
Anthropologische und ideengeschichtliche Anmerkungen zur Menschenwürde

von Josef Schuster

Im Kontext der bioethischen Debatten der letzten drei Dekaden um die ethische und rechtliche Bewertung der verbrauchenden Forschung mit embryonalen menschlichen Stammzellen, der moralischen und rechtlichen Zulässigkeit der Präimplantationsdiagnostik, des Schutzes des menschlichen Lebens an seinem Anfang und Ende generell nimmt der Begriff der Menschenwürde eine zentrale Stellung ein. Die Teilnehmer an den Diskussionen der letzten Jahrzehnte haben allerdings kein einheitliches Verständnis dessen, was mit dem Ausdruck Menschenwürde gemeint ist und welche Bedeutung ihm in der philosophischen, theologischen und rechtspolitischen Argumentation zukommt.¹ Für die einen ist die Menschenwürde das notwendige, wenngleich nicht in jeder Hinsicht hinreichende Prinzip ethischer und rechtlicher Art, um derartige Probleme zu behandeln, und in diesem Sinne steht es auch für das moralische Fundament des Rechtsstaates, wie es etwa Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland oder die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte² zum Ausdruck bringen; für andere ist Menschenwürde ein unbestimmter Rechtsbegriff oder ein empirischer Begriff, der skalarisch ein Mehr

¹ Vgl. hierzu u. a. Christoph Horn, „Die verletzbare und die unverletzbar Würde des Menschen – eine Klärung“, in: *Information Philosophie* (2011) 3, S. 30–41; Markus Roothaar, *Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts. Eine rechtsphilosophische Rekonstruktion*, Tübingen 2015, 1. Exkurs: Menschenwürde als Erniedrigungsverbot: eine Kritik, ebenda, S. 241–250.

² „Da die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, [...] verkündet die Generalversammlung [...]“

oder Weniger an Würde je nach Entwicklungsstand und Ausbildung geistiger Fähigkeiten zur freien und verantworteten Selbstbestimmung anzeigt. Im eigentlichen Sinne könne nur solchen die volle Menschenwürde zuerkannt werden, die aktuelle Fähigkeiten zur Selbstachtung³, zu einem reflexiven Selbstverhältnis⁴ und zur autonomen Entscheidung besäßen. Embryonen, Föten, Kleinkindern, Dementen oder Menschen im Wachkoma könne allenfalls in einem analogen Sinne Menschenwürde zugesprochen werden. Wieder andere halten den Begriff für gänzlich entbehrlich⁵, weil er entweder besser durch präzisere Begriffe ersetzbar sei oder eher einer Beschwörungsformel ohne bestimmten Inhalt gleiche. Zur (erneuten) Vergewisserung über Intension und Extension des Begriffs Menschenwürde mag es hilfreich sein, sich seines anthropologischen Fundamentes und seiner ideengeschichtlichen Herkunft zu vergewissern.

Anthropologische Aspekte

Theologische Anthropologie: Gottebenbildlichkeit

Theologisch gründet die Würde des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit.⁶ Was also philosophisch Menschenwürde heißt, findet theologisch seine sachliche Entsprechung in der Gottebenbildlichkeit.⁷ Alt-

³ So u. a. Arnd Pollmann, „Würde nach Maß“, in: DZPh 53 (2005), S. 611–619.

⁴ So u. a. Peter Singer, *Praktische Philosophie*, Stuttgart 1994, bes. S. 177ff.

⁵ So u. a. Ruth Macklin, „Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy“, in: BMJ 327 (2003), S. 1119f.

⁶ Vgl. die Beiträge exegetischer, historischer und systematischer Art: Menschenwürde, in: JBTh 15 (2000); vgl. aus systematischer Perspektive: Michael Welker, „Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit“, ebenda S. 247–262; ferner: Eilert Herms (Hrsg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, Gütersloh 2001; bes. Reiner Anselm, *Rechtfertigung und Menschenwürde*, ebenda, S. 471–481.

⁷ Vgl. u. a. Walter Groß, „Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes?“

testamentlich (Gen 1,27ff.) dürfte mit Gottebenbildlichkeit gemeint sein, dass der Mensch Repräsentant Gottes in der Schöpfung ist. Als solcher ist er Gott gegenüber verantwortlich und der menschliche Herrschaftsbereich umfasst die nicht-menschliche Lebenswirklichkeit und dort an herausragender Stelle die Tiere. Der Herrschaftsauftrag, der mit dieser Repräsentanz verbunden ist, ist im Sinne der Aufrechterhaltung der Ordnung des Schöpfers zu verstehen. Während im Hebräischen ein eher funktionales Verständnis der Repräsentation Gottes durch den Menschen im Kontext des Herrschaftsauftrags vorliegt, verlegt die griechische Übersetzung der Septuaginta (= LXX) den Akzent vom Funktionalen hin zum Ontologischen: εἰκὼν ist eindeutig als eine Seinsaussage über den Menschen zu verstehen. Damit wird die funktionale Sicht, die vor allem im Herrschaftsauftrag begründet ist, nicht einfach negiert, aber der Akzent wird hin zu einer Wesensbestimmung verschoben.

Zur systematischen Verdeutlichung mag folgender Gedankengang dienen, den Bruno Schüller im Anschluss an Karl Rahner zur Frage vorlegt⁸: Nach christlichem Schöpfungsglauben hat der Mensch nichts, was er nicht zuvor empfangen hätte. Ist er mit einer unverletzlichen Würde ausgestattet, dann ist sie Gabe seines Schöpfers. Es ist Liebe, die nach schöpfungstheologischem Verständnis Gott bewegt, den Menschen zu erschaffen und im Dasein zu erhalten. Aus dem Geschaffensein des Menschen durch Gott ergibt sich: Der Mensch muss selbst gut an sich sein, denn ihm kommt Würde und Wert an sich zu. Im Unterschied zu menschlicher Liebe ist Gottes Liebe schöpferisch in der Weise, dass sie aus dem Nichts ins Dasein ruft. Korrelieren die Ausdrücke „Liebe“ und „Gut“, dann gilt im Sinne des ausgeführten Ursprungsverhältnisses: Der

Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut“, in: Jahrbuch für biblische Theologie 15 (2001), S. 11–38.

⁸ Vgl. Bruno Schüller, „Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes. Überlegungen zu einer alten Kontroverse“, jetzt in: ders., Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982, S. 28–53.

Mensch ist gut, weil er von Gott geliebt ist. Mit anderen Worten: Die Würde der menschlichen Person gründet in der Liebe Gottes zum Menschen.

Aus diesen schöpfungstheologischen Zusammenhängen leiten einige ab, dass die dem Menschen eigene Würde nur aufgrund ihrer transzendenten Herkünftigkeit von Gott her erkannt werden könne. Wäre das der Fall, dann existierte sie „extra nos in Deo vel in Christo“. Nach dieser Auffassung scheint für Menschen, die dieses Glaubenwissen nicht haben, der Mensch ein würdeloses Wesen zu sein.

Diese Position lässt sich aber schwerlich mit dem biblischen Schöpfungsglauben vereinbaren. Die Würde des Menschen ist gerade als von Gott empfangene doch wirklich seine eigene Würde. Denn in Gottes Schöpfermacht liegt die Möglichkeit, „durch sich selbst und durch den eigenen Akt als solchen etwas zu konstituieren, was in einem damit, dass es radikal abhängig (weil total konstituiert) ist, auch eine wirkliche Selbstständigkeit, Eigenwirklichkeit und Wahrheit gewinnt (weil eben von dem einen, einmaligen Gott konstituiert), und zwar auch eben dem es konstituierenden Gott gegenüber. Gott allein kann das noch vor ihm selbst Gültige machen. Darin liegt ja schon das Mysterium der aktiven Schöpfung, die nur Gott zukommen kann.“⁹

Wenn es aber schöpfungstheologisch korrekt ist zu sagen, die dem Menschen eigene Würde subsistiere in ihm als Mensch, dann kann zumindest prinzipiell die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass sie auch ohne expliziten Rekurs auf den Offenbarungsglauben menschlichem Erkennen zugänglich ist. Wenn auch ein Verhältnis von Grund und Begründeten besteht, so heißt das nicht, das Begründete könne nicht vorgängig aufgrund seines Eigenstandes zu seinem Grund erkannt werden. Es liegt nämlich ein synthetisches und kein analytisches Begründungsverhältnis vor.

⁹ Karl Rahner, „Chalkedon – Ende oder Anfang?“, in: Chalkedon III, hrsg. v. Alois Grillmeier/Heinrich Bacht, Würzburg 1954, S. 3–49, hier: S. 15.

Falsch wäre es daher nach diesen Überlegungen – wie häufig geschieht –, für die Begründung der Menschenwürde exklusiv auf theologischen Gründen zu bestehen.¹⁰ Damit erweist sich auch die Theologie einen Bärendienst: In dem verständlichen Bestreben, die unentbehrliche Relevanz des Glaubens in diesen Fragen zu demonstrieren, beansprucht man argumentative Exklusivrechte, die dann von anderen, die den christlichen Glauben nicht teilen, als religiöse Sondermeinung abgetan werden. Allerdings ist es richtig: Christlicher Glaube lässt es nicht zu, dass dem Menschen erst nachträglich von Menschen und ihren Institutionen die Menschenwürde zuerkannt wird. Sie ist vielmehr vorgängig zu jeder Setzung anzuerkennen, wenn auch von Gott, dem Schöpfer, seinem Bild und Gleichnis gewährt. Diese vorwiegend auf Gen 1 basierende theologische Argumentation wird im Neuen Testament durch den christologischen Hinweis, in Jesus Christus sei der Menschen bedingungslos angenommen, ergänzt.¹¹

¹⁰ Diese Auffassung vertritt u. a. auch Reiner Anselm, „Die Würde des gerechtfertigten Menschen. Zur Hermeneutik des Menschenwürdearguments aus der Perspektive der evangelischen Ethik“, in: ZEE 43 (1999), S. 123–136, hier: S. 125: „[...] theologische Ethik kann und darf für sich nicht in Anspruch nehmen, die Menschenwürde exklusiv zu begründen – das würde sowohl der Verwendung wie auch dem Anspruch des Menschenwürdegedankens widersprechen.“ Der Feststellung von Josef Isensee, „Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts“, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde, Stuttgart 1987, S. 138–174, hier: S. 165. „Die dignitas humana hat keine andere Begründung als den christlichen Glauben“ ist auch von katholischer Seite widersprochen worden; vgl. u. a. Eberhard Schockenhoff, Die „Achtung der Menschwürde in der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation“, in: Handbuch der katholischen Soziallehre, hrsg. v. Anton Rauscher u. a., Berlin 2008, S. 61–76, hier: S. 61.

¹¹ Reiner Anselm, „Die Würde des gerechtfertigten Menschen. Zur Hermeneutik des Menschenwürdearguments aus der Perspektive der evangelischen Ethik“, in: ZEE 43 (1999), S. 123–136, hier: S. 125ff.

Philosophische Anthropologie: Mensch und Person¹²

Der Ausdruck „Menschenwürde“ hat sich im allgemeinen Sprachgebrauch etabliert und in Verfassungstexte wie Menschenrechtserklärungen Eingang gefunden. Doch in der neueren Diskussion darüber, wer mit „Mensch“ gemeint sei, dem Würde zukomme – ob dies etwa auch für Embryonen, Kleinkinder oder Menschen mit Demenz oder im Wachkoma gelte –, wird immer häufiger bestritten, dass der Begriff Menschenwürde tatsächlich in seiner Extension alle umfasse, die zur Gattung *homo sapiens* gehören. Mit anderen Worten: Nach dieser Auffassung gibt es Menschen, die keine Personen sind. Der umgekehrte Fall, dass es zum Beispiel nach Peter Singer unter anderem Personen gibt, die keine Menschen sind¹³, sei an dieser Stelle nicht weiter verfolgt.

Die Begründung für diese Auffassung klingt zunächst plausibel: Aus der bloßen Tatsache, dass jemand zur biologischen Gattung Mensch gehöre, folge noch keine moralische Norm. Wer so vorgehe, setze sich dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses aus.¹⁴ Nur wer in der Lage sei, bei der Spezies Eigenschaften und Fähigkeiten anzugeben, die besonders schutzwürdig seien, könne den genannten Fehlschluss vermeiden. Für Merkel gehört zu diesen Eigenschaften die subjektive Erlebnisfähigkeit. Diese begründe ein Schutzrecht, das nicht verletzt werden dürfe. Dem steht die Position von Robert Spaemann¹⁵ und anderen entgegen, nach denen die biologische Zugehö-

¹² Vgl. zum Folgenden vor allem: Friedo Ricken, „Mensch‘ und ‚Person‘“, in: Konrad Hilpert/Dietmar Mieth (Hrsg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg i. Br. 2006, S. 66–86.

¹³ Peter Singer, Praktische Ethik, Stuttgart 21994, S. 147–176.

¹⁴ Statt zahlreicher Belege hier nur stellvertretend: Reinhard Merkel, „Contra Speziesargument: Zum normativen Status des Embryos und zum Schutz der Ethik gegen ihre biologistische Degradierung“, in: Gregor Damschen/Dieter Schönecker (Hrsg.), Der moralische Status menschlicher Embryonen, Berlin/New York 2003, S. 35–58.

¹⁵ Robert Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen

rigkeit zur Gattung Mensch das Kriterium ist, das die Klasse derer angibt, denen „Würde“ zukommt. Mit anderen Worten die Ausdrücke „Mensch“ und „Person“ sind ihrer Extension nach identisch. Zur Begründung verweist Ricken unter anderem auf die Unterscheidung Kants, der in der *Metaphysik der Sitten* den Menschen unter zweifacher Rücksicht betrachtet: der „Mensch im System der Natur“ und der Mensch „als Person“.¹⁶ Dieser doppelten Hinsicht entsprechen die Ausdrücke „homo phaenomenon“, das heißt des Menschen als eines Naturwesens, und „homo noumenon“, das heißt im Sinne des Menschen als Person und damit der Person (Menschheit) als eines normativen Begriffs. „Jedes Individuum der Spezies ist unter dieser zweifachen Rücksicht zu sehen: die Idee der Menschheit bestimmt die Forderungen, wie jedes Mitglieder der biologischen Spezies vom Augenblick seiner Erzeugung an zu behandeln ist.“¹⁷ Der Grund dafür liegt in der Moralfähigkeit, die nur Mitglieder der Gattung *homo sapiens*¹⁸ besitzen.

Gestufte Menschenwürde?

Dieses Verständnis der Menschenwürde lässt keine Abstufungen zu: Es gibt kein Mehr oder Weniger, sondern nur ein Entweder-Oder.¹⁹ Wer das Gegenteil behauptet, der setzt Würde mit Würdigkeit im Sinne von Verdienst gleich. Gründet man das Recht auf Leben, ja

„etwas“ und „jemand“, Stuttgart 1996, hier: S. 264; vgl. vor allem Friedo Ricken, a. a. O.

¹⁶ Friedo Ricken, a. a. O., S. 84 mit Hinweis auf Kant, MS VI 434 (zit. nach der Akademieausgabe).

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Die Engel haben nach theologischer Lehre auch diese Fähigkeit. Doch sie werden in unserem Kontext nicht weiter berücksichtigt.

¹⁹ Eine Neuinterpretation des Art. 1 Abs. 1. durch Matthias Herdegen, Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1. GG, in: Theodor Maunz/Günter Düring, Grundgesetz. Kommentar, Lfg. 44, München 2005, im Sinne einer Abwägbarkeit von Würde mit anderen Grundrechten ist auf entschiedene Ablehnung gestoßen. So u. a. bei Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Bleibt die Menschen-

überhaupt alle Menschenrechte, auf die Menschenwürde, dann kann es keinen eingeschränkten beziehungsweise stufenweisen Schutz dieses Lebens geben.²⁰

Die Rede, dass dem Menschen seine Würde von Natur her zukomme, darf nicht naturalistisch verstanden werden. Damit soll vielmehr verdeutlicht werden, dass die Würde dem Menschen nicht arbiträr zugeschrieben wird, sondern ihm als Menschen eigen ist. Insofern ist sie stets Gegenstand der Anerkennung und nicht der Zuerkennung.

Eine alternative Position hierzu setzt Würde mit empirisch feststellbaren Eigenschaften gleich. Als solche werden in der Literatur unter anderem genannt: Selbstbewusstsein, Fähigkeit zur Selbstachtung, Selbstbestimmungsfähigkeit, Bewusstsein von der eigenen Identität, Leidensfähigkeit, die Fähigkeit, Interessen und Wünsche zu haben.²¹

Nur zu Letzterem: Faktische Wünsche und Interessen können für sich genommen keine Norm begründen, das wäre ein faktizistischer Fehlschluss, vielmehr bedürfen sie selber der Normierung, denn es gibt Interessen und Wünsche, die moralisch nicht zu rechtfertigen sind. Deshalb gilt auch, dass eigene Wünsche und Interessen niemanden berechtigen, in die Rechte anderer einzugreifen, auch dann nicht, wenn der andere von seinen Rechten keinen Gebrauch machen will oder kann.

Soll dem normativen Begriff der Menschenwürde etwas entsprechen, kann dies kein deskriptiver Begriff sein, es kann nur der normative Begriff der Moralfähigkeit sein. Relevant ist einzig und allein,

würde unantastbar?“; in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 10 (2004), S. 1216–1227.

²⁰ Vgl. hierzu auch u. a. Eberhard Schockenhoff, *Abgestufter Lebensschutz* (Reihe: Kirche und Gesellschaft 304), Köln 2003.

²¹ Ein Überblick über die verschiedenen Verständnisse dieser Art findet sich bei Hans-Jörg Sandkühler, *Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen*, Freiburg/München 2014, S. 28–47.

dass es sich um ein Wesen handelt, das essentiell durch seine Moralfähigkeit bestimmt ist. Die Würde des Menschen gründet auf dem, was er als Mensch soll und sein soll.

Moralfähigkeit zählt zur Klasse der Dispositionsbegriffe. Bei ihnen handelt es sich nicht um empirische Begriffe, sondern um theoretische, die sich auf Inhalte richten, die nicht unmittelbar Gegenstand empirischer Beobachtung sind. Wohl aber können sie Voraussetzungen bieten, unter denen sich empirische Sachverhalte erklären lassen. Wolfgang Wieland präzisiert: „Solche Dispositionen lassen sich daher auch als Potentialitäten ansehen, die ihren Inhaber in den Stand setzen, etwas zu bewirken oder zu erleiden, die aber in keiner konkreten Aktualisierung aufgehen. [...] Als eine dispositionelle Potentialität ist die Moralfähigkeit des Menschen nicht von der Art einer aktuellen Eigenschaft, die sich gleichsam im Wartestand befindet. Überdies ist sie für den Menschen keine akzidentelle Bestimmung, sondern ein essentielles Wesensmerkmal, das ihm eigen ist, solange er existiert, und zwar auch dann, wenn er, aus welchen Gründen auch immer, daran gehindert ist, den Anspruch der Moral wahrzunehmen und ihm sein Handeln zu unterstellen. Wie alle für den Menschen essentiellen normativen Bestimmungen ist auch die Moralfähigkeit nicht graduierbar.“²²

Mit dem bisher Gesagten ist noch nicht die Frage beantwortet, ob bereits dem Embryo Menschenwürde und damit auch die Moralfähigkeit zuzuschreiben wäre. Wenn sowohl Würde wie Moralfähigkeit keine empirischen Begriffe sind, dann lassen sich auch keine empirischen Stadien benennen, ab denen man von Würde und Moralfähigkeit sprechen kann, außer dem Beginn menschlichen Lebens mit der Zygote. Hier geht es gerade nicht um Entscheidungen, sondern um Einsicht. Ist Menschenwürde unverfügbar, „bleibt nur die Konsequenz, sie dem Menschen auf Grund der für ihn essentiellen Moral-

²² Wolfgang Wieland, „Pro Potentialitätsargument: Moralfähigkeit als Grundlage von Würde und Lebensschutz“, in: Gregor Damschen/Dieter Schönecker (Hrsg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Berlin u. a. 2002, S. 149–168, hier: S. 163.

fähigkeit von Anfang seines natürlichen, auch die embryonale Phase einschließenden individuellen Lebens an nicht als eine momentane, sondern als eine persistierende Disposition zuzuerkennen“.²³

Wenn stipulative beziehungsweise konventionelle Definitionen über Menschenwürde und Menschenrechte entscheiden, dann lohnt sich in der Tat der ganze Streit um die Frage nach dem ontologischen und moralischen Status des Embryos nicht, dann wird aber auch die Rede von Menschenrechten ihres eigentlichen Sinnes beraubt. Deshalb folgt: Wer zur Gattung Mensch gehört, dem kommt Würde und damit auch Lebensrecht wie Lebensschutz zu.

Das Speziesargument ist in diesem Zusammenhang insofern von Bedeutung, weil es Angehörige dieser Spezies *homo sapiens* sind, denen die Disposition der Moralfähigkeit eigen ist. Nun gehört auch der menschliche Embryo von seinem Anfang her zu dieser Spezies. „Bei der Verknüpfung der Moralfähigkeit und der Würde des Menschen mit seiner Spezies ist es allein deren indikatorischer Charakter, der einen Fehler vermeiden lässt, eine normative Bestimmung durch den Rekurs auf ein bloßes Faktum zu legitimieren.“²⁴ Auf diese Weise geht der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses fehl.

Ideengeschichte²⁵

Der Begriff der Menschenwürde im heutigen pluralen Bedeutungsspektrum hat vor allem zwei Quellen: eine religiöse und eine philosophische. Die religiöse Quelle liefert die Aussage des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts von Gen 1,26f. „Dann sprach Gott: Lasst

²³ Ebenda, S. 164.

²⁴ Ebenda, S. 165.

²⁵ Vgl., u. a. Viktor Pöschl, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, Heidelberg 1989; Maximilian Forschner, „Immanente Transzendenz. Die Stoa und Cicero über die Würde des Menschen“, in: Jakub Sirovátka (Hrsg.), *Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Beziehung*, Hamburg 2012, S. 23–48; Hans-Jörg Sandkühler, a. a. O., S. 53–142.

uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“ Für die Theologie der Kirchenväter, für die des Mittelalters wie der Neuzeit und Moderne ist Gen 1,26f. die Referenz für die theologische Rede von der Gottebenbildlichkeit wie der Menschenwürde. Die philosophische Quelle geht auf die Stoa und das römische Verständnis zurück, das ebenfalls zwei unterschiedliche Bedeutungen des Ausdrucks „dignitas“ aufweist, wie im Folgenden zu zeigen ist.

Stoa und Cicero

Im antiken Rom ist „dignitas“ ein Begriff, der vor allem im Kontext des Politischen lokalisiert ist. Es geht um Rang, Stand, Ehre, Geltung und sozialem Status. Julius Caesar zum Beispiel führt einen Bürgerkrieg gegen Rom (49 v. Chr.) um seiner „dignitas“ willen, das heißt er kämpft um seine Ehre, sein Ansehen, seine Reputation.

In der griechischen Sprache gibt es nach Viktor Pöschl kein Äquivalent zur römisch/lateinischen „dignitas“. Ausdrücke wie τιμή und ἄξιος kommen der Bedeutung von *dignitas* am nächsten. Die Vulgata übersetzt mit *dignitas*, *gloria* und *honor* die griechischen Wörter δόξα und τιμή der Septuaginta²⁶. Sandkühler zitiert das „Ausführliche [...] lateinisch-deutsche [...] Handwörterbuch“²⁷: *dignatio*, *onis*, f. (*dignor*) I) aktiv, die Würdigung, Anerkennung des Wertes (Verdienstes) einer Person, die Auszeichnung, Achtung, Gnade, die man jemandem zollt [...]. II) passiv, die durch Verdienst erregte hohe Meinung, persönliche Achtung, – Hochachtung, Ehre, Gnade, Gunst, die man bei od. von anderen genießt, der Rang, die Stellung, die man einnimmt.“

²⁶ So z. B. Spr 14,28; 20,29; Jes 10,16; 11,10; 14,18; Ps 8,6.

²⁷ Hrsg. Karl Ernst Georges, Hannover ⁸1913 (Nachdruck Darmstadt 1998), Bd. 1, Sp. 2156.

Cicero (106–43 v. Chr.) knüpft zwar an die altrömische Bedeutung der *dignitas* an und verwendet diesen Ausdruck auch weiterhin in diesem Sinne in seinen Schriften, doch rezipiert er zugleich stoisches Erbe, gemäß dem dieser Begriff eine Wesensaussage über den Menschen macht, der sich als vernunftbegabtes Lebewesen von allen anderen Lebewesen unterscheidet: Die Vernunft verleiht dem Mensch die Fähigkeit, sich frei und verantwortlich entscheiden zu können und entsprechend moralisch zu handeln. Nach stoischer Auffassung stellt die Vernunft eine Art göttlicher Repräsentanz im Menschen dar, insofern der Mensch durch sie an der göttlichen Allvernunft partizipiert. Maximilian Forschner spricht in diesem Kontext von „immanenter Transzendenz“, das heißt die Rede von Würde ist nicht an eine Zweiweltenlehre (mundus sensibilis und mundus intelligibilis) gebunden. Der Mensch besitzt die Fähigkeit, „sich als endliches und bedürftiges, selbstbezogenes Wesen zu übersteigen, alles auf die Vernunftqualität des Denkens und Handelns zu setzen, all sein Streben vernünftig zu gestalten und sich selbst als endlichen, vergänglichen Teil eines einzigen strukturreichen vernünftigen Ganzen zu bejahen.“²⁸

In seiner Schrift *De officiis* stellt Cicero auf der einen Seite die besondere Stellung des Menschen gegenüber den Tieren heraus und versteht zugleich die Würde als egalitäres Prinzip aller Menschen, insofern jedem Menschen diese qua seines Menschseins eignet.²⁹ „[...] es gehört zu jeder Untersuchung des pflichtgemäßen Handelns, immer vor Augen zu haben, wie sehr die Natur des Menschen das Vieh und die übrigen Tiere übertrifft; jene empfinden nichts als Vergnügen, und auf dieses stürzen sie sich mit aller Kraft, der Geist des Menschen aber wächst durchs Lernen und Denken, er erforscht immer irgendetwas, handelt oder läßt sich durch die Freude am Sehen und Hören leiten [...] Es sollen [...] Unterhalt und Pflege des Körpers auf Gesundheit und Kraft, nicht auf das Vergnügen bezogen

²⁸ Maximilian Forschner, a. a. O., S. 23.

²⁹ Vgl. auch Wolfgang Huber, Art. „Menschenrechte/Menschenwürde“, in: RGG 22, S. 577–602, hier: S. 578f.

werden; ferner: wenn wir bedenken wollen, eine wie überlegene Stellung und Würde (*excellencia et dignitas*) in [unserem] Wesen liegt, dann werden wir einsehen, wie schändlich es ist, in Genußsucht sich treiben zu lassen und verzärtelt und weichlich, und wie ehrenhaft andererseits, sparsam, enthaltsam, streng und nüchtern zu sein.³⁰ Würde zeichnet also nicht nur den Menschen gegenüber den Tieren aus, sie enthält zugleich einen Anspruch an den Menschen, sich ihr entsprechend zu verhalten.

Auf der anderen Seite ist aber dann die Würde doch nicht bei allen Menschen dieselbe, denn es gibt auch eine „ungerechte Gleichheit“, die dadurch entstehe, dass „keinerlei Abstufungen an Würde“ anerkannt werde.³¹ Bei Cicero scheinen die beiden Bedeutungen von *dignitas*, von Würdigkeit im Sinne von Verdienst, Ehre und Prestige und Würde im Sinne dessen, was aufgrund von Vernunft und Verantwortlichkeit nur dem Menschen im Unterschied zu allen anderen Lebewesen eignet, zu oszillieren. Freilich bleibt das erstgenannte Verständnis das vorherrschende.

Christentum: Väterzeit und Mittelalter

Nach Cicero gründet die besondere Stellung des Menschen unter anderem in der Zeugung der Geistseele durch Gott³². Der Mensch besitzt dadurch eine „Sohnesverwandtschaft“ mit seinem Erschaffer. An diese Auffassung knüpft das frühe christliche Verständnis von der Gottebenbildlichkeit des Menschen an. „Sohnesverwandtschaft“ und „Gotteskindschaft“ des Menschen werden als Wesensmerkmale

³⁰ Cicero, *Deo officiis* I 105f., zit. nach Cicero, *De officiis*. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1987, S. 93–95.

³¹ Cicero, *De re publica* I, 43: „[...] cum habent nullos gradus dignitatis.“

³² Cicero, *De legibus* 1,24: „[...] Und während die Menschen anderes, woraus sie bestünden und was gebrechlich und hinfällig wäre, aus sterblicher Art genommen hätten, sei die Seele von Gott eingepflanzt worden. Aus diesem Grund kann wahrhaftig von Verwandtschaft zwischen uns und den Himmlischen oder unserer Herkunft oder Abstammung von ihnen gesprochen werden.“

verstanden. Jedem Mensch eignet dadurch Würde, die nicht an die politische und soziale Stellung gebunden ist. Pöschl nennt als frühesten christlichen Beleg Theophilus von Antiochien († um 183 n. Chr.): „Was aber die Erschaffung des Menschen betrifft, so übersteigt sie ihre Schilderung seitens der Menschen, wengleich die Hl. Schrift eine kurze Erzählung derselben darbietet. Denn erstens zeigt Gott dadurch, daß er sagt: ‚Laßt uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis!‘ die Würde des Menschen. Denn nachdem Gott durch sein Wort alles erschaffen hatte, erachtete er alles als geringfügig, nur die Schöpfung des Menschen aber als ein ewiges, seiner Hände würdiges Werk. Ferner sieht man Gott hierbei gleichsam Beihilfe fordern, indem er sagt: ‚Laßt uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnisse!‘ Zu niemandem andern aber sagt er dies, als zu seinem Worte und zu seiner Weisheit. Nachdem er ihn nun geschaffen und gesegnet hatte, auf daß er wachse und die Erde erfülle, ordnete er ihm alle Wesen als unterwürfig und dienstbar unter und wies ihn an, sich seine Nahrung vom Anfang an von den Früchten der Erde, den Samen und Kräutern und Baumfrüchten zu nehmen; zugleich sollten auch die Tiere nach Gottes [...] Anordnung wie der Mensch von allen den Samen der Erde sich nähren.“³³ Dieser beeindruckende Text mag stellvertretend stehen für die Synthese der theologischen Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der philosophischen Tradition, die in diesem Kontext von der Würde des Menschen spricht. Diese Auffassung findet ihre Rezeption und Weiterführung in der Theologie des Mittelalters. Einen Beleg hierfür bietet unter anderem der Prolog zur Prima Secundae der Summa theologiae des Thomas von Aquin. Die Vokabel *dignitas* kommt in ihm zwar nicht explizit vor, doch der Sache nach wird ausgedrückt, was mit *dignitas* gemeint ist: „Weil nun Damascenus sagt [...], deshalb sei vom Menschen gesagt, er wäre nach dem Bilde Gottes gemacht, weil er Vernunft und freien Willen und Herrschaft über sich selbst

³³ Ad Autolycum 2,18. Zit. nach: Bibliothek der Kirchenväter, online zugänglich unter: <http://www.unifr.ch/bkv/buch49.htm> (10.12.2015).

besäße, so bleibt uns jetzt übrig, nachdem wir über Gott gehandelt als das Exemplar und Modell, und das, was gemäß seinem Willen von Gott ausgeht, daß wir über sein Ebenbild, den Menschen, handeln gemäß dem, daß auch der Mensch das Prinzip seiner Tätigkeit ist, insofern er freien Willen hat und Herrschaft über sich selbst.³⁴

In der Regel konzentrieren sich die Kommentatoren im Kontext der Frage nach dem Verständnis von Menschenwürde bei Thomas von Aquin auf den Artikel 2 der Quaestio 64 der *Secunda Secundae* der *Summa theologiae*, in dem Thomas die Frage nach der Würde des Sünders (Verbrechers) stellt. Wer sündigt, der tritt in gewisser Weise von der Ordnung der Vernunft zurück und fällt damit von der ihm von Gott geschenkten Würde ab (*ideo decidit a dignitate humana*), „sofern der Mensch von Natur frei und seiner selbst wegen da ist, und stürzt irgendwie ab (*incidit quodammodo*) in tierische Abhängigkeit, insofern nun über ihn bestimmt wird nach Maßgabe des Nutzens für die anderen [...]“³⁵ In diesem Zusammenhang schließt Thomas mit der Erörterung der Frage an, ob man den Sünder (Verbrecher) töten dürfe. Einen Menschen darf man nicht töten, weil und insofern er Würde besitzt. Der Mensch aber, der in seiner Sünde verharrt, darf in Entsprechung zum Nutzen oder Schaden für die politische Gemeinschaft wie ein Tier behandelt werden, das heißt in Dienst genommen oder getötet werden, zumal der notorische Sünder (Verbrecher) noch schlimmer als ein Tier ist (mit Berufung auf Aristoteles).³⁶ Manche Ausleger

³⁴ Übers. nach Bibliothek der Kirchenväter (online: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel121.htm>; 15.12.2015) mit geringfügiger Änderung. Original: „Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrium liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.“

³⁵ S.Th. II-II 64, 2 ad 3. Übers. nach DThA Bd. 18 (1953), S. 157.

³⁶ S.Th. II-II 64, 2 ad 3: „Ad tertium dicendum quod homo peccando ab

dieser Stelle ziehen den Schluss, es sei für Thomas von Aquin eine ausgemachte Sache, dass der Sünder (Verbrecher) die Menschenwürde verliere.³⁷ Zieht man aber den Artikel 6 der Quaestio 64 mit zu Rate, ergibt sich ein differenzierteres Bild. Thomas unterscheidet bei der Frage nach dem Tötungsverbot: Betrachtet man den Menschen für sich, dann kann es nicht erlaubt sein, jemanden zu töten. „Denn in jedem Menschen, auch im Sünder, müssen wir die Natur, die Gott gemacht hat und welche durch die Tötung zerstört wird, lieben.“³⁸ Die Tötung des Sünders (Verbrechers) ist aber im Hinblick auf das Gemeinwohl erlaubt, insofern dieses durch die verbrecherische Tat zerstört wird. Weder die öffentliche Gewalt noch Privatpersonen sind also nach diesem Text von der Pflicht enthoben, in jedem Menschen – auch im Sünder (Verbrecher) – die von Gott geschaffene menschliche Natur zu lieben, weil jeder Mensch zum ewigen Heil berufen ist. Es ist also voreilig, allein aufgrund des Textbefundes von S.th. II-II 64, 2 ad 3 zu schließen, Thomas sei der Auffassung, der Sünder (Verbrecher) verliere seine Würde.

ordine rationis recedit, et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutum bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis; secundum illud Psalm., homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis; et Prov. XI dicitur, qui stultus est serviet sapienti. Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam, peior enim est malus homo bestia, et plus nocet, ut philosophus dicit, in I Polit. et in VII Ethic.“

³⁷ So u. a. Hans-Jörg Sandkühler, a. a. O., S. 61f.

³⁸ S.Th. II-II 64, 6 c.: DThA Bd.18, S. 170.

Meilenstein: Immanuel Kant

Wohl kein Philosoph hat die Idee der Menschenwürde seit der Aufklärung mehr beeinflusst als Immanuel Kant. Es ist im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich, sein Verständnis von Menschenwürde angemessen darzustellen und entsprechend zu würdigen.

Kant unterscheidet zwischen „Preis“ und „Würde“: „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstatet, das hat eine Würde.“³⁹ An gleicher Stelle erläutert Kant: „[...] das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. eine Würde.“⁴⁰

„Würde“ bezeichnet in diesem Kontext einen Wert, dem der Mensch unbedingt verpflichtet ist, der – weil gegen nichts aufzuwiegen – auch nicht gegen etwas anderes ausgetauscht werden kann. Andere Güter beziehungsweise Werte haben unter Umständen ein *Äquivalent*: dem Theaterbesuch kann ich den Besuch eines Fußballspiels vorziehen, dem Kauf eines Mantels den einer Jacke etc. Aber der Mensch kann nicht sagen: Treue in der Liebe mag gut und schön sein, aber ich ziehe ihr als *Äquivalent* die Abwechslung vor. Mit anderen Worten: für moralisches Verhalten gibt es kein *Äquivalent*. Allerdings kann moralisches Verhalten durchaus etwas kosten, im Falle des Martyriums sogar das eigene Leben. Aber das Leben als Preis zählt eben weniger als die Treue zur eigenen Gewissensüberzeugung.

Kurzes Resümee

Der Mensch unterscheidet sich durch seine Moralfähigkeit von allen anderen Lebewesen. Er allein vermag sich Zwecke zu setzen, er allein kann sie mit anderen abstimmen. Als moralfähiges Wesen ist der

³⁹ GMS IV 434.

⁴⁰ Ebenda, 435.

Mensch Person, das heißt Selbstzweck. Allerdings kann der Mensch seine Freiheit missbrauchen, er kann darin so entarten, wie kein anderes Lebewesen je entarten kann. Er kann eine Bestialität erreichen, derer kein Tier je fähig wäre. Dennoch verliert der Mensch nicht seine Würde, auch wenn er sich selbst entstellt und seiner Würdigkeit verlustig geht. Die Würde ist also unverlierbar, verlierbar aber ist die Möglichkeit, diese Würde darzustellen. Das zu verhindern, ist unter anderem Ziel der Menschenrechte.

Menschenwürde

Diskurse zur Universalität und Unveräußerlichkeit

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth



FREIBURG · BASEL · WIEN