
Unantastbare Menschenwürde als globale Herausforderung

von Sascha Müller

Das Problem: Die Kluft zwischen Theorie und Praxis

Im Folgenden soll eine philosophische Begründung der unantastbaren Menschenwürde stark gemacht werden, die den globalen Anforderungen eines auf idealistisch motivierter Vernunft basierenden Dialogs standhalten soll. Der zugrundeliegende Vernunftbegriff ist dabei freilich selbst Gegenstand der Diskussion und kann nur durch freie Zustimmung Kraft entfalten. An wen richtet sich diese Theorie der Menschenwürde? An Akademiker, an Gläubige, an Zweifler, an Atheisten, an alle Philanthropen und Misanthropen? Um es gleich vorweg zu sagen: Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass letztlich die Praxis über die Unantastbarkeit entscheidet, denn Theorien über die unbedingte Würde des Menschen gibt es genug. Der Mensch vergisst Vernunftargumente schnell, wenn es um konkrete Strategien des Lebens geht. Sollten die führenden politischen wie religiösen Autoritäten seit biblischen Zeiten etwa nichts von dieser Menschenwürde gewusst haben? In jedem Fall entschied die Praxis: Kreuzzüge, Reconquista, Dreißigjähriger Krieg und Kolonialismus geschahen trotz des theoretischen Wissens um die *dignitas hominis* und Theologie. Die abendländische Tradition wimmelt von theistischen Kulturwirten der Diskriminierung. Als weiteres Beispiel lässt sich die Rolle der römisch-katholischen Kirche in Belgien zur Zeit der Kolonialisierung des Kongo anführen. Die massive Verletzung von Menschenwürde und Menschenrechten konnte hier ebenso wenig verhindert werden wie im Protestantismus. Mit dem Namen Henry Morton Stanley (1841–1904) verbindet sich ein grausames Programm im Dienste christlicher Kulturerweiterung. Menschenwürde *ja*, aber *nur* im großen Koordinatensystem der

Machtstrategien. Welche Theorie hatte Papst Pius X. (1903–1914) vom Menschen? Der Erste und Zweite Weltkrieg nahmen trotzdem ihren Lauf. Und ein Blick in die unmittelbare Gegenwart lehrt kaum anderes: „Der Gott des Gemetzels“ – von ihm hören wir noch am Ende des Aufsatzes – schlägt überall zu. Auch das Lesen von tausend Seiten Heiliger Schrift, Kant oder Fichte vermag daran offenbar nichts zu ändern. Die Konfliktherde der Welt brodeln weiter: Gaza, Syrien, religiöser Terrorismus im Vorderen Orient, in Afrika. Und schließlich übertönt die unmittelbare Angst vor Krankheit und Tod den Alltag: Jagdszenen auf Ebola-Infizierte und Seuchen-Helfer ereignen sich trotz aller Theorien.

Das eigentliche Problem der konkreten Umsetzung unantastbarer Menschenwürde ist also ein praktisches. Es fehlt offenbar eine allgemeingültige Praxis, um das Menschsein zu meistern. Die Theorie ist relativ einfach, auch wenn sie einen idealistischen Vernunftbegriff voraussetzt. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) notiert 1801 dazu: „Nichts hat unbedingten Werth, und Bedeutung, als das Leben; alles übrige Denken, Dichten, Wissen hat nur Werth, insofern es auf irgend eine Weise sich auf das Lebendige bezieht, von ihm ausgeht, und in dasselbe zurückzulaufen beabsichtigt“¹. Was aber ist dieses „Leben“? Die Einfachheit der Auskunft mag überraschen: „Leben ist Liebe, und daher ist Leben und Seligkeit an und für sich Eins und eben dasselbe“². *Make Love, not War* – das ist, pointiert gesprochen, die ganze Theorie als Handlungsanweisung komprimiert.

¹ Johann Gottlieb Fichte, „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen [1801]“, in: Ders., Gesamtausgabe, Band I,7, hrsg. von Reinhard Lauth/Hans Gliwitzky, Stuttgart/Bad Cannstatt 1988, S. 194.

² Johann Gottlieb Fichte, „Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre [1806]“, in: Ders., Gesamtausgabe, Band I,9, hrsg. von Reinhard Lauth/Hans Gliwitzky, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, S. 49.

Die Problematik einer theologischen Begründung der Menschenwürde

Die theologische Begründungs-Option muss ihrerseits begründet werden. Das römisch-katholische Tagesgeschäft in politischer wie ökumenischer Perspektive liefert hierzu genug anschauliches Material.

„Ja zu buddhistischen Schützenkönigen in katholischen Schützenbruderschaften Bayerns“, so könnte einmal – durch bischöflichen Beistand befeuert – das einstimmige Votum des entsprechenden katholischen Schützen-Presbyteriums lauten: „Wer nun mal besser zielt und weiter schießt, stehe in der Schöpfungsgnade Gottes und mache das Rennen“ – so eine mögliche amtstheologisch abgesegnete Begründung. Ein „Ja“ zu hinduistischen Professoren auf bayerischen Konkordatslehrstühlen müsste dann aber ebenso möglich sein, wenn der Bewerber sich durch die originellsten Gedanken und die beste Philosophie zum Fach – etwa zum Thema Frieden – profiliert; die Schöpfungsgnade siegt. Beim „Ja“ zu Frauen im römisch-katholischen Ordo sowie dem darin tangierten Anspruch der Erlösungsgnade – sei es als Diakonin, Priesterin oder Bischöfin und Päpstin – freilich dürfte der bischöfliche Segen ins Stocken geraten, um Lehramt und Tradition nicht allzu sehr zu pikieren.

Das „Ja“ schließlich zu Ungetauften (also der überragenden Mehrheit der Erdbevölkerung) als gleichberechtigte Erschaffene und Erlöste vor Gott zu sprechen, wenn es um die Würde der Freiheit in dieser Welt und über sie hinaus geht, würde das amtstheologische Selbstverständnis wohl am meisten in die Bredouille führen, denn das traditionelle Konzept von Mission zielt auf die Taufe.

Das Gelingen einer strikt theologischen Begründung der Menschenwürde als prinzipielle Zusage autonomer, auf ewiges Glück hin orientierten Freiheit ohne „Wenn“ und „Aber“ bleibt angesichts der Kirchengeschichte fraglich.

Spätestens mit dem Augsburger Religionsfrieden am 25. September 1555 erfuhr die christliche Amtstheologie als Garantin universaler Menschenwürde und unbedingt geltender Menschenrechte eine nachhaltige Relativierung. Es bedurfte eben keiner religiösen Offenbarungen, um zu erkennen, dass die Fundamente einer lebenswer-

ten Gesellschaft nicht in Glaubenskämpfen zu finden sind. Die Existenz Gottes war dabei freilich unstrittig. Das bis heute ungelöste Problem der Konfessionen und ihrer Ökumene bestätigt dies. Im Blick auf die Ökumene hat die Praxis die theologische Theorie überholt, also genau umgekehrt wie beim Thema „Menschenwürde“.

Mit überzeugender Stringenz hat Kurt Flasch in seinem jüngsten Bericht „Warum ich kein Christ bin“ die hermeneutische Schiefelage der christlichen Theologie als Theorie herausgearbeitet. Kritisiert werden von ihm keineswegs die gelebten Formen des Christseins in ihrer eine humane Gesellschaft mitgestaltenden Kraft, sondern allein die kirchlichen Amtstheologien, die im Zuge der Aufklärung und Moderne ihre Glaubwürdigkeit als universale Weltanschauung stark eingebüßt haben. Allerdings tat sich der Protestantismus insgesamt leichter, damit umzugehen: „In dieser neuen Obdachlosigkeit entwickelten Christen neue intellektuelle Strategien der Glaubensbegründung wie: Gefühl, Erlebnis, Gestaltwahrnehmung, Entscheidung, Sprung, Abenteuer und Gnade. Alle außer der Gnadentheorie sind Nebenprodukte der nachkantischen Philosophie. Sie klangen fromm und bibelnah, aber sie stammten von Jacobi und Schleiermacher, Kierkegaard, Dilthey, Max Scheler, Heidegger, Wittgenstein, und manchmal auch von Ernst Bloch oder der Gestaltpsychologie“³. Gerade die von Flasch als theologisches Proprium genannte Gnadenlehre gab Anlass zu den größten Querelen, nicht nur zwischen den Konfessionen, sondern auch in den katholischen Lagern; der Gnadenstreit zwischen Jesuiten und Dominikanern im 16. und 17. Jahrhundert gibt beredtes Zeugnis davon. Und auch heute bleibt die Amtstheologie universal gültige Antworten schuldig: Gibt Gott nun allen Christgläubigen die Gnade für das Spenden der Sakramente? Ganz explizit und nicht bloß implizit: Gibt Gott den ungetauften Menschen die Gnade für ein vollgültiges, heiter-erlöstes und erlösendes Wirken in dieser Welt?

³ Kurt Flasch, Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation, München 2013, S. 82.

Die Notwendigkeit einer philosophischen Glaubens-Theorie der Menschenwürde

Die explizite Rede von der Unantastbarkeit der Menschenwürde ist natürlich in ihrer kodifizierten und damit ins politische Bewusstsein gehobenen Form (zum Beispiel im Grundgesetz) viel jünger als der Mensch selbst – sie ist eine Frucht der Aufklärung durch Vernunft – und auch nicht so alt wie die theologische Beschäftigung mit dem ἄνθρωπος. Die klassische christliche Dogmatik fragt nicht primär nach der Menschenwürde, sondern allein danach, wie der durch die Erbsünde entstellte Mensch die Gnade Gottes (wieder)erlangen und in ihr verharren könne, um schließlich, nach einem Leben in Bewährung vor Gott, im Jüngsten Gericht auf die Siegerseite treten zu können. Zum Kerngeschäft der christlichen Amtstheologie – und daran führt so schnell kein Weg vorbei – gehören Sünder wie Ungläubige, die zu heilen amtstheologische Mission sei. Eine Würde der zu Missionierenden war dabei insoweit zugestanden, als sie der Erbauung durch den Glauben diene. Das Zusprechen einer unbedingten Menschenwürde, die prinzipiell in sich das Himmelreich trägt, verhinderte eine bestimmte Interpretation von Gen 3,1–24: Der sogenannte „Sündenfall“ habe den Menschen zum amtstheologisch zu vollendenden Propädeutikum seiner selbst verurteilt. *Make Love, not War* reiche hier nicht aus. Ohne die amtstheologisch vermittelte Gnade des neuen Adam (vgl. Röm 5,12–21) könne die Würde des Menschen nur als defizitär erscheinen; eine volle Autonomie, die aus sich das Wesen dieser Welt explizit transzendiert, scheide aus.

Die Konsequenzen davon liegen auf der Hand: In einer durch Sinnwissenschaften (zum Beispiel Philosophie, Psychologie, Pädagogik, Soziologie etc.) erhellten Welt bleiben zwar immer noch fundamentale ethische Probleme (Vorurteile, Egoismus, Neid, Gewalt) bestehen, ebenso wie die existentielle Grundfrage nach dem Ziel des Lebens. Doch die Rede von einer durch bestimmte Riten notwendig zu heilenden Erbschuld gerät zumindest in den Verdacht, eine psychologisch subtil eingefädelte Figur zur Legitimierung von Abhängigkeitsverhältnissen zu tradieren. Abgesehen davon vermag aber

auch die Philosophie – gerade angesichts der Endlichkeit der Welt – Kenntnis von der Notwendigkeit eines unverlierbaren Glückes, auch Gott genannt, zu erlangen.

Ein Blick in die Kirchengeschichte verrät: Die Thematik autonomer Menschenwürde ist keineswegs eine originär amtstheologische, auch wenn ihre öffentliche Diskussion durch das Auftreten von Fachtheologen und Geistlichen in den modernen Medien möglicherweise Gegenteiliges suggerieren mag. Wohl wurde sie jedoch im Laufe der neuzeitlichen Selbst-Aufklärung der Freiheit („Was darf ich hoffen“?) auch als ein amtstheologisches Lieblingssujet erkoren, um den modernen Diskurs um das globale Wohl der Menschheit mitlenken zu können.

Die Welt rückt auch im 21. Jahrhundert nach Christi Geburt immer näher zusammen und präsentiert sich als „Global Village“ (Marshall McLuhan) mit derzeit rund 7,2 Milliarden Menschen, in dem das in der Liebe mystisch werdende *Ich* im Sinne Johann Gottlieb Fichtes unabdingbarer denn je erscheint.

Ein weiteres Beispiel für diese Bedeutung des *Ich* wäre das Naturrecht, das in seiner traditionellen Form solange gültig bleibt, als Menschen an es glauben. Die Interpretation, auch philosophischer Glaube genannt, konstituiert den Begriff der Natur wie des Rechts. Die Natur, verstanden als Ensemble physikalisch kontextualisierter biologisch-chemischer Reaktionen und Zustände, formuliert keine Ansprüche des Sollens. Die Natur „soll“ nicht, sie „ist“ einfach und zwar „struggle for life“. Von dieser Natur auf eine human-ethische Zielrichtung zu schließen, kann nur als Irrtum bezeichnet werden. Der englische Moralphilosoph G. E. Moore (1873–1958) hatte hier im Anschluss an David Humes (1711–1776) Gesetz den Begriff „naturalistic fallacy“ geprägt: Es wäre eine Fehlleistung, Moral aus der Natur ableiten zu wollen.

Wie dann aber soll sich der Mensch Würde und Moral herleiten? Die hier favorisierte Antwort lautet: Aus seiner Vernunft, die im *Ich* wurzelt⁴. Das *Ich* überwindet die Zerteilung des Stammes mensch-

⁴ Um nochmals Fichtes nachgerade mystisch anmutende Rhetorik zu be-

lichen Erkennens in (vermeintlich) objektive Tatsachen (ἐπιστήμη) einerseits und unverbindliche Meinungen (δόξα) andererseits durch Anerkennung. Anerkannt wird die theoretische wie praktische Erkenntnis zur Einheit fügenden Würde des Menschen, die weder wie Gold gewogen (ἐπιστήμη) noch wie dunkle Schokolade mit dem Geschmacksurteil, sie munde besonders gut (δόξα), versehen werden kann. In dieser philosophischen Glaubens-Theorie der Menschenwürde fallen Begründung und Begründetes in eins: Das *Ich* setzt sich im Akt der Anerkennung.

Sollte auch die Verkündigung der traditionellen christlichen Dogmatik in der Moderne aus den oben genannten Gründen an globaler Überzeugungskraft verloren haben, so läge jetzt die Chance der römisch-katholischen Kirche in ihrer Glaubwürdigkeit als weltumgreifende Willens- und Handlungsgemeinschaft, die rein innerweltlich konzipierten Politstrategien gegenüber autonom bleibt. Die Theorie des Dogmas spielt dabei kaum eine Rolle, zumal die Mehrheit der Christen mit der Kirche eine Lebenswahl, kaum jedoch ein Lehrgebäude angenommen haben dürfte. Es geht um die humane Praxis in Politik wie Gesellschaft. Die vielen Theorien der Begründung von Menschenwürde mögen dabei helfen, diese Praxis möglichst geistvoll und überzeugend zu gestalten. Los Angeles, San Francisco, Sacramento – das sind nicht nur beliebig gewählte Städtenamen, sondern politische Ansagen, zumindest der Vergangenheit. Die römisch-katholische Kirche ist eine wesentlich praktische Institution mit Ewigkeitscharakter – idealerweise durch den Gedanken des Reiches

mühen: „Durch das Ich steht die ungeheure Stufenfolge da von der Flechte bis zum Seraph; in ihm ist das System der ganzen Geisterwelt, und der Mensch erwartet mit Recht, daß das Gesetz, das er sich und ihr giebt, für sie gelten müsse; erwartet mit Recht die einstige allgemeine Anerkennung desselben“ (Johann Gottlieb Fichte, „Ueber die Würde des Menschen, Beym Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen [1794]“, in: Ders., Gesamtausgabe, Band I,2, hrsg. von Reinhard Lauth/Hans Gliwitzky, Stuttgart/Bad Cannstatt 1965, S. 87.)

Gottes geleitet. Die begriffslogische Entfaltung der altkirchlichen Dogmen und ihrer beigeordneten Folgefächer fungiert dabei eher als akademischer Nebenschauplatz. Welche Menschen beispielsweise der sudanesischen Großstadt Omdurman befassen sich mit Dogmatik, Fundamentaltheologie, Exegese etc.?

Doch hat diese erdumgreifende Willens- und Handlungsgemeinschaft große Herausforderungen zu bestehen; eine davon wäre die Angabe eines Zielpunktes der globalen Entwicklung, der nur durch *sie* erreichbar wäre.

Schließlich sind die sinnvollen Handlungsoptionen der Welt von heute längst viel umfassender geworden als der dogmatische Kern der Amtstheologien es zuzugestehen beabsichtigt. Eine dieser – philosophisch durchaus zu rechtfertigenden – Optionen wäre es einfach, die *Möglichkeit* der Unsterblichkeit des Menschen so real werden zu lassen, dass der Mensch einfach aus seinem *Ich* – völlig *autonom* – zur Ewigkeit Gottes gelangt.

Im Zusammenhang mit einer um die „Renaissance des Religiösen“ kreisenden Tagung hat Peter Sloterdijk erst jüngst den im Verlauf der Aufklärung sich ereignenden Verlust des kirchlichen Monopols auf organisierte Nächstenliebe genannt⁵; das im Relativsatz zur „globalen Entwicklung“ auftauchende Glied „nur durch *sie* erreichbar“ wäre damit hinreichend problematisiert.

Weitaus schwerwiegender ist jedoch, dass im Zuge von „Gespräche[n] über Gott, Geist und Geld“ die christlichen Wurzeln neuzeitlicher Politik in ihrer Ambivalenz in Erinnerung gerufen werden: „Das erste Vorkommnis des Ausdrucks ‚Übermensch‘ im neueren Europa – in der Antike taucht er in der Form des ‚Hyperanthropos‘ schon gelegentlich in Alexander-Biographien auf – findet sich Ende

⁵ Der spanische Humanist Juan Luis Vives verfasst um das Jahr 1530 „unter dem Titel ‚De subventionem pauperum‘ das erste Traktat über Sozialpolitik in Europa. Er legt darin dar, dass die Gesellschaft als Ganzes und nicht nur die Caritas der Kirche sich um die Armen kümmern müsse. Wenn man so will, ist das die Geburtsstunde des Sozialstaates [...]“ (Peter Sloterdijk/Thomas Macho, Gespräche über Gott, Geist und Geld, Freiburg i. Br. 2014, S. 26f.).

des 13. Jahrhunderts in der Heiligensprechungsbulle von Bonifaz VIII. für den französischen König St. Louis, Ludwig IX. Dieser wird dort mit dem Begriff ‚Super-Homo‘ belegt. Allerdings noch mit einem ‚quodam‘ dabei, also einem ‚gleichsam‘. Der Ausdruck taucht hier auf, weil auf einen Menschen gedeutet wird, der durch seine Lebens- und Amtsführung seine Zugehörigkeit zu dem Volk der Heiligen bewiesen zu haben scheint. Kurzum, Nietzsches Wort ‚Übermensch‘ gehört ironischerweise eigentlich in das Endspiel des Christentums alten Stils hinein“⁶.

Auf welche Praxis zielt dieses „Volk der Heiligen“ in einer globalen Welt? Durchkreuzt werden könnte eine mögliche Antwort durch dieses Volk selbst. Und hier wird es Zeit, den „Gott des Gemetzels“ ins Spiel zu bringen. „Le dieu du carnage“, wie das 2006 in Zürich uraufgeführte Theaterstück der in Paris geborenen Autorin Yasmina Reza im Original heißt, zeigt (wieder einmal) die Kollision politisch-finanzieller Interessen, den Durchbruch der menschlichen Natur in einer christlich ge- und verordneten Wertegesellschaft sowie die den ganzen Konflikt erst auslösende Tragik sich (scheinbar im Spiel) verletzender Kinder. Der „Gott des Gemetzels“, der niemand anderes ist als der in selbst errichteten Hierarchien und Oppositionen denkende Mensch selbst, schlägt auf allen Ebenen der Unantastbarkeit zu; er bringt auch eine gehörige Portion schwarzen Humor mit.

⁶ Peter Sloterdijk/Thomas Macho, a. a. O., S. 109.

Menschenwürde

Diskurse zur Universalität und Unveräußerlichkeit

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN