenüber sich selbst als Trieb- und Natur- und als sittliches Wesen. Die Trennung ist freilich selbst nur künstlich und arbiträr. Menschliche Natur als sich zu sich selbst verhaltend.

Wenn es Konflikte gibt, solle man die Problematik so bedenken. Dazu hat Robert Spaemann einen weitreichenden Vorschlag gemacht: Nicht Menschenwürde kann gegen Menschenwürde stehen; im Konflikt können nur aus der unbedingten und unabdingbaren Menschenwürde resultierende Rechte gegeneinander stehen. Menschenwürde erlaubt dann keine Kompromisse, auch wenn spezifische Rechtsmanifestationen eingeschränkt werden. Wenn ein Betroffener gerecht zu denken sucht, müsse er seine Würde gewahrt sehen. Spaemann: „Würde eines Menschen ist dann verletzt, wenn es offen oder stillschweigend heißt: Auf ihn kommt es nicht an“.

IV. An den Grenzen des Lebens.

Ein besonders manifestes Problem: an den Grenzen des Lebens.

Aristoteles: Ein Mensch zeugt einen Menschen. Das Potentialitätsargument, das damit mit der Entstehung einer D N A, die selbständig ist gegenüber der Mutter Menschenwürde zuerkennt. Und das auch in dem Menschen, der nicht aktual über Fähigkeiten der Reflexion und Freiheit des Sichzusichverhaltens diese Menschenwürde aktuieret sehen würde.

In dubio „pro Embryone“, auch wenn diese Abweichung des Grundsatzes ‚in dubio pro reo‘ natürlich nicht hinreichend ist. Im einzelnen ist dafür ein Potentialitätsargument in Anschlag gebracht worden, dass die numerische Identität des menschlichen Körpers mit sich mit der Würde verbindet: „Jeder lebendige menschliche Körper, der Träger potentieller phi-Eigenschaften ist (Freiheit, Autonomie, Präferenzen etc.), hat Würde. Jeder entwicklungsfähige menschliche Embryo ist ein lebendiger menschlicher Körper, der phi-Eigenschaften hat (3): Jeder entwicklungsfähige menschliche Körper hat Würde. Damschen und Schönecker haben dabei zu Recht eine indirekte Strategie verfolgt und den moralischen Status von Embryonen mit dem von Wachkomapatienten verglichen. Zu kritisieren scheint mri, dass auch sie von phi-Eigenschaften ausgehen, an denen die Würde haften sollte. Doch der grundsätzliche Ansatz von Potentialitäts- und Identitätsargument ist richtig; er wäre aber gerade KANTISCH zu fixieren. Tötung auf Verlangen und aktive Sterbehilfe: ein unwürdiger Vertrag, dem anderen die Obligation aufzuoktoyieren, dass er zu einem sagt: Dich soll es nicht mehr geben.

ZWEITENS

Von dieser Grundlage her kann kurz der Zusammenhang der Menschenwürde mit der neuen Sexualpädagogik der Vielfalt, der Grenzenlosigkeit angezeigt werden. Gerade hier liegt das Problem. Jene Würde bedarf der Grenze, um sich entfalten zu können. Alles, was menschlich ist, ist in seiner Gottebenbildlichkeit und grundsätzlichen Unverletzlichkeit von dieser Grenze zur Außenwelt her zu sehen. Sie geschieht bei der Folter, beim Schlag, beim Übergriff in die Eigentumssphäre, ohne die sich menschliche Freiheit gerade nicht entfalten kann. Aber eben auch bei Zwangsbeglückungen nach dem Reißbrett, die gerade dort greifen, wo ein junger Mensch noch nicht seine Form und sein Maß gefunden hat. Die Achtung vor dem Kind, die ihm seine Eigenheitssphäre belässt. Die Notwendigkeit, heimisch zu werden, eine oikeioisis- zu finden, ehe man ausgewurzelt ist. Man soll sich klar sein, dass jene Pädagogiken, die in

den Kinderläden und Experimentierwerkstätten der 68er mit Übergriffen und päderastischen Ausgriffen starteten, im Geist weitergeführt werden. Harmut von Hentig und Gernot Becker, die Problemsetzungen von Salem. Von Kentler etc. wird in diesem Zusammenhang die Rede sein.

Der Schutzraum eines sich entwickelnden Eros und der ihm zugehörigen GAPE. ... wird verletzt, wenn er in das grelle Licht einer Überpädagogisierung gezogen wird. Dies bedeutet natürlich auch, dass alle erdenklichen Störungen und Beeinflussungen durch Medien, die sich teilweise wirklich gewalttätig in diesen Innenraum einlagern, mit aller erdenklichen pädagogischen Kraft abgefedert werden müssen.

Post- Transhumanismus. Das Humanum, das sonst einer anthropologischen Revolution unterzogen wird, in der zweierlei fast unmöglich wird: Das Heimisch werden im eigenen Leib, diesem nächsten Fremden, der eigenen Person und die Entwicklung einer personalen Liebesfähigkeit, die zum kostbarsten und entschiedensten gehört.

Post-Transhumanismus.

Wer sind Politiker, wenn sie sich hier Lenkungs- und Steuerungswirkungen anmaßen? Sollen sie Rahmenbedingungen setzen im Sinn des Pursuit of Happiness, oder sind sie rigide Volkserzieher, die sich anheischig machen, zu bestimmen, wie man leben soll.

Hier verläuft eine stringente, kohärente Trennlinie.

Eine so unverdächtige Zeugin wie Hannah Arendt wies nachdrücklich auf die Notwendigkeit einer ‚konservativen Erziehung‘ und Bildung hin, weil der sozialistische Weg ins Totalitäre abzugleiten droht, der liberale in ein Laissez faire.

DRITTENS: DAS SEIN DER PERSON.-

I. Grundstrukturen

1.

„Ökologie des Menschen“. Wenn der Mensch von seinem Oikos her und der Oikos wieder vom Menschen her gedacht wird, so ergibt sich eine Verschränkung wie sie Heidegger in seiner Fundamentalanthropologie in den Blick nahm: Menschlich Dasein ist immer schon in-der-Welt-sein. Dies führte Heidegger zu der Einsicht, dass das menschliche Dasein gerade nicht zuerst in sich abgeschlossenes Subjekt ist, das dann postfestum auf seine „Transzendenz“ befragt werden müsste, darauf, inwiefern ihm auch ‚Gegenständlichkeit‘ gegeben ist. Es ist vielmehr je schon – und in besonderer Weise welthaft. Heidegger expliziert dies dann weiter vor der Freiheitsproblematik: Das Dasein ist aufgrund dieser Verschränkung (Intentionalität Husserls) ein Wesen der Sorge. Er nimmt sich selbst in die Sorge in der inneren Spannung, die aus seinem Wesen als „geworfener Entwurf“ resultiert.²

2.

Wesentlich am Wesen der Sorge ist es auch, dass es sich immer schon voraus ist.³ Max Scheler sprach von dem Menschen als der „offenen Stelle“ in der Welt.⁴ Die Geworfenheit indes ist dem Entwerfenkönnen immer schon – uneinholbar – vorgegeben. Mithin ist die Freiheit bedingt. Gottebenbildlichkeit sagt in der biblischen Sprache, von der die fundamental-anthropologische Rede nur eine formale Abkürzung gibt, eben dies: Dass nur in der Bindung an sein Urbild das menschliche Ebenbild seine volle und uneinholbare Würde gewinnt. Das Ebenbild ist nicht Abbild, es ist das Urbild des Göttlichen in der Matrix endlichen Mensch- und Personseins. (Hebr.: „Tzalam elohim“; gr.: „eidolon tou theou“).

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1984, 2 ff., sodann 135, 148, 179 u.ö.

³ Zur Sorgestruktur des Daseins: *ibid.*, 180 ff.

⁴ Vgl. dazu M. Scheler, *Schriften zur Anthropologie*, hg. von M. Arndt. Stuttgart 1994, 27 ff.

Um Missverständnisse zu vermeiden, sollte man sich klar sein, dass eine solche menschliche Ökologie weit über die zunehmend etablierte soziologische Disziplin der „Humanökologie“ hinausgeht, die die Interaktionen von Mensch und Umwelt befragt, aber in der Regel keineswegs auf eine Theologie oder Metaphysik des Humanum geöffnet ist. Näher liegt die Fragestellung schon an jener des Dissidenten und Selbstdenkens Rudolf Bahro (1935-1997), der die ökologische Krise der Moderne auf eine humane und soziale Krisis zurückführte.

Die Natur, auch die Natur des Menschen ist beides: Ursprung und Wesen. Heraklit wusste: „Physis kryptesthai philein“: Die Natur liebt es sich zu verbergen. Ihr Wesen erschließt sich erst, wenn es in die Sorge genommen wird.

Nach biblischem Zeugnis schließlich ist dieser Oikos der allgemeinen Vernunft, im Sinn einer Uroffenbarung oder *revelatio generalis*, erkennbar (Vgl. Röm 1). An dieser Schnittstelle wird eine Anthropologie ansetzen müssen, die dann auch zum menschlichen Ethos etwas beitragen kann. Ich kann hier natürlich nur einige wenige Skizzen geben:

4.

Max Schelers, des Anthropologen und Denkers des Absoluten, Bestimmungsversuche haben dies philosophisch tiefgehend ausgelotet.⁵ Keineswegs zufällig war Scheler einer der maßgebenden Kronzeugen für die anthropologischen Bestimmungen Papst Johannes Pauls II. Scheler expliziert die Grundspannung des Endlichen und Absoluten im Menschen. So versteht er ihn als „theomorphen Einfall Gottes“, als inneren Umschwung von Geist in Materie, der

⁵ Max Scheler: Schriften zur Anthropologie, herausgegeben von Martin Arndt (Stuttgart 1994) 27-218. Diese sehr sinnvolle Zusammenstellung aus Schelers verstreutem anthropologischen Werk folgt jenen Definitonsansätzen.

ebendeshalb „Kosmozentriker“ ist. Darin greift er aber über die nur natürlichen Welt- und Lebenszusammenhänge hinaus. Weiter umschreibt Scheler den Menschen treffend als „symphonisches Kunstwerk“ und als mikrokosmischen Repräsentanten des Ganzen-, damit aber auch als das sterbliche Gedächtnis des Alls. Dies sind durchaus Wesensbegriffe, die aber keineswegs die menschliche Natur fixieren, sondern ihr sehr wohl Dynamik und Werden zubilligen.⁶ Erst im Lichte der Offenbarung sind sie eigentlich fassbar.

Die Naturanlage des Menschen ist vielmehr selbst von Grund auf meta-physisch. Die Weltoffenheit des Menschen bedeutet, wie Wolfhart Pannenberg treffend sagt, dass er „über alles, was er als seine Welt vorfindet, hinausfragen muss“.⁷ Damit aber ist seine Weltoffenheit dezidiert transzendierend. Mit ihr ist eine Offenheit auf die letzten Fragen und damit auf den göttlichen Grund vorgegeben. Dies bedeutet auch, dass alle wesentlichen Handlungen des Menschen nicht nur auf Zeit, sondern auf Ewigkeit gestellt sind. Er ahnt seine Herkunft aus einer Ewigkeit und er artikuliert seine Hoffnung über Tod und Zeitlichkeit hinaus. Die Differenz zwischen Leib und Seele erweist sich gerade darin nur als vorläufig. In Welt- und Transzendenzbezug ist sie deshalb je schon überwunden.

II. Vermessung des Menschseins

1. Voraussetzungen

a. Ich und Personsein

Kern jener Metaphysik des Menschen ist ein Zusammenhang, der hier nur skizziert werden kann: Menschsein artikuliert sich unhintergebar im *Ichbewusstsein und –sagen*.⁸ Deshalb wird die Ich-Perspektive auch keineswegs erst als Sonderfall aus der 3. Person-Perspektive

⁶ M. Scheler: Schriften, a.a.O., 122-126.

⁷ Wolfhart Pannenberg: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie (Göttingen ⁸1995) 13

⁸ Rudolph Berlinger: Die Weltnatur des Menschen. Morphopoietische Metaphysik. Grundlegungsfragen (Amsterdam 1988) 271-305.

gewonnen. Das Ich konstituiert sich auch keineswegs erst dadurch, dass es ‚seine Lebensgeschichte‘ erzählen kann. Schließlich erwacht das Ichsagen auch nicht zuerst an einem Du, das es anspricht, so bedeutend die Dialogsituation für das Ich auch ist. Das Ichbewusstsein ist, wie Dieter Henrich im Anschluss an den deutschen Idealismus gezeigt hat, der Selbstaussdruck des Menschseins. Insofern ist das Wissen, dass Ich ich bin, unfehlbar. Selbst wenn mein bewusstes Leben sonst getrübt sein mag: im Fieber, in der Ohnmacht, in einer Verwechslung mit einem Doppelgänger. Das Moment des Ichsagens selbst bleibt der Täuschung entzogen. Henrich spricht deshalb prägnant vom „unmittelbaren Vertrautsein mit mir“, das jäh und plötzlich eintrete.⁹

Jenes Ich ist aber nicht nur ein Pol, es ist inkarniert in der individuierten Person. Sie kann sich als Gottes Ebenbild verstehen.

2. Ökologie des Menschseins an den Rändern und in der Mitte des Lebens

Grundlegend für die Ökologie des Menschseins ist dies, dass dem Menschen ist eine ‚Weltnatur‘ (Rudolph Berlinger)¹⁰ eigen ist. Dies bedeutet zweierlei: Einerseits ist er immer schon auf Welt bezogen. Die hermetische Abkapselung: hier das Subjekt, dort die Welt; hier Ich, dort Nicht-Ich wird dem Menschen nicht gerecht. Er ist, wie Heidegger treffend formuliert, als Dasein „in-der-Welt-sein“.¹¹ Zugleich ist schon in der Spätantike und der Renaissance diese Weltnatur so verstanden worden, dass der Mensch Welt im Kleinen sei, „Mikrokosmos“. Die Tradition hermetischer Medizin weiß genau, welche Säfte und Stoffe, aber auch Kräfte im Kosmos den inneren Kräften im Menschen entsprechen.

Demnach ist er durch zwei Grunddaten bedingt, über die er nicht verfügen kann: Geburt und Tod.

⁹ Dieter Henrich: Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität (Frankfurt/Main 2007), 20-40.

¹⁰ R. Berlinger: Die Weltnatur des Menschen, a.a.O., 15-21.

¹¹ Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1984, 114-130.

Geburt und Tod: Die Ränder und Grenzen¹²

Geburt

Niemand kann sich an seine eigene Geburt erinnern. Allgemein anthropologisch und im Vergleich zur Tierwelt durchlebt der Säugling „extrauterin“, in die Welt geworfen, eine Phase, die bei anderen Säugetieren noch im Uterus stattfindet. An diesem Maßstab orientierte sich die Rede vom Menschen als „Mängelwesen“, die von Herder an bis Arnold Gehlen viele Anthropologen bemühten.¹³ Damit hängt zusammen, dass der Mensch keine Spezifizierung seiner Organe bzw. des Instinktes erfährt wie sie im Tierreich begegnet. Eben deshalb aber ist er auf die Welt hin offen. Sie ist nicht nur seine Umwelt, in die hinein er im Sinn eines festgelegten Instinkts handeln könnte. Sie ist ihm Spielraum, den er nach seinen Entwürfen gestalten kann. Tiere haben einen sehr genauen und scharfen Zugriff, eine Art Unfehlbarkeit, die ihnen der Instinkt vorgibt. Sie haben aber deshalb nur die Welt, die ihnen ihre Gattung und Art vorschreiben. Anders der Mensch. Die Weite seines Weltbezugs impliziert freilich mögliches Irren und Fehlgehen. Auch dies liegt in der Reichweite von Heideggers Rede vom „geworfenen Entwurf“.

Was es für die Mutter bedeutet, Fleisch vom eigenen Fleisch in seiner eigenen Welthaftigkeit zu gebären, entzieht sich – in seiner überwältigenden und, zumeist, zutiefst beglückenden Grunderfahrung den vielen, allzu vielen Worten. Abtreibungen mag man legalisieren, man mag die eigene Persönlichkeit des ungeborenen Lebens im Namen der Rechte der Frau als bloßen Appendix setzen. Die Lebensstatsachen zeigen gleichwohl: Keine Frau wird eine Abtreibung vornehmen lassen und dabei unverändert bleiben. Das tiefe Trauma, das sich mit jenem Tötungsakt verbindet, hat Karin Struck in ihren späten Romanen aus eigener Erfahrung sichtbar gemacht: gegen den Geist der Zeiten und fast totgeschwiegen.¹⁴ Auch für den Vater, wenn er denn bei einer Geburt dabei ist, ereignet sich in diesen Sekunden Ungeheures: Es ist nicht nur der Ursprung von Leben, es ist das Heraustreten einer eigenständigen, neuartigen Person. Wer möchte, wie Behavioristen oder Reduktionisten sie als unbeschriebenes Blatt diskreditieren, das erst durch die Prägung durch die Erwachsenenwelt sein Personsein gewinnt? Der Anblick des schutzlosen und zugleich in seiner Würde unzweideutig vollständig Mensch seienden Säuglings verweist auf ein Personsein, das nicht an bestimmten Kriterien und Fähigkeiten haftet. Wer einen Neugeborenen lachen und weinen, schreien und beglückt

¹² Im Folgenden behandle ich Aspekte, die ausführlicher entfaltet sind in: H. Seubert, Was ist der Mensch? Aachen 2015.

¹³ Im Blick auf Gehlen die Übersicht bei W. Schoberth: Einführung, a.a.O., 67-70.

¹⁴ Karin Struck: Ich sehe mein Kind im Traum. Plädoyer gegen die Abtreibung. Berlin, Frankfurt/Main 1992.

einschlafen sieht, weiß aus innerer Intuition, dass hier bereits eine Totalität von Welt geschenkt ist. Diese vorbewusste Totalität weiß vielleicht mehr und tieferes vom Seinsursprung als wir, die wir alt geworden sind. Leibniz hat gegenüber John Lockes Vorstellung, dass der menschliche Geist eine „Tabula rasa“ sei, auf die dann nach und nach Inhalte geschrieben werden müssten, festgehalten, dass im Geist alles implizit angelegt sei. Erziehung ist dann nur Maieutik, Geburtshilfe, dass diese Kräfte zutage treten können. Sie ist Hilfe zur Artikulation und Unterscheidung, nicht aber ‚macht‘ sie den Menschen oder bringt ihn hervor.

Dass dem Menschen – und insbesondere dem Philosophen – die Welt Grund zum Staunen bleibt und zu Erschrecken, hält die Unvordenklichkeit der Geburt wach. Bevor man das Existenzpathos würdigen kann, das Hannah Arendt mit der Geburt verband – sie sprach von ‚Natalität‘ und sah in der Geburt den Grund für ein Anfangenkönnen des Menschseins –, muss man die Kontingenzerfahrung bedenken, die sich damit verbindet: Ob er geliebt wird oder nicht, ob er in eine Familie kommt, die ihn erwartet, oder in zerrüttete Verhältnisse, auf diese für sein Leben maßgebenden Faktoren hat kein Mensch im Zugriff. Er ist in höchstem Grade bedürftig. Jean Paul hat es wunderbar umschrieben: Neugeborene und kleine Kinder kämen aus einer Sternenheimat. Sie wären so wunderbar, dass man sie nur lieblosen möchte, anbetungswürdige Wesen, denen man sagte: „Du Stern, du Wunder“ –, wenn sie uns nicht zugleich Fürsorge und Alltäglichkeit abforderten.¹⁵ Die Freiheit des Menschen ist damit überaus eingeschränkt. Jede konstruktivistische Theorie hat hier ihre Grenze. Er kann sich nur im Rahmen seines Geworfenseins in der Geburt auch selbst entwerfen. Versuche, diese Grundtatsache zu umgehen, sind als Tendenzen eines „Eritis sicut deus“ vielleicht verständlich. Letztlich bedeuten sie eine Flucht vor der *Conditio humana*. Matthias Claudius: „Dass ich bin, bin – du Dich schön menschlich Antlitz habe“.

Zu jener unhintergehbaren Schutzlosigkeit gehört auch, dass es in den Händen der Mitwelt liegt, ob ein Kind überhaupt geboren werden kann oder ob ihm das Leben versagt wird: Sei es aus angemäßigem Paternalismus, weil angeblich die Welt, so wie sie ist, unzumutbar ist. Sei es im Namen von präimplantationsdiagnostischen Ergebnissen, die eine Behinderung mit hoher Wahrscheinlichkeit erwarten lassen und davon ausgehen, dass ein Leben mit einem solchen menschlichen Makel nicht zumutbar sei. Das moderne social engineering tendiert dazu, die Eingriffsgrenzen immer großzügiger zu umschreiben.

¹⁵ Jean Paul: *Levana oder Erziehlehre*, in: Ders., *Werke Band V*, herausgegeben von Norbert Miller. München 1980, 594-596.

Der christliche Glaube bezeugt, wie Gott selbst als Kind in der Krippe Mensch wird. Damit benötigt Gott den Menschen. Er hat nicht die legendenhafte Stärke, die einem Herkules schon als Kind zugesprochen wurde. Er ist ein schwaches, heimatloses Kind, das ohne die es tragenden Menschen nicht lebensfähig wäre. Emmanuel Lévinas hat in tiefer Weise den Appell des Antlitzes des Anderen als wortlosen Imperativ begriffen. Er sagt uns vor allem „Töte mich nicht!“¹⁶ Aus verständlichen Gründen hatte Lévinas hier die Konstellation von Täter und Opfer im Blick. Noch treffender und elementarer wäre das Problem anzusetzen, wenn man es auf den Neugeborenen beziehen würde – oder auf den Sterbenden. „Töte mich nicht!“ ist der Grundappell der Unverfügbarkeit des Lebens. Humane Weltgestaltung steht und fällt damit, dass jene Grenze gewahrt bleibt und sich, auch ohne dass eigene Begründungen erwartet werden, niemand gegen sie vergeht.

Auch wenn man erst post festum darüber befinden kann, bildet die Geburt in ihrer Unverfügbarkeit und der Macht, in der sie den Anfang geschehen lässt, die erste wesentliche Kategorie des Menschseins. Das Geboren-sein ist selbst keine Handlung. Es ist ein „von sich her-Sein“, ein Sein von einem tieferen Grund her, als der Mensch selbst ihn setzen kann. Dass der mediale lateinische Begriff ‚nasci‘ in seiner Partizipialform ‚natura‘ bedeutet, ist ein bemerkenswertes Indiz. Natur ist zum einen die unbehauene, aber wunderbar gefügte leib-seelische Herkunftsnatur des Menschen. Sie ist aber auch sein Wesen. Wenn man sich der Gebürtlichkeit erinnert, wird man sich seines Anfangen-könnens bewusst, des entscheidenden Wesenszuges von Freiheit. Darauf kommt es, wie Hannah Arendt richtig gesehen hat, vor allem beim Handeln an.¹⁷ Bestünde menschliches Leben nur aus Arbeit und Herstellen, wäre der Anfang weniger entscheidend. Jene Gebürtlichkeit ermächtigt den Menschen aber nicht zur ‚creatio ex nihilo‘. Sie ist selbst die „unvordenkliche“ Voraussetzung seines Handelns. Deshalb gehört zum Tun, zur Vita activa, immer auch das Erleiden, die Vita passiva. Nur in dieser Spannung ist menschliches Leben möglich. Im 3. Kapitel des Johannesevangeliums wird die Neugeburt in das in Christus eröffnete göttliche Leben im Bild der ersten Geburt eindrücklich beschrieben. Nikodemus, Jesu Gesprächspartner, verwundert sich, wie es sein könne, dass ein Mensch alt ist und in den Mutterleib zurückgeht. Das kann er freilich nicht. Doch ihm kann, wenn diaphan auf seinen göttlichen Grund hin lebt, ein Leben zuwachsen, das unvergänglich ist. In diesem Sinn hat Luther wiederholt bemerkt, der Mensch krieche in seine Taufe zurück, weil sie ihn auf den Anfang zurückführt.¹⁸ Neu zu werden, wofür die Geburt in besonderer Weise gleichnisfähig ist, verweist im menschlichen Leben auf das

¹⁶ Emmanuel Lévinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg/München 1992, 375-397.

¹⁷ Hannah Arendt: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München ⁶1989, 164-185.

¹⁸ Martin Luther: Großer Katechismus, IV. Teil: Von der Taufe, drittletzter Abschnitt.

Grundphänomen von Vergebung und Verzeihung.¹⁹ Nur wenn eine lastende Schuld vom Menschen genommen wird, nur angesichts der Verzeihung des Unverzeihlichen, ist ihm ein solches neues, erhelltes Leben möglich. Singular unter allen Weltreligionen, steht auch dies im Zentrum des Heils und Heilens, das von Jesus Christus ausgeht. In der langen Geschichte der philosophischen Vergebung, die Klaus-Michael Kodalle meisterlich nachgezeichnet hat, ragt Hegels Aussage heraus, die Identität des Menschen mit sich selbst werde eigentlich erst aus dem Akt der Vergebung gewonnen.

Tod

Ein bekannter mittelalterlicher Hymnus heißt: „In media vitae“: „Mitten im Leben sind wir vom Tod umfassen“. Menschliches Leben ist zum-Tod-sein. Wenn wir in Glück oder auch nur in Alltäglichkeit existieren, machen wir uns diese Todesbezogenheit nicht klar. Doch es gibt Augenblicke, in denen dieser fixierte Grund aufbricht – und uns die eigene Sterblichkeit und die von allem, was uns wertvoll ist, jäh klar wird. Die metaphysische Grundfrage: „Warum ist Seiendes und nicht vielmehr nichts?“ bricht dann auf. Menschsein ist zum-Tode-sein. Dabei geht es nicht um das Faktum, dass man sterben muss. Der Tod begleitet das Leben. Im spätmittelalterlichen ‚Ackermann aus Böhmen‘ des Johannes von Saaz heißt es – ganz in der Weise – des ‚in media vitae‘, sobald ein Mensch geboren wird, beginnt die Zeit für ihn zu sterben. Rilke hat es noch tiefer und eindringlicher gesagt: Der Tod reift in uns heran. Dazu braucht es wohl ein ganzes Leben, sei es kürzer oder länger. Dass Philosophieren Sterben-lernen sei, ist eine Variante dessen.

Alles endliche Leben, nach aller Wahrscheinlichkeit auch diese Welt, ist sterblich. Der Mensch aber weiß dies in einer expliziten Weise, die vermutlich einzigartig ist. Tag und Stunde weiß man freilich nicht. Und es würde wohl die meisten Menschen psychisch und in ihrer Lebensökonomie hoffnungslos überfordern, wenn sie die Stunde kennen würden.

Man weiß auch, dass die Moderne dazu neigt, den Tod und die Todespräsenz zu verdrängen. Er wird ausgelagert, so dass man das „on meurt“ („man stirbt eben“) als statistischen Durchschnittswert zur Kenntnis nehmen kann, der aber kaum etwas mit der Lebensform von immer fröhlichen und fitten Senioren zu tun hat. Die immer weiter perfektionierte

¹⁹ Klaus-Michael Kodalle: Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse. München 2013.

Apparatemedizin verlängert nicht nur das Leben. Sie verändert auch den Tod. Rilke hat über die Enthumanisierung der Krankheit zum Tode in einer Weise nachgedacht, die auch diese neuen Entwicklungen noch treffsicher benennen dürfte. Ein sterbender Hund sei noch ein Hund, bemerkt er. Doch inwiefern seien wir im Tode noch wir selbst? Dazu fügt es sich, dass der Bruch, den der Tod bedeutet, gerne uneingestanden bleibt. Man kann sich auf den auch bei Kant begegnenden Gemeinspruch berufen, der vermerkt, tot sei man nur, wenn man vergessen sei. Immer wieder tauchen auch hilflose Bilder auf, wie, der Tote sei nur in ein anderes Zimmer gegangen.

Jeder, der den gleitenden Übergang vom Sterben zum Tod bemerkt hat, kann wissen, dass dies schwache Tröstungen sind, die der Wucht des Phänomens widersprechen. Der Sterbende mag noch ringen, sich an seinen Atem klammern, seinen Schmerz abschütteln wollen: Der Augenblick des Todes ändert alles. Eine Ferne, Entzogenheit und damit Unangreifbarkeit berührt das Gesicht nun. Was hier geschieht, bleibt aller menschlichen Handhabe entzogen. Man mag die Züge „friedlich“ nennen, in ihnen die Qual festgebannt sehen, man mag sie schlicht ehern und erhaben nennen. Es ist in seiner faktischen Wucht nur der Geburt vergleichbar. Die Würde und Ruhe des Todes, die Abmilderung des Schmerzes bei möglichst klarem Bewusstsein gebietet und Stille der Entfaltung, gehört zum unveräußerlichen Humanum. Die europäische und andere Weltkulturen haben dafür Formen geprägt. Sie gilt es dringend wieder zu erinnern.

Auch der Leib des Verstorbenen ist nicht einfach Kadaver. Deshalb fordert er eine würdige Bestattung und ein bleibendes Gedächtnis. In ihm oder in ihr ist nämlich eine individuelle Weltgestalt verewigt. Deshalb sollte über die Toten nichts Schlechtes gesagt werden. Wie antiker Gemeinssinn lehrt, ist aus dem toten Feind die feindselige Natur gewichen. Deshalb soll er in Ehren begraben werden. Bekanntlich rangen deshalb in Sophokles' großem Drama ‚Antigone‘ Antigone und der König Kreon darum, wie mit dem toten Feind eines Gemeinwesens umzugehen sei. Auch diese Grenze droht man in einem zunehmend funktionalistischen Verständnis des Menschseins aus den Augen zu verlieren, wie es in früheren Zeiten nur im Krieg der Fall war. Über die Nützlichkeit und den menschenfreundlichen Zug von Patientenverfügungen und Organentnahmen muss man nicht streiten. Dass der Preis hoch ist, muss man wissen.

Rilke evozierte: „O Herr Gib jedem seinen eignen Tod.“

Während wir uns zu unserer Gebürtlichkeit nur im Rückblick verhalten können, steht uns der Tod im Vorblick vor Augen. Wir können uns deshalb vorgeifend zu ihm verhalten. Auch wenn wir Tag und Stunde nicht wissen: Im Tod ist das Leben ausgestanden. Sterben kann noch eine Handlung sein. Der Tod selbst ist ein Faktum,- und dies auch, wenn man ihn durch Selbsttötung vorwegnehmen mag.

Rudolph Berlinger hat sehr tief bemerkt, der Tod bezeichne, dass das Leben ausgestanden und bestanden sei.²⁰ Mag man vordergründig von einem unvollendeten und fragmentierten Abbrechen sprechen, tatsächlich stellt sich das individuelle Leben als Ganzes dar. Die Lebensform wird irreversibel. Dass menschliches Leben dem, der es gelebt hat, nicht verfügbar ist, wird im Tod noch einmal ebenso deutlich wie in der Geburt. Aristoteles hat im Blick auf die Eudaimonia, das Glück, schon im ersten Buch seiner ‚Nikomachischen Ethik‘ darauf verwiesen: Solange ich lebe, kann ich nicht von mir sagen, dass mein Leben glücklich und gelungen war; denn ich kenne das Ende noch nicht. Und wenn ich gestorben sein werde, wird kein Dritter über mich derart urteilen können. Denn er hat mein Leben nicht gelebt und kann die Innenperspektive deshalb nicht wiedergeben.²¹

Er bleibt verhängt. Dies kann zu der Frage Anlass geben, wie frei der Freitod ist. Der Tod bezeichnet, nicht nur christlich, die Rückkehr des Menschen in seine Urheimat. Sein Leib zerfällt zunächst zu Staub, die Weltgestalt, die er sich gegeben hat, bleibt.

Liebe und geteiltes Leben: Die Mitte

Im Zentrum der Bestimmung des Menschen steht die Fähigkeit, aus eigener und freier Wahl, tiefe personale Beziehungen einzugehen. Gerade darin erweist er sich als ‚Wesen der Mitte‘ und als ‚Experimentum medietatis‘. Die intensivste und umfassendste personale Relation ist die Liebe. Unter allen annäherungsweise Definitionsversuchen sollte man jene nicht verkennen, die den Menschen als das auf Liebe angelegte und zu Liebe befähigte Wesen begreift. Die elementarste und unmittelbar umfassendste Form des Geliebtseins und Liebens kann in der Familie widerfahren und eingeübt werden. Sie ist deshalb durch keine andere

²⁰ Rudolph Berlinger: Das Nichts und der Tod. Dettelbach ³1996, 273 -276.

²¹ Aristoteles: Nikomachische Ethik. Erstes Buch, XI. Kapitel.

soziale Konstruktion zu ersetzen.²² Dort, wo sie versagt und zerbricht, müssen selbstverständlich solche Ersatzformen gesucht werden. Dies ist aber Ausdruck einer Not und sollte daher auch nicht als „Alternative“ zur Familie oder gar als emanzipatorisch höherwertiger Ersatz firmieren. Die Familie schließt den Menschen im Ganzen in sich ein. Die Soziologie nennt indes ihre totalinkludierende Kraft.²³ Als Glied einer Familie ist er von Geburt her anerkannt und angenommen, bevor er noch ein eigenes Wort sagen kann. In diesem Lebens- und Schutzraum gewinnen wir unsere eigene Persönlichkeit. Sie entfaltet sich in der „Rolle des Mitmenschen“, die letztlich aus Liebesbezügen hervorgeht: „Liebe und dann tue, was du willst“, Augustins wunderbare Maxime hat in der Familie ihren zentralen Ort. Es entwickelt sich von hier her eine Differenziertheit der Liebe, die den Menschen erstmals in der Welt heimisch machen kann. Pflichten und Forderungen kann er erst im Licht dieser Liebe erfüllen. Die Familie ist damit auch der Nukleus weiterer Sozialformen. Ihre mutwillige Erosion und Zerstörung dürfte es auch erschweren, solche Lebensformen einzugehen.

Die griechische Sprache kennt zwei markante Begriffe für Liebe: ‚Eros‘ und ‚Agape‘. Während der Eros, bei Platon im ‚Symposion‘ exemplarisch beschrieben, als Liebe zum Höheren und Schöneren, zum Anziehenden und schlechthin Liebenswerten, aufgefasst ist,²⁴ ist die Agape die Liebe zum Anderen und Nächsten, gerade in dessen Bedürftigkeit. Eros ist keineswegs nur die sinnliche Liebe. Sie gibt ihm seine Triebkraft. Doch Platon zeigt im Einzelnen wie aus der Liebe zu einer schönen Gestalt die Liebe zur Seele des anderen und schließlich zu den Urbildern des guten Lebens, den Ideen werden kann, solange der Mensch auf diesem Aufstiegsweg bleibt. Eros ist mit Enthusiasmus verbunden, und er möchte dem Glück und der Erfüllung Ewigkeit geben.

Man sollte Eros und Agape nicht gegeneinander ausspielen und sie als exklusive Gegensätze missverstehen. Sie ergänzen einander, und humanes menschliches Leben kennt beide und braucht beide. Immer dort, wo es um Liebe geht, geht es um ein Gutes, das um seiner selbst willen begehrt und gesucht wird. Augustinus hat auch hier eine überaus erhellende Unterscheidung getroffen: ‚Uti‘ und ‚frui‘. Uti, ist das, was wir als Mittel zu einem Zweck gebrauchen. Frui ist die Freude und das Genießen um seiner selbst willen. Die menschliche

²² Dass dies möglich wäre suggeriert Elisabeth Beck-Gernsheim: Was kommt nach der Familie? Frankfurt/Main 1998.

²³ Diese Beschreibung, die wohl in der Schule von Niklas Luhmann gebräuchlich war, verdanke ich meinem Freund Jost Bauch.

²⁴ Eine scharfe, zu scharfe Disjunktion zwischen Eros und Agape legt Nygren in seiner materialreichen und daher wichtigen Studie nahe. Anders Nygren: Eros und Agape. Berlin 1955.

Ordnung und der Ordo amoris sind zutiefst gestört, wenn das eine mit dem anderen verwechselt wird.²⁵

Erotische Liebe ist zunächst die Anziehungskraft zwischen den unterschiedlichen Geschlechtern. Sie ist für den Menschen von zentraler Bedeutung. Auch hier ist er mit Nietzsche das „nicht festgelegte Tier“. Seine Lust ist nicht an bestimmte Zeiten gebunden. Seine erotische Neigung ist, mit Max Scheler, selbst ein leib-seelischer Zusammenhang. Die Art seiner leiblichen Neigung hat eine Reichweite bis in die höchsten und tiefsten Dimensionen des Geistigen. Naturwissenschaften tun alles, um das Mysterium der Liebe, wie jedes Mysterium zu decodieren und auf neuronale und biologische Funktionen zurückzuführen. Entscheidend ist aber auch hier, dass der Mensch sich zu seiner ersten physischen Natur verhalten kann. Diese Dimension bedingt, dass physische Liebe keineswegs nur ein physiologischer Zusammenhang ist. Ihre Darstellungen in Lyrik und Musik hat sie sehr hoch, in geradezu überirdische Dimensionen erhoben. Das Hohe Lied Salomos, die Lieder Petrarcas, Shakespeares Sonette variieren jenes Grundempfinden, des Sich-selbst-Findens im Anderen seiner selbst, wie Hegel die erfüllende Eros-Liebe bezeichnet hat. Sie ist in eminenter Weise die Liebe zwischen Mann und Frau, die nach biblischem Wort „ein Fleisch“ werden sollen, so dass der Mann Vater und Mutter verlässt und seiner Frau anhängt (Gen 2, 24b). Auch hier kommt durch die Heilsgeschichte eine neue Dimension ins Spiel: Mann und Frau begegnen einander in ihrer Unterschiedlichkeit, jedoch in Gleichwürdigkeit. Denn, wie Paulus lehrt, Sie sind nicht mehr Mann und Frau, sondern sie sind eins in Christus.²⁶

Gebunden an das volle Menschsein, an die Komplementarität der Geschöpflichkeit und ihre Fähigkeit zur Lust.

Das *Sich-Finden im Anderen seiner selbst*, auch in der Fremdheit und Inkommurabilität, ist dabei sowohl auf seelisch geistige wie auch auf die physischen Dimensionen bezogen. Die Frau ist dem Mann Rätsel, Geheimnis Ziel: Die Epen heroischer Zeiten in allen Kulturen benennen dies; und sie zeigen auch, dass der Mann ihr umgekehrt Held und Erlöser ist. Diese Rollen sind tiefe Matrices, Archetypen, deren Seiten nicht vertauschbar sind. Das ist aufgrund

²⁵ Vgl. Aurelius Augustinus, De Doctrina Christiana Buch I. Siehe auch Benedikt XVI., Deus caritas est. Augsburg 2006.

²⁶ Dazu Dietrich von Hildebrand: Die Umgestaltung in Christus. Über die christliche Grundhaltung. Einsiedeln, Zürich, Köln 1950.

der physischen und physiologischen Prägungen der Fall, die nicht dekonstruierbar sind. Die Erotik des Mannes ist idealtypisch eher fordernd, werbend, offensiv. Sexuelle Hingabe ist für den Mann keineswegs notwendiger Liebesbeweis. Dass seine progressive Lust durch Liebe, Persönlichkeit und Verbindlichkeit sublimiert wird, ist vielmehr eine ständige Aufgabe an seine erste Natur. Bei der Frau ist hingegen, gemeinhin,²⁷ die Hingabe Beweis einer Liebe, über den hinaus es nichts weiterem bedarf. Ihr Eros ist idealtypisch zuerst Sichöffnen, ein weitgehendes Verströmen und Entäußern, zumindest physisch verletzlicher als jener des Mannes. Gewiss, auch Frauen schreiben Liebeslieder und kennen Sehnsucht und Verlassenheit. Doch letztlich sind sie die Umworbenen, der Mann dagegen ist der Werbende. Man mag dies spät- oder postmodern dekonstruieren wollen. Die Asymmetrie impliziert aber keineswegs einen geringeren Rang der Frau. Ganz im Gegenteil firmiert sie als die Göttin und Königin. Ja, sie ist die reale Verkörperung der Liebe selbst: Aphrodite, Venus. Der Mann dagegen ist ihr Diener. Man vergesse nicht, dass die versagte Liebe am produktivsten geworden ist. Sie bestimmt sowohl die Hohe Minnedichtung des Hochmittelalters als auch Shakespeares Sonette. Zum Verhältnis der hohen Frau gegenüber dem Mann, der ihr als Ritter dienstbar sein soll, gibt es keinerlei umgekehrte Analogie.

Wenn man Eros und Agape in ihrem Zusammenhang begreift, wenn man Liebe als die große Triebkraft die das All und alle Gestirne in Bewegung hält, begreift, wie Dante Alighieri, so kommt darin dem originären Bezug von Mann und Frau eine herausragende Bedeutung zu. Auch dies zeigt sich in sprechenden Analogien:

Da der Liebe diese ausgezeichnete Bedeutung zukommt, ist ihre Verletzung, Inflationierung in Promiskuität und Vermarktung, aber auch die Gewalt, die ihr ebenso Sexismus wie eine kalte Emanzipatorik tun wollen, ein Sakrileg gegenüber der menschlichen Würde selbst eine besonders tiefgehende Verletzung dieser Würde.

In der Liebe zeigt sich eine Zweiheit, die Zugehörigkeit nämlich des Einen zum Anderen, des Du zum Ich und des Ich zum Du. Die griechische Sprache kannte den Dualis, eine eigene grammatische Form, die zwischen Singular und Plural diese Zweiheit bezeichnet.

Erst die Liebe ermöglicht es dem Menschen, in Gemeinschaften und Gesellschaften einzutreten, die nicht primär dem Eigennutz dienen. Natürlich muss die Liebe, wenn sie in diesem Sinne sozial sein soll, in kleinere Münze ausgegeben werden. Dann zeigt sich, dass der Mensch unaufgebbar und Kraft seiner Persönlichkeit ein Rechtssubjekt ist. Ihm kommen qua

²⁷ Dazu mit umfassenden Belegen: Hannah-Barbara Gerl-Falkovitz: Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender. Kevelaer 2009.

seines menschlichen Personseins Rechte des Schutzes auf Leib, Leben und Eigentum zu. Dies ist in der Habeas Corpus-Akte kodifiziert worden. Dass sie eine männliche und eine weibliche Manifestation braucht, scheint durchaus überzeugend.

Der Mensch ist also „inkarniertes“ Bild Gottes, das in der Teilhabe an Jesus Christus auch Teilhabe an der königlichen Würde hat. Er ist qua Naturrecht Rechtsperson mit einem character indelebilis und einer unverlierbaren Würde, die kraft dieser Personalität befähigt und ermächtigt ist, zu ihrer eigenen Selbsterhaltung und –steigerung beizutragen. Qua Vernunft ist er ‚Ich‘, transzendenzfähiger Geist in individuo – in seiner Leibnatur, dadurch ein Wesen der Aktivität und Passivität, der höchsten Würde und der Endlichkeit.

Abschließend:

Es ist bewegend, wie Platon in seinen Dialogen die Gesprächspartner schweigen lässt, wenn es um den Menschen geht. Zu wenig wissen wir von ihm. Gerade dies aber gehört zur Sokratischen Weisheit des „Gnothi seauto“, dass das eigene menschliche Wesen dem Menschen nicht verfügbar ist. Ähnlich verfasst dies auch Heideggers Sorge-Struktur. Denn die Sorge ist ein Sich-vorwegsein im Entwurfscharakter, sie ist aber niemals einholbar.

Diese Ökologie des Menschen weist jedwedes ‚Eritis sicut deus‘ und jedwede versuchte Planung des Menschen in die Schranken. Sie sucht menschliches Dasein in seinem in der Welt sein, aus Freiheit und Gebundenheit, allem Denken und Handeln zugrundezulegen. Doch eben darin wird sie diaphan und theophan: Sie gilt es angesichts zahlreicher Bedrohungen der Gegenwart – nicht zuletzt der Schändung menschlicher Würde in einem eskalierenden Terror,- zu vergegenwärtigen!

