

ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-13-7 € 15

polylog

15 2006

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

*formen*  
DES  
PHILOSOPHIERENS

mit Beiträgen von

Anand AMALADASS

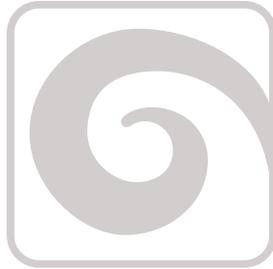
Rolf ELBERFELD

Heinz KIMMERLE

Jan ASSMANN

Paul TIEDEMANN

SONDERDRUCK



7

ANAND AMALADASS

*Literarische Formen des Philosophierens*



19

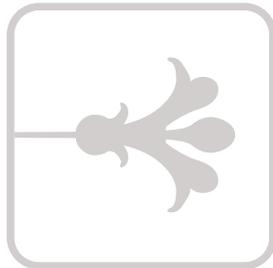
ROLF ELBERFELD

*Aspekte philosophischer Textpragmatik in  
Ostasien und die Idee einer »transformativen  
Phänomenologie«*

47

HEINZ KIMMERLE

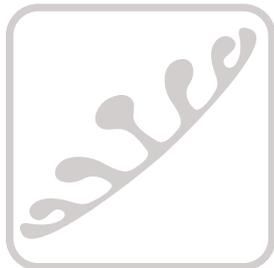
*Afrikanische Philosophie in westlichen Sprachen  
Eine postkoloniale Problemkonstellation*



65

JAN ASSMANN

*Etymographie  
Zum Verhältnis von Bild und Begriff in der ägyptischen  
Hieroglyphenschrift*



81

PAUL TIEDEMANN

*Der Streit der Sinologen um die Menschenwürde*

90 Bücher & Medien

128 Impressum

129 polylog Bestellen

PAUL TIEDEMANN

## Der Streit der Sinologen um die Menschenwürde

### I. MENSCHENWÜRDE IM KONFUZIANISMUS?

Unter vielen christlich orientierten abendländischen Philosophen besteht die Überzeugung, dass eine inhaltliche Fundierung der Menschenwürde nur im Rahmen des christlichen Glaubens möglich sei. Denn nur die theologische Begründung der Menschenwürde aus der Ebenbildlichkeit Gottes biete eine tragfähige Begründung für dieses Konzept.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. u. a. Stefan SCHMID: »Diskussion zum Beitrag von R. Spaemann«, in: E.-W. BÖCKENFÖRDE/R. SPAEMANN (Hrsg.): Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987, S. 315; A. Nurit Stosiek: »Menschenwürde ohne Gott?«, in: Regnum. Internationale Vierteljahresschrift der Schönstadtbewegung 1994 Heft 3, S. 108ff.; Alasdair MACINTYRE: »Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer. Interview von Dimitri Nikulin«, in: DZPhil 44 (1996), S. 671ff.; Ro-

Diese Vorstellung führt zwangsläufig zu der Annahme, dass die Idee der Menschenwürde spezifisch dem christlich-abendländischen Kulturraum zugehörig ist und in anderen Kulturen, solange sie nicht christianisiert sind, einen Fremdkörper darstellt bzw. unverstanden bleiben muss.

Die deutschen Sinologen Heiner Roetz und Gregor Paul treten dieser Behauptung mit der These entgegen, auch für die klassische chinesische Philosophie, insbesondere für den Konfuzianismus lasse sich die Idee der Menschenwürde nachweisen.<sup>2</sup> Sie berufen sich dabei auf eine Stelle aus dem Buch Menzius.

bert SPAEMANN: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*. Stuttgart: Klett-Cotta 1996, S. 105.

<sup>2</sup> Heiner ROETZ: »China und die Menschenrechte: Die Bedeutung der Tradition und die Stellung des Konfuzianismus«, in: Gregor Paul und Caroline Y. Robert-

PAUL TIEDEMANN ist Richter am Verwaltungsgericht Frankfurt am Main und Lehrbeauftragter für Rechtsphilosophie an der Universität des Saarlandes.

[www.dr-tiedemann.de](http://www.dr-tiedemann.de)

polylog 15  
SEITE 81



forum

»Mitmenschlichkeit und Schicklichkeit, Loyalität und Glaubwürdigkeit, unermüdliche Freude am Guten: das ist der himmlische Rang.«

MENZIUS

Die Periode der klassischen chinesischen Philosophie liegt in der Zeit zwischen etwa 500–221 v. u. Z.<sup>3</sup> Das war eine Epoche, in der in China die früheren Großreiche zusammengebrochen waren und viele kleine Fürstentümer gegeneinander ums Überleben kämpften. In der kollektiven Erinnerung der Chinesen ist diese Zeit als die des Chaos und der Unordnung verankert. Die Epoche fand ihr Ende mit der Errichtung der Qin-Dynastie im Jahre 221 v. u. Z. In dieser *Zeit der streitenden Reiche* traten wandernde Philosophen auf, die sich meist als Lehrer und Berater der Fürsten verdingten und deren Ziel es war, die Ordnung des in die Vergangenheit projizierten »Goldenen Zeitalters« wieder herzustellen. Jener Meister, der der ganzen Denkschule seinen Namen gab, son-Wensauer (Hrsg.): »Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage«, Baden-Baden: Nomos 1997; Ders.: »Chancen und Probleme einer Reformulierung und Neubegründung der Menschenrechte auf Basis der konfuzianischen Ethik«, in: Walter Schweidler (Hg.): »Menschenrechte und Gemeinsinn – westlicher und östlicher Weg? Philosophisch-politische Grenzerkundungen zwischen westlichen und ostasiatischen Kulturen«, St. Augustin: Academia 1998; Ders.: *Konzeptionen von Herrschaft und Widerstand in China der Zhanguo-Zeit (453–221 v. Chr.)*, unveröffentl. Manuskript, erscheint voraussichtlich in: Orientierungen. Zeitschrift zur Kultur Asiens (Bonn); Gregor PAUL: »Konzepte der Menschenwürde in der klassischen chinesischen Philosophie«, in: Anne Siegetsleitner und Nikolaus Knoepfler (Hg.): *Menschenwürde im interkulturellen Dialog*. Freiburg/München: Alber 2005, S. 67ff.

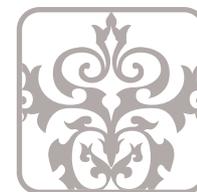
<sup>3</sup> Ich folge in der Darstellung der chinesischen Philosophie im Wesentlichen Shaoping GAN: *Die chinesische Philosophie. Die wichtigsten Philosophen, Werke, Schulen und Begriffe*, Darmstadt: WBG 1997.

war Kung Fu Tse<sup>4</sup> (551–479 v. u. Z.). Im 17. Jahrhundert latinisierten die in China missionierenden Jesuiten seinen Namen in Konfuzius. Neben Konfuzius gilt Mong Tse (auch Mong Dsi, 372–289 v. u. Z.) als »zweiter Heiliger« des Konfuzianismus. Auch sein Name wurde latinisiert, nämlich in Menzius. Der Schlüsseltext aus den Schriften des Menzius, auf den sich Roetz und Paul beziehen, lautet folgendermaßen:

»Es gibt einen himmlischen Rang und einen menschlichen Rang. Mitmenschlichkeit und Schicklichkeit, Loyalität und Glaubwürdigkeit, unermüdliche Freude am Guten: das ist der himmlische Rang. Fürst sein oder Hoher Rat oder Minister: das ist der menschliche Rang. Im Altertum kultivierte man den himmlischen Rang und der menschliche Rang richtete sich danach. Heutzutage kultiviert man den himmlischen Rang, um den menschlichen zu erlangen. Aber sobald man den menschlichen erreicht, wirft man den himmlischen weg. Das aber ist die schlimmste Verwirrung, die schließlich zum sicheren Untergang führt.«<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Tse ist ein Titel und bedeutet soviel wie »Meister« oder »Lehrer«.

<sup>5</sup> Ich zitiere hier die Übersetzung aus Hans-Georg MÖLLER: »Menschenrechte, Missionare, Menzius. Überlegungen angesichts der Frage nach der Kompatibilität von Konfuzianismus und Menschenrechten«, in: Gunter SCHUBERT (Hg.): *Menschenrechte in Ostasien. Zum Streit um die Universalität einer Idee*, Bd. II. Tübingen: Mohr Siebeck 1999, S. 120, Fn 24. Sie orientiert sich an der Übersetzung von Richard WILHELM (*Mong Dsi: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, Köln: Diederichs 1982, VI B, 16 S. 169), weicht aber an entscheidenden



Und weiter heißt es:

»Der Wunsch nach Würde<sup>6</sup> liegt allen Menschen am Herzen. Aber jeder einzelne Mensch hat eine Würde in sich selbst, an die er nur nicht denkt. Was die Menschen im allgemeinen als Würde schätzen, ist nicht die gute Würde (*liang gui*). Denn wen ein Machthaber würdigen kann, den kann er auch erniedrigen.«

Roetz und Paul sehen in dem Wort vom *himmlischen Rang* denselben Gedanken ausgedrückt, der in der abendländischen Tradition mit dem Begriff der *Menschenwürde* erfasst wird. Der *himmlische Rang* ist die Würde, die dem Menschen als Menschen zukommt und nicht die, die mit bestimmten Ämtern und gesellschaftlichem Ansehen verbunden ist (*menschlicher Rang*). Die Würde des Menschen besteht in der unermüdlichen Liebe zum Guten. Diese Liebe zum Guten ist nicht etwas,

---

Stellen auch davon ab. Wilhelms Übersetzung ist stark an einem christlich religiösen Vorverständnis orientiert. Er übersetzt »himmlischer Rang« mit »göttlichem Adel«. Mit Himmel verbinden die alten Chinesen aber keineswegs die Vorstellung eines persönlichen Gottes, wie es der christlichen Vorstellung entspricht. Diese Hinweise verdanke ich Herrn Prof. Dr. Gregor Paul, Universität Karlsruhe. Roetz übersetzt ebenfalls mit »himmlische Ränge« und »menschliche Ränge«.

6 Möller übersetzt »Der Wunsch geehrt zu sein«. Ich folge hier der Übersetzung von Roetz [Manuskript]. Gemeint ist jedenfalls der »himmlische Rang«, den die Menschen in sich selbst besitzen. Darauf weist bereits der klassische neokonfuzianische Kommentar von Zhu (1130–1200) hin – vgl. MÖLLER: *Menschenrechte, Missionare, Menzius* (Fn. 5), 1999, S. 120, Fn. 24.

das sich der Mensch gegen seine Natur überhaupt erst aneignen müsste, sondern sie ist ihm von Natur aus inhärent:

»Die natürlichen Triebe tragen den Keim zum Guten in sich; das ist damit gemeint, wenn die Natur gut genannt wird. Wenn einer Böses tut, so liegt der Fehler nicht in seiner Veranlagung. Das Gefühl des Mitleids ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Scham und Abneigung ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Achtung und Ehrerbietung ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Billigung und Missbilligung ist allen Menschen eigen. Das Gefühl des Mitleids führt zur Liebe, das Gefühl der Scham und Abneigung zur Pflicht, das Gefühl der Achtung und Ehrerbietung zur Schicklichkeit, das Gefühl der Billigung und Missbilligung zur Weisheit. Liebe, Pflicht, Schicklichkeit und Weisheit sind nicht von außen her uns eingetrichtert, sie sind unser ursprünglicher Besitz, die Menschen denken nur nicht daran.«<sup>7</sup>

Das Gute ist das Gesetz, das dem Menschen von Natur aus eingepägt ist. Im Grunde kommt es nur darauf an, sich von schädlichen Einflüssen freizuhalten, um dieses Gute von selbst wirken zu lassen:

»Die menschliche Natur neigt zum Guten, wie das Wasser nach unten fließt. Unter den Menschen gibt es keinen, der nicht gut wäre, ebenso wie es kein Wasser gibt, das nicht abwärts fließt. Man kann das Wasser, wenn man hineinschlägt, aufspritzen machen, dass es einem über die Stirn geht; man kann es durch

---

7 Hier und im Folgenden zitiere ich die Übersetzung von Richard WILHELM: *Mong Dsi*, VI B, 6, S. 163.

»Der Wunsch nach Würde liegt allen Menschen am Herzen.«

MENZIUS



forum

eine Wasserleitung treiben, dass es auf einen Berg hinaufsteigt; aber ist das etwa die Natur des Wassers? Es ist nur die Folge äußerer Bedingungen. Ebenso ist die menschliche Natur so beschaffen, dass man sie dazu bringen kann, nicht gut zu sein.«<sup>8</sup>

Trotz dieser natürlichen Veranlagung zum Guten versteht Menzius die Würde des Menschen, den himmlischen Rang, doch zugleich auch als etwas, das ihm nicht nur gegeben, sondern auch aufgegeben ist. Der Mensch ist nicht einfach mit seiner moralischen Natur identisch, sondern empfindet diese Natur als verpflichtend. Der Mensch muss erst noch werden, was er schon ist. Die Würde, die ihm von Natur aus innewohnt, stellt Forderungen, denen er gerecht werden muss. Insofern geht es ihm nicht anders wie dem Menschen, der gemäß der christlichen Konzeption als Ebenbild Gottes geschaffen worden ist. Der *himmlische Rang* verlangt nach einem diesem Rang angemessenen Leben. Er geht verloren, wenn dem Gebot der Natur nicht gefolgt wird.

Wenn Gregor Paul feststellt, dass es im Konfuzianismus zwei Begriffe von Menschenwürde gibt, nämlich einen, der die unverlierbare Würde meint (»potentielle Würde«), die in der Natur des Menschen verankert ist, und die Würde, die er verlieren kann (»aktuelle Würde«), wenn er nicht dem Anspruch genügt, der an ihn gestellt ist<sup>9</sup>, dann entspricht

<sup>8</sup> *Mong Dsi* VI B, 2 S. 160

<sup>9</sup> Gregor PAUL: *Ansätze zu einer globalen Ethik in der Geschichte der Philosophie in China*. In: Ders. u.a. (Hrsg.): *Humanität, Interkulturalität und Menschenrecht*. Frankfurt/M u. a.: Peter Lang 2001, S. 96.

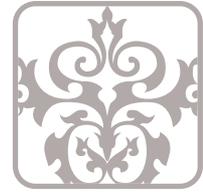
das genau dem Befund, der sich auch für die Begriffsgeschichte der Menschenwürde erheben lässt. Er findet sich schon bei Cicero, der den Begriff der *dignitas hominis* geprägt hat.<sup>10</sup> Auch nach diesem stoischen Philosophen geht es bei der Menschenwürde gerade darum, dass der Mensch sich nicht von seinen Trieben und Leidenschaften bestimmen lässt, sondern allein dem Gesetz seiner eigentlichen Natur folgt, welches er kraft seiner Vernunft erkennen kann. Dieses Motiv bestimmt seitdem entscheidend die Begriffsgeschichte der Menschenwürde. Immer wieder wird durch den Sprachgebrauch der Jahrhunderte deutlich, dass der Mensch, der sich selbst Würde zuspricht, dies in dem Bewusstsein tut, zu einem höheren Dasein berufen zu sein, zu einer Existenzweise, die nicht durch jene Triebe und Begierden beherrscht wird, die als das Maß tierischen Verhaltens angesehen werden. Der Mensch soll sich freimachen von seinen Begierden, Leidenschaften und unreflektierten Impulsen und sein Verhalten bewusst an einem Gesetz ausrichten, das sich nur ihm als Mensch offenbart, sei es in seiner Vernunft oder sei es in seinem Glauben. Soweit die Würde dem Menschen kraft seiner Natur schon immer innewohnt, handelt es sich um einen Auftrag, dem er erst gerecht werden muss. Nur der Mensch, der diesem Auftrag genügt, ist in einem aktuellen Sinne Träger der Menschenwürde.

Dieses stoische Konzept der Menschenwürde hat der Mainstream der christlichen Theologie fortgeführt. Der früheste Beleg ist

<sup>10</sup> Marcus Tullius CICERO: *De Officiis*, I, 105ff.

»... ist die menschliche Natur so beschaffen, dass man sie dazu bringen kann, nicht gut zu sein.«

MENZIUS



insoweit ein Passus aus dem 2. Brief des Theophilus von Antiochien (2. Hälfte des 2. Jh.) an Autolykos.<sup>11</sup> Für Theophilus liegt die Würde des Menschen in seiner Gottesebenbildlichkeit und darin, dass Gott ihm die Schöpfung unterstellt und zu seinen Diensten gegeben hat. Würde ist in dieser Sicht zwar nicht etwas, das sich der Mensch erst verdienen muss, sondern etwas, das ihm schon immer kraft des ihm im Schöpfungsgefüge verliehenen Status gegeben ist. Sowenig man diese Würde erwerben muss, sowenig kann man sie verlieren. Sie ist untrennbar mit der menschlichen Existenz gegeben. Aber es handelt sich um einen Status, dem der Mensch auch gerecht werden muss. Aus der Gottesebenbildlichkeit folgt für ihn unentrinnbar die Aufgabe, Gottes Geboten zu gehorchen. Diesen Geboten zu folgen heißt Angleichung an Gottes wesenhafte Güte. Nur in dieser Angleichung entspricht der Mensch seinem eigenen Wesen als Ebenbild Gottes. Der Würde, die der Mensch mit seiner Existenz bekommen hat, muss er sich also gewissermaßen auch würdig erweisen. Andernfalls verwirkt er sie.

Welche Konsequenzen es haben kann, wenn der Mensch seine Würde vergisst und die sich daraus ergebenden Gebote missachtet, kann man bei Thomas von Aquin nachlesen:

»Indem er sündigt, verlässt der Mensch die Ordnung der Vernunft und fällt somit ab von der Würde des Menschen, sofern der Mensch

von Natur frei und seiner selbst wegen da ist, und stürzt irgendwie ab in tierische Abhängigkeit, insofern nun über ihn bestimmt wird nach Maßgabe des Nutzens für die anderen; ... Wiewohl es also in sich schlecht ist, einen Menschen, solange er in seiner Würde verharret, zu töten, so kann es doch gut sein, einen Menschen, der in Sünden lebt, zu töten wie ein Tier; denn der schlechte Mensch ist schlimmer als ein Tier und bringt größeren Schaden ...«<sup>12</sup>

Eine solche Schlussfolgerung kann man bei Menzius nicht finden. Das mag mit dem positiven Menschenbild zusammenhängen, das Menzius vertritt, wonach der Mensch von Natur aus gut ist, wenn man ihn nicht daran hindert. Das von der Erbsündenlehre bestimmte Menschenbild der christlichen Tradition kann diesen Optimismus so nicht teilen. Von diesem Unterschied abgesehen zeigt sich jedoch eine überraschende Übereinstimmung zwischen dem Konzept der Menschenwürde, wie wir es einerseits von Cicero bis in die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>13</sup> hinein im abendländischen Denken und andererseits in der durch Menzius begründeten konfuzianischen Tradition finden können. Die von Roetz und Paul vertretene These, dass im Konfuzianismus völlig unabhängig vom westlichen Denken die Idee der Menschenwürde

»Indem er sündigt, verlässt der Mensch die Ordnung der Vernunft und fällt somit ab von der Würde des Menschen«

THOMAS VON AQUIN

<sup>11</sup> THEOPHILOS von Antiochien: *Ad Autolycom*, 2, 18. [um 150] Eine englische Übersetzung findet sich im Internet unter: <http://ccel.wheaton.edu/fathers2/ANF-02/anfo2-40.htm>.

<sup>12</sup> THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, art. 2 resp. ad 3 [um 1268].

<sup>13</sup> *Zweites Vatikanisches Konzil: Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, verabschiedet u. promulgiert am 07. Dezember 1965. Luzern/München: Rex-Verlag 1. Aufl. 1966, TZ 16f.



entwickelt worden ist, scheint also gut bestätigt zu sein.

## 2. DIE SINOLOGISCHE GEGENTHESE

Umso erstaunlicher ist es, wenn ihre These innerhalb der Sinologie nicht unwidersprochen geblieben ist. Vor allem Hans-Georg Möller hat sich entschieden gegen sie gewandt, obwohl er den Textbefund bei Menzius, von dem Roetz und Paul ausgehen, nicht in Frage stellt. Möller betont, dass es Menzius nicht um die Achtung der individuellen Würde der Person gegangen sei, sondern um die vernünftige Ordnung der »Masse Mensch«.<sup>14</sup> Deshalb stoße »er auch nicht zu einer argumentativen Ebene vor, in der ›der Mensch‹ mit seiner Individualität, unabhängig und autonom als Einzelner, zum Gegenstand« hätte werden können. Nach Menzius strebe der Mensch von Natur aus nach dem Ausleben einer bestimmten Ordnungsstruktur. Gerade deshalb könne er nicht ein Recht fordern, das individuelle Freiheiten garantiere, die dieser Ordnungsstruktur zu widerstreben drohten. Menzius thematisiere also nicht die rechtlich zu schützende individuelle Würde, sondern nur die Anlage zu konfuzianischem Wohlverhalten.<sup>15</sup> Es gehe ihm nicht um die Würde allein kraft Menschseins, sondern um die Würde durch Tugendhaftigkeit.<sup>16</sup>

Schaut man sich die Begriffsgeschichte der Menschenwürde seit Cicero bis in die Doku-

mente des Zweiten Vatikanischen Konzils an, so kann man Möllers Argumentation nicht recht nachvollziehen. Auch für Cicero oder Thomas von Aquin konnte es kein Recht auf eine individuelle Freiheit geben, welche der im Glauben oder der Natur vorgegebenen Ordnung widerspricht. Die Würde des Menschen liegt gerade darin, dass er kraft seiner Vernunft oder kraft der ihm offenbarten göttlichen Botschaft diese Ordnung erkennen und sein Verhalten darauf einstellen kann.

Offenbar versteht Möller aber unter Menschenwürde etwas hiervon grundlegend Verschiedenes. Der Streit der Sinologen um die Frage, inwieweit man bei Menzius ein autochthones Konzept der Menschenwürde finden kann, das dem abendländischen Konzept entspricht, beruht also auf unterschiedlichen Begriffen, die mit demselben Wort, nämlich mit dem Wort »Menschenwürde«, verbunden werden. Die Diskutanten benutzen dieselben Worte, meinen damit aber Verschiedenes und reden so in nachgerade tragischer Weise aneinander vorbei.

## 3. EIN ANDERER BEGRIFF VON »MENSCHENWÜRDE«

Dabei kann man freilich keiner Seite einen Vorwurf machen. Insbesondere ist der Möller'sche Begriff von Menschenwürde begriffsgeschichtlich keineswegs weniger gerechtfertigt als der von Roetz und Paul in Anspruch genommene. Während sich Letztere, wie gezeigt worden ist, auf Cicero oder Thomas von Aquin berufen können, kann Möller

Der Streit der Sinologen um die Frage, inwieweit man bei Menzius ein autochthones Konzept der Menschenwürde finden kann, das dem abendländischen Konzept entspricht, beruht also auf unterschiedlichen Begriffen, die mit demselben Wort, nämlich mit dem Wort »Menschenwürde«, verbunden werden.

<sup>14</sup> MÖLLER, Fn. 5, S. 118.

<sup>15</sup> Ebd., S. 119.

<sup>16</sup> Ebd., S. 121.



auf eine andere Begriffsgeschichte verweisen, nämlich auf jene, für die Namen wie Pico della Mirandola und Immanuel Kant stehen, aber auch, wenn man das Altertum ins Auge fasst, der christliche Kirchenvater Augustinus.

Diese begriffsgeschichtliche Tradition bindet die Würde des Menschen nicht an die Lebensweise, zu der sich ein Mensch kraft seiner Willensfreiheit entschieden hat oder entscheiden soll, sondern an die Entscheidungsfreiheit selbst. Sie nimmt ihren historischen Anfang folglich genau zu dem Zeitpunkt, zu dem die Frage der menschlichen Willensfreiheit in den reflexiven Fokus der Aufmerksamkeit tritt. Dieser Anfang wird durch Augustinus' Werk über den freien Willen markiert.<sup>17</sup>

Aurelius Augustinus (354–430) ging es in diesem Werk allerdings weniger um die Willensfreiheit des Menschen selbst. Sein Anliegen ist vielmehr die Verteidigung des christlichen Monotheismus gegen die gnostischen Vorstellungen seiner Zeit. Es galt die Existenz des Bösen angesichts der Glaubenswahrheit zu erklären, dass es nur einen einzigen Gott gibt, der als der Schöpfer des Guten (und nicht des Bösen) verstanden werden muss. Augustinus löst das Problem, indem er die Schöpfung des Bösen allein dem Menschen und nicht Gott zurechnet. Dass Gott den Menschen mit der Fähigkeit zum Bösen geschaffen hat, ist aber selbst etwas Gutes. Denn ohne diese Fähigkeit könnte er nicht die Freiheit besitzen, sich für

das Gute zu entscheiden und wäre also kein moralisches Wesen.<sup>18</sup> Die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse verbindet Augustinus mit dem Begriff der Würde. Die Würde hängt nicht davon ab, dass der Mensch sich zum Guten entscheidet, sondern allein davon, dass er sich überhaupt zwischen Gut und Böse entscheiden kann:

»Gott hat aber auch jener Kreatur die Freigebigkeit Seiner Güte nicht vorenthalten, von der Er im Voraus wusste, dass sie sündigen und im Willen zur Sünde verharren werde, und hat sie dennoch ins Dasein gerufen. So wie ein durchgehendes Pferd immer noch besser ist als ein Stein, der nicht durchgeht, weil ihm 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. Ich lobe auch den Wein als ein Gut in seiner Art und muss den Menschen tadeln, der sich an ihm berauscht; aber trotzdem werde ich auch noch den berauschten Menschen, den ich tadele, dem gelobten Wein, an dem er sich berauschte, vorziehen. So lobe ich mit vollem Recht das eine, während ich jenen tadele, der, weil er es im Unmaß nützt, von der Erkenntnis der Wahrheit abgewendet wird; aber auch noch in seiner Verkehrtheit und Trunkenheit gebührt ihm, ungeachtet des Lasters, bloß auf Grund der Würde seines Wesens, der höhere Rang vor jener in ihrer Art so lobenswerten Schöpfung, an der er sich in seiner Sucht verging.«<sup>19</sup>

»... so ist auch ein Geschöpf, das mit freiem Willen sündigt, vorzüglicher als eines, das nicht sündigt, weil es den freien Willen nicht besitzt.«

AGUSTINUS

17 Aurelius AUGUSTINUS: »De libero arbitrio – Vom freien Willen«, in: Ders.: Theologische Frühschriften – Vom freien Willen – Von der wahren Religion. Zürich/Stuttgart: Artemis 1962.

18 AUGUSTINUS: a. a. O., II, 3.

19 AUGUSTINUS, a. a. O., III, 15.



forum

Nach Augustinus hängt die Würde des Menschen also nicht davon ab, dass er seinem Auftrag zu moralischem Lebenswandel nach den Geboten Gottes nachkommt. Auch wenn er seine Willensfreiheit missbraucht und sich zur Sünde entschließt, bleibt seine Würde davon unberührt.

Auf diesem Denkansatz beruht die Idee der Menschenrechte. Erst wenn es gilt, die menschliche Freiheit gegen traditionelle, natürliche oder religiöse Ordnungsvorstellungen zu verteidigen, erst wenn es darum geht, den schwachen Einzelnen gegen die Zumutungen der herrschenden Mehrheiten zu schützen, besteht ein Bedürfnis nach Menschenrechten. Allerdings führten Augustinus' Überlegungen noch nicht unmittelbar zu dieser Entwicklung. Sie sind erst in der europäischen Renaissance wirkmächtig geworden. Die neuen soziokulturellen und ökonomischen Verhältnisse dieser Zeit weckten das Bedürfnis, den Menschen frei von all jenen traditionellen und gesellschaftlichen Bindungen zu sehen, die das Mittelalter noch ganz selbstverständlich hingenommen hatte. Dabei verschiebt sich das Erkenntnisinteresse ein wenig. Es geht weniger um die Freiheit der Entscheidung zwischen Gut und Böse, also um eine spezifisch ethische Fragestellung, sondern um die Freiheit des Menschen zur eigenmächtigen Gestaltung seines Lebens überhaupt. Der Mensch wird jetzt in Analogie zu dem Schöpfergott gesehen, der aus eigener Kraft *ex nihilo* seine Welt schaffen kann. Er ist nicht durch einen vorgegebenen Schöpfungsplan determiniert, sondern kann sein Leben selbst planen und

gestalten, so wie ein Dichter sein Sonett oder ein Bildhauer seine Skulptur. So lesen wir in Pico della Mirandolas (1463–1494) Werk *De dignitate hominis* von 1487:

[Gott sprach zum Menschen:] »Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten. 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 der Welt gesetzt, damit du von dort bequem um dich schaust, was es alles in dieser Welt gibt.

Wir haben dich weder als einen Himmlichen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen noch als einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehs zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluss deines eigenen Geistes zu erheben.«<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA: *Über die Würde des Menschen*, Zürich: Manesse, 2. Aufl. 1989, S. 10f.

»Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehs zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluss deines eigenen Geistes zu erheben.«

PICO DELLA MIRANDOLA



Hier soll der Mensch nicht mehr *werden*, *was er ist*, sondern er soll *werden*, *was er sein will*. Die Freiheit, sich selbst und die Ordnung, in der man leben will, zu schaffen, ist die einzigartige *potestas*, die dem Menschen seine unvergleichliche Würde und Erhabenheit gibt. Die Würde des Menschen besteht in der Freiheit seines Willens und nicht in der Bindung an ein göttliches oder natürliches Gesetz. Diese Würde ist unveräußerlich und unverlierbar. Insbesondere wird sie nicht dadurch herabgesetzt oder entwertet, dass der Mensch von seiner Freiheit einen schlechten Gebrauch macht und damit zu »Vieh entartet«. Auch damit nimmt er seine Möglichkeiten wahr, die ihm in der Freiheit des Willens gegeben sind.

Immanuel Kant verfolgt dagegen wieder eine spezifisch ethische Fragestellung. So etwas wie Moral kann es für ihn nur geben, wenn der Mensch als frei gedacht wird, als ein Wesen, das sein Leben nach einem selbstgesetzten Gesetz (autonom) gestaltet. Weder die Tradition, noch ein göttliches Gebot oder natürliche Neigungen, Bedürfnisse und Interessen können für eine moralische Handlungsmotivation entscheidend sein, sondern allein der freie Wille, der dadurch frei ist, dass er von all diesen Zumutungen befreit ist und autonom den Regeln folgt, die er vor seiner praktischen Vernunft rechtfertigen kann.

»Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.«<sup>21</sup>

21 Immanuel KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Ders. Werke in 10 Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 6, Darmstadt: WBG 1983, S. 69 (Originalausgabe von 1786: S. 79).

Das, was den Menschen von der ihn umgebenden Natur abhebt, seine Erhabenheit, seine Würde und seinen absoluten Wert ausmacht, ist also auch hier die Fähigkeit zur Selbstbestimmung.

---

#### 4. DIE MEHRDEUTIGKEIT VON MENSCHENWÜRDE

---

Es zeigt sich also, dass es zwei Begriffsgeschichten und damit auch zwei Bedeutungen des Ausdrucks »Menschenwürde« gibt, nämlich eine solche, die die Erhabenheit und Würde des Menschen darin sieht, dass er einem Gesetz folgt, das er kraft Vernunft oder Glauben zwar erkennen kann, dass ihm aber vorgegeben ist, und eine solche, die die Erhabenheit und Würde des Menschen darin sieht, dass er sich das Gesetz seines Lebens selbst gibt. Man muss also einen *heteronomischen* und einen *autonomischen* Begriff von Menschenwürde unterscheiden. Die heute in vielen verschiedenen Kontexten geführten Diskurse über Menschenwürde sind deshalb so diffus und verworren, weil sich die Teilnehmer selten deutlich Rechenschaft darüber ablegen, welchen Begriff von Menschenwürde sie vertreten. Da stellt der in diesem Artikel beschriebene Streit der Sinologen keine Ausnahme dar.

Man muss also einen *heteronomischen* und einen *autonomischen* Begriff von Menschenwürde unterscheiden.