

Grundwerte Europas Band 7

**Menschenwürde:
Vom Selbstwert des Menschen**

Herausgegeben von Clemens Sedmak

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2017 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe dieses Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Reproduktionsfähige Druckvorlagenerstellung: Dorit Wolf-Schwarz
Schrift: Garamond, Helvetica
Einbandgestaltung: Peter Lohse, Heppenheim
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-20780-0

Elektronisch sind folgende Aufnahmen erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-74353-7
eBook (epub): 978-3-534-74354-4

Inhalt

Clemens Sedmak
Menschenwürde auf ständigem Prüfstand. Zur Einleitung 9

ZUM BEGRIFF DER MENSCHENWÜRDE

Dietmar von der Pfordten
Menschenwürde als Grundbegriff von Ethik und Recht 19

Maria-Sibylla Lotter und Qian Ran
Menschenwürde: eine universale ethische Idee oder ein Fall von europäischem „Menschenrechtsimperialismus“? 45

Nikolaus Knoepffler
Menschenwürde bei Kant 63

Michael Zichy
Menschenwürde und Menschenbild 81

DIE GESCHICHTE DER MENSCHENWÜRDE

Luise Schorn-Schütte
Menschenwürde.
Begriff und Gegenstand im Europa der Frühen Neuzeit 99

Simon Varga
Perspektiven kosmopolitischer Menschenwürde in der Philosophie der Antike 111

Franz Josef Wetz
Adel des Menschen
Patristik – Mittelalter – Renaissance 131

MENSCHENWÜRDE IN POLITIK UND RECHT

Notker Schneider

Menschenwürde und Flüchtlingsschutz 143

Gundula Negele

Menschenwürde in der Bahá'í-Religion 161

*Gregor Paul*Menschenwürde und Menschenrecht in Philosophie und Politik
Unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte Chinas 183

MENSCHENWÜRDE IN DEN RELIGIONEN DER WELT

*Konrad Hilpert*Herausgefordert durch Pluralismus und Globalisierung
Zum Ethos der Religionsfreiheit in Gesellschaft und Kirche 205*Birgit Heller*Autonomie versus heteronome Humanität?
Moderner Würde-Diskurs und interreligiöse Perspektiven 219*Merdan Günes*

Menschenwürde im Islam 237

*Micha Brumlik*Zur Begründung der Menschenrechte und menschlicher Würde
im Glauben Israels und dem rabbinischen Judentum 267

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 279

Vorwort

Die Achtung vor der Menschenwürde kann als Basis, Ziel und Zentrum der europäischen Wertelandschaft angesehen werden. Mit diesem Band wird deswegen die Reihe zu den Grundwerten Europas abgeschlossen. „Abgeschlossen“ natürlich in dem Sinne, dass ein „Gefüge offener Sätze“ vorgelegt wurde, das Referenzpunkt für weiteres Nachdenken bilden möge.

Menschenwürde hängt im Sinne von Fundament, Telos und Mitte mit den anderen in dieser Reihe behandelten Werten zusammen: Solidarität, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Toleranz, Frieden. Diese Grundwerte können auch als „Schutzwerte“ verstanden werden, die Würde des Menschen zu sichern und ein Leben in Integrität zu ermöglichen.

Angesichts des „Brexit“ ist eine Erinnerung an das, was die Wertegemeinschaft Europas zusammenhält, nicht unangebracht; angesichts von Terroranschlägen ist eine Auseinandersetzung mit der tiefen Praxis der Menschenwürde nicht fehl am Platz. Manche machen sich Sorgen um die Zukunft der Demokratie in Europa angesichts von Einschränkungen demokratischer Mechanismen mitten in Europa. Der Wert der Würde des Menschen zeigt sich vor allem in solchen „Versuchungen“, Kompromisse mit der Achtung vor der Würde einzugehen und den leichten Weg zu gehen, der nicht der schwierige Pfad tiefer Praxis ist. Dieses Buch wie auch diese Buchreihe wollen Plädoyer für ein tiefes Festhalten an den Grundwerten Europas sein.

Ich danke allen Autorinnen und Autoren für ihre Mühen und die anregenden Beiträge. Ich danke der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt für die konstruktive Zusammenarbeit; mein Dank gilt auch Dr. Schweiger, Senior Scientist am Zentrum für Ethik und Armutforschung der Universität Salzburg, der Koordinationsaufgaben übernommen und mit Eleganz erledigt hat.

Clemens Sedmak
Salzburg im Sommer 2017

Maria-Sibylla Lotter und Qian Ran¹

Menschenwürde: eine universale ethische Idee oder ein Fall von europäischem „Menschenrechtsimperialismus“?

Zur Vergleichbarkeit von Mengzis Konzept der Menschenwürde mit den Menschenwürdebegriffen der europäischen Tradition

I Menschenwürde – eine imperialistische Idee?

Seit der Begriff der Menschenwürde in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* 1948 mit dem der Menschenrechte in Verbindung gebracht wurde, hat sich die Vorstellung verbreitet, dass die Menschenrechte auf dem Gedanken der Menschenwürde aufbauen. Im Gefolge dieser politischen Assoziation hat sich auch die Philosophie die Auffassung zu eigen gemacht, die Anerkennung der Menschenwürde sei eine Voraussetzung der Anerkennung von Menschenrechten.² Die Frage, ob der Gedanke der Menschenwürde ein spezifisch europäischer oder auch in anderen religiösen und philosophischen Traditionen verankert sei, ob er nur vor einem speziellen ideologischen Hintergrund oder letztlich jedem Menschen intuitiv verständlich sei, wird daher gegenwärtig vor allem mit Blick auf die Anerkennung der Menschenrechte geführt. Auch die Interpretation der konfuzianischen Ethik in den letzten Jahrzehnten dreht sich

- 1 Die Interpretation Mengzis, auf die sich die folgenden Überlegungen aufbauen, entstammt dem zweiten Kapitel der Dissertation von Qian Ran zum neokonfuzianischen Begriff der Menschenwürde am Philosophischen Institut I in Zusammenarbeit mit dem sinologischen Institut der Ruhr-Universität Bochum. Wir danken auch Heiner Roetz (Sinologisches Institut der Ruhr-Universität Bochum) und Corinna Mieth (Philosophisches Institut I der Ruhr-Universität Bochum) sowie den Teilnehmern/-innen des interdisziplinären Seminars und Workshops zur *Menschenwürde im interkulturellen Kontext* im SS 2015 an der Ruhr-Universität Bochum für ihre Anregungen zum Thema.
- 2 Zur gegenwärtigen Diskussion vgl. Alan Gewirth, „Human Dignity as the Basis of Rights“, in: *The Constitution of Rights. Human Dignity and American Values*, hg. v. Michael J. Meyer/Williams A. Parent, Ithaca and London (Cornell University) 1992, S. 10–28; Jürgen Habermas, „Das Konzept der Menschenrechte und die realistische Utopie der Menschenwürde“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Akademie-Verlag, 58 (2010), S. 343–359; Peimin, Ni: „Seek and You Will Find It; Let Go and You Will Lose It: Exploring a Confucian Approach to Human Dignity“, in: *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Springer Netherlands, Vol. 13/2 (2014), S. 173–198; Qianfan Zhang, „The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: A Reconstruction of Confucianism“, in: *Journal of Chinese Philosophy*, John Wiley & Sons, 27/3 (2000), S. 299–330.

um die Frage, ob der Gedanke der Menschenrechte nicht auch zumindest implizit in der chinesischen Tradition angelegt sei. So vertritt der Sinologe Heiner Roetz die Auffassung, im 5. Jh. v. Chr. habe sich auch in China die Vorstellung von einer dem Menschen eigenen Würde entwickelt, die wichtige Aspekte von Kants Menschenwürdeauffassung antizipiert und sich auch für eine Begründung der Menschenrechte eignet.³ Philosophen und Rechts-theoretiker wie Peimin Ni und Qianfan Zhang argumentieren darüber hinausgehend, der konfuzianische Gedanke der Menschenwürde biete sogar ein viel reichhaltigeres, zur Begründung der Menschenrechte besseres Konzept an als etwa das kantische.⁴ Anderen Sinologen wie insbesondere Hans-Georg Möller erscheint die Rekonstruktion konfuzianischer Menschenwürdeauffassungen als Proto-Menschenrechtskonzeptionen hingegen als eine Art „Menschenrechtsimperialismus“.⁵ Es wird eingewandt, die entsprechenden Interpretationen Mengzis (Menzius) basierten auf der Zusammenstellung einzelner, aus dem Kontext gerissener Ideen,⁶ die den falschen Eindruck erweckten, die ethischen Betrachtungen von Konfuzius und Mengzi drehten sich um die Würde des menschlichen Individuums. Das sei jedoch weit gefehlt: Betrachte man den Kontext, dann werde klar, dass es Mengzi und den anderen Konfuzianern weder um die Ergründung des menschlichen Wesens an (oder gar für) sich, noch um ein darauf zu gründendes Recht gegangen sei,⁷ sondern um die Sicherung der politischen Ordnung durch eine Strukturierung der „Masse Mensch“.⁸ Die „menschliche Grundneigung zu konfuzianischem Wohlverhalten“ werde bei Mengzi nicht mit Blick auf ein individuelles Würdekonzept, sondern „in Hinsicht auf die richtigen (Erziehungs-)Mittel zur Herstellung eines geordneten und effektiven Gemeinwesens“ untersucht.⁹ Ein Recht auf individuelle Freiheiten, die evtl. dann auch

3 Vgl. Heiner Roetz, „The Dignity within Oneself“: Chinese Tradition and Human Rights“, in: Karl-Heinz Pohl, hg. *Chinese Thought in a Global Kontext. A Dialogue between Chinese and Western Philosophical Approaches*, Leiden: Brill, 1999, S. 236–262.

4 Vgl. Peimin Ni, „Seek and You Will Find It; Let Go and You Will Lose It“, S. 190; Vgl. Qianfan Zhang, „The Idea of Human dignity in Classical Chinese Philosophy“, S. 316.

5 Hans-Georg Möller, „Menschenrechte, Missionare, Menzius. Überlegungen angesichts der Frage nach der Kompatibilität von Konfuzianismus und Menschenrechten“, in: *Menschenrechte in Ostasien. Zum Streit um die Universalität einer Idee II*, Mohr Siebeck, 1999, 109–122; hier S. 110.

6 Hans-Georg Möller, „Die Präsenz des Menschen in der antiken chinesischen Philosophie“, in: *Menschenrechte und Gemeinwohl – westlicher und östlicher Weg?* Hrsg. v. Walter Schweidler, Sankt Augustin 1998, 163–176; hier S. 163.

7 Möller, „Menschenrechte, Missionare, Menzius“, S. 118.

8 Ibid.

9 Der Ordnungsstruktur entsprechend beruhe die Einheit der Menschheit auf der Unterscheidung zwischen dem einen Herrscher im Zentrum und den vielen mit ihren sozialen Rollen in der Peripherie. Was für den einen gilt, könne nicht für die vielen gelten – aber die Ordnungsstruktur umfasse beide komplementären Pole. Hans-Georg Möller, „Die Präsenz des Menschen in der antiken chinesischen Philosophie“, S. 171.

gegen diese Ordnung ausgeübt werden könnten, sei damit gar nicht vereinbar.¹⁰ Möller scheint sogar anzunehmen, dass ein individueller Freiraum der Person bei Mengzi ethisch ausgeschlossen werde, da ein Mensch nur dann zur Ordnung beitragen könne, wenn „die soziale Rolle ganz und gar Besitz von der Person nimmt“.¹¹

Dass es bei so namhaften Sinologen wie Roetz und Möller zu so extremen Differenzen im Verständnis der konfuzianischen Ethik kommt, lässt vermuten, dass sich die Abweichungen weniger aus Übersetzungsfragen ergeben als aus dem Verständnis des „westlichen“ Konzepts der Menschenwürde. Denn betrachtet man die historische Entwicklung der Menschenwürdebegriffe, dann entpuppt sich die Idee eines spezifisch „westlichen“ Menschenwürdebegriffs, der sich auf die Würde eines autonomen Individuums bezieht, das Menschenrechte besitzt und einem viel kollektivistischeren „östlichen“ Verständnis entgegengesetzt sei, als eine unhaltbare Fiktion. Die enge Verbindung von Menschenwürde mit Menschenrechten ist nicht in einem spezifisch westlichen, etwa christlichen Verständnis verankert. Sie ist auch im westlichen Kontext relativ neu und entspringt globalen historischen Erfahrungen aus einem Weltkrieg und nicht speziellen Erfahrungen einzelner Nationen. Vergleiche man demgegenüber einmal im Detail die Ähnlichkeiten und Unterschiede der konfuzianischen und der europäischen Auffassungen von Menschenwürde, dann würden sich die interkulturellen Differenzen zwischen dem stoischen und dem konfuzianischen Menschenwürdeverständnis möglicherweise als kleiner erweisen als die intrakulturellen zwischen den klassischen europäischen Menschenwürdeauffassungen und dem heutigen Verständnis.

Wir möchten im Folgenden die politische Aufladung der Diskussion um einen konfuzianischen Menschenwürdebegriff etwas entschärfen, da einerseits von dem philosophischen „Nachweis“ einer Begründung der Menschenrechte auch aus dem Konfuzianismus keine erheblichen politischen Konsequenzen zu erwarten sind (eher gar keine), andererseits der Bezug der heutigen Menschenrechtsdiskussion auf den Begriff der Menschenwürde ohnehin nicht mit einer direkten logischen Abhängigkeit zu verwechseln ist. Freilich wird oft angenommen – am prominentesten bei Alan Gewirth –, der Gedanke der Menschenrechte setze den der Menschenwürde logisch voraus. Man stellt sich die Begründungskette so vor, dass man erst eine Vorstellung von der menschlichen Würde im Sinne eines *besonderen Werts* haben muss, der mit gewissen Eigenschaften des Menschen *als Menschen* unabhängig von Geschlecht und sozialem Status verbunden wird, etwa in der Stoa mit dem Begriff eines rationalen

10 Möller, „Menschenrechte, Missionare, Menzius“, S. 118.

11 Möller, „Die Präsenz des Menschen in der antiken chinesischen Philosophie“, S. 175. Diese Argumentation ist insofern kurios, als sie ausschließen würde, dass jemand gleichzeitig Vater und Sohn, Mutter, Schwester und Tochter sein könnte, was aber doch eher der Normalfall ist. Der Gedanke einer ganz in der Rolle aufgehenden Person ist eine soziologische Fiktion, kein Merkmal traditioneller Gesellschaften.

Wesens, im Christentum mit der Vorstellung von der Ebenbildlichkeit Gottes und bei Kant mit der menschlichen Vernunft und moralischen Autonomie, die den Menschen jeweils im Unterschied zum Tier auszeichnen.¹² Aus dem Bewusstsein dieses Werts soll sich die Verpflichtung herleiten, diesen Wert entsprechend zu achten. Und aus dieser Verpflichtung sollen dann Rechte folgen, nämlich das Recht, in seiner Würde nicht verletzt zu werden.

Diese Diskussionen blenden aus, dass sich der Gedanke der Menschenrechte historisch unabhängig von den Diskussionen über Menschenwürde entwickelt hat, und dass auch die europäischen Konzeptionen der Menschenwürde eher mit ethischen Pflichten als mit individuellen Schutzrechten verbunden waren. In der Verbindung von Menschenwürde und Menschenrechten nach 1945, die der historischen Erfahrung extremer Würdeverletzungen durch die rassistische Vernichtungspolitik des sogenannten Dritten Reiches, die stalinistischen Lager und viele andere Verbrechen, auch an der chinesischen Bevölkerung durch die japanische Besatzungsmacht, entsprang, manifestiert sich vielmehr eine radikale Veränderung des europäischen Würdeverständnisses. In der Stoa bezog sich der Gedanke der Menschenwürde auf die *Verpflichtung* eines jeden Menschen, sich der Würde eines vernünftigen Wesens gemäß zu verhalten. Das Christentum modifizierte diese Verpflichtung (nun auch auf die Gottesebenbildlichkeit gestützt), verlagerte die letzte Erfüllung jedoch ins Jenseits. Kant griff den stoischen Gedanken auf, verband ihn nun aber mit dem Konzept moralischer Autonomie. In all diesen Konzeptionen kann der Einzelne hinter den mit der Würde verbundenen Anspruch durch eigenes würdeloses Verhalten zurückfallen. Von außen kann seine Würde jedoch gar nicht verletzt werden, da sie auf seiner persönlichen Einstellung, seiner Gottesliebe und seinem Pflichtbewusstsein beruht. Der neue Begriff der Menschenwürde, der sich erst seit dem Zweiten Weltkrieg entwickelt hat, bezeichnet hingegen etwas durch andere Menschen Verletzbares. Nach diesem Verständnis, aus dem sich der Bedarf an Schutzrechten herleitet, ist die Menschenwürde nicht etwas, was der Einzelne allein aus seinen inneren moralischen Quellen erzeugen und aufrechterhalten kann; sie bedarf einer „anständigen Gesellschaft“.¹³ Damit hat sich der Fokus der Menschenwürdediskussion grundlegend verschoben. Während sich der stoische und der kantische Menschenwürdebegriff primär auf eine menschliche Fähigkeit zur ethischen Selbstvervollkommnung bezogen, die in der gewissenhaften Wahrnehmung der moralischen Pflichten besteht und zugleich auch die Grundlage eines vernünftigen Zusammenlebens abgibt, geht die neuere Diskussion umgekehrt von den sozialen und politischen Bedrohungen der Würde des Einzelnen aus: Nur dort, wo sie entsprechend durch Schutzrechte gesichert wird, kann sie sich auch entfalten.

12 Zur Begründungsstruktur vgl. Oliver Sensen, „Der Würdebegriff als philosophisches Fundament der Menschenrechte“, S. 27.

13 Avishai Margalit, „Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung“, Frankfurt: Suhrkamp 1999.

Man kann sich den Unterschied zwischen der internationalen Diskussion der Menschenwürde nach 1945 und den theologischen und philosophischen Menschenwürdebegriffen von der Antike bis zur Neuzeit auch mit Hilfe einer schematischen Unterscheidung verdeutlichen, die Ronald Dworkin mit Blick auf Rechtfertigungsstrategien für verschiedene Typen von ethischen Theorien eingeführt hat. Neben Ethiktypen, in denen Rechte und Pflichten letztlich mit Blick auf *Ziele* gerechtfertigt (oder relativiert) werden, wie durch das Ziel der allgemeinen Wohlfahrt, unterscheidet Dworkin zwischen solchen Ethiken, für die gewisse *Rechte*, und solchen, für die gewisse *Pflichten* unhintergebar und absolut sind.¹⁴ Beide weisen gegenüber den zielorientierten Theorien eine auffällige Gemeinsamkeit auf, die leicht zu dem Missverständnis verleiten kann, in ihnen ginge es im selben Sinne um die moralische Perspektive des menschlichen Individuums. Denn während *zielorientierte* Theorien von den Interessen einer Organisation ausgehen, stellen sowohl die an Rechten als auch die an Pflichten ausgerichteten Theorien das Individuum und sein Verhalten ins Zentrum. Die Rechte und Pflichten der Individuen haben jedoch in diesen beiden Theorietypen nicht dasselbe ethische Gewicht, denn entweder leiten sich Rechte von Pflichten oder Pflichten von Rechten ab.¹⁵ In an Pflichten orientierten Weltanschauungen wie der kantischen Moralphilosophie besteht die Pflicht auch unabhängig von den Rechten anderer oder ihren Auswirkungen, und sie ist oft mit einem moralischen Perfektionismus verbunden. Wie wir noch sehen werden, legt auch der Konfuzianismus den Schwerpunkt auf die Pflichten, die damit verbundene Verantwortung des jeweiligen Entscheidungsträgers und die Verwirklichung seines moralischen Potenzials, und nicht auf den rechtlichen Schutz der von den Entscheidungen Betroffenen. Mit Blick auf die Menschenwürde bedeutet das (in den Worten von Heiner Roetz): „Es macht dann sozusagen einen Teil der menschlichen Würde aus, erst gar nicht an das Recht appellieren zu müssen.“¹⁶ Rechte werden hier eher als Privilegien verstanden, die (in einem ideal gerechten Staat) genau dem Grad an wirklicher moralischer Kompetenz und damit wirklicher Würde entsprechen, die die tugendhafte Person realisiert hat.¹⁷ In ethischen Kontexten, für die der Gedanke der Rechte grundlegend ist, steht nach Dworkin hingegen der Mensch im Zentrum, der von der Einhaltung der Regeln durch andere profitiert, nicht der, der tugendhaft ist, indem er selbst die Regeln einhält.¹⁸ Die Verhaltensregeln erscheinen in solchen Kontexten nur als Mittel für den Schutz der Individuen. Und solange

14 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard, Massachusetts 1977, S. 170ff.

15 Dworkin, *Taking Rights Seriously*, S. 171.

16 Heiner Roetz, Philippe Brunozi, Gregor Paul: „Chinesische Menschenwürde: Ein Gespräch über den Menschenrecht diskurs in China und seine philosophischen Grundlagen“, in: *Philosophie der Menschenwürde*, hrsg. v. Tessa Debus, Regina Kreide, Michael Krennerich, Karsten Malowitz, Arnd Pollmann und Susanne Zwinge, Wochenschau Verlag, 2010, 182–188, hier S. 184.

17 Vgl. hierzu Qianfan Zhang, op. Cit., S. 319.

18 Vgl. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, S. 172.

diese einander nicht schädigen oder in ihren Rechten verletzen, ist es ihr Recht, zu tun, was sie wollen – jedenfalls wenn wir von rein theoretischen Kontexten ausgehen; in realen Gesellschaften sind auch rechtsorientierte Auffassungen mehr oder weniger mit pflichtorientierten vermischt, die diese Freiräume einschränken.

Geht man von den pflichtorientierten Menschenwürdebegriffen in der europäischen Tradition aus, so führen sie also keineswegs mit logischer Notwendigkeit zu dem Gedanken der Menschenrechte. Das bedeutet aber nicht, dass der Gedanke der Menschenwürde, so wie er sich in der Antike und Neuzeit entwickelt hat, ohne Relevanz für den Gedanken der Menschenrechte wäre. Man kann vielleicht sogar davon ausgehen, dass ein kulturelles Umfeld, in dem sich irgendwelche Vorstellungen von Menschenwürde entwickelt haben, hierfür einen ideologischen Nährboden darstellt, denn der Gedanke der Menschenrechte setzt ein Bewusstsein von möglichen Entwürdigungen oder Demütigungen voraus, wie es sich nur in einem Diskurs entwickelt, der Begründungen anbietet, welches Verhalten unter welchen Umständen demütigend ist. Nach allgemeinem Verständnis fallen darunter Folter, Vergewaltigung und alle Formen des Zwanges, mit denen Menschen zu etwas genötigt werden, das sie freiwillig nie tun würden.¹⁹ Gleichwohl ist es kultur- und weltanschauungsabhängig, bei welchen Anlässen sich Menschen gedemütigt fühlen;²⁰ ein Mitglied einer sehr niedrigen Kaste in Indien wird sich vor hundert Jahren von einem Verhalten, das einer Europäerin herabwürdigend erschien, evtl. nicht gedemütigt gefühlt haben, wenn der Betreffende einer hohen Kaste angehörte. Das betrifft nicht nur die psychologische Frage, wann jemand sich entwürdigt fühlt, sondern auch die normative Frage, ob es gute Gründe gibt, sich gedemütigt zu fühlen; in kulturellen Kontexten, wo das Selbstverständnis durch Vorstellungen von der Würde von Menschen als Menschen geprägt ist, werden Demütigungen anders wahrgenommen werden als in manchen früheren Gesellschaften, wo die Würde sich allein auf Status oder Verdienst bezog; und nur dort, wo ein solches Bewusstsein vorherrscht, wird auch der Gedanke, dass Menschen unabhängig von ihrer Klassenzugehörigkeit, ihrem Geschlecht oder ihren Verdiensten vor Demütigungen geschützt werden müssen, unmittelbar einleuchten.

Fragt man sich, inwieweit der Begriff der Menschenwürde ein interkulturell gültiges normatives Konzept ist, dann wären neben der Unterscheidung zwischen Rechts- und pflichtorientierten Gesellschaften auch noch ein eher an den sozialen Praktiken orientiertes und ein eher an den Begrifflichkeiten orientiertes Verständnis von Menschenwürde zu unterscheiden. Im ersten Sinne könnte man sagen, dass ein Konzept von Menschenwürde überall dort existiert, wo Handlungen, die nach dem Verständnis der Vereinten Nationen Menschenwürdeverletzungen darstellen, negative moralische Reaktionen hervorrufen, also als ein moralisches Übel betrachtet werden. Im Folgenden werden wir jedoch

¹⁹ Vgl. hierzu den Beitrag von Gregor Paul in diesem Band.
²⁰ Vgl. Margalit, S. 23.

von der zweiten Frage ausgehen, ob es in nichtwestlichenkulturellen Traditionen theoretische Begriffe gibt, die man als „Menschenwürde“ übersetzen kann, was voraussetzt, dass sie mit Blick auf ihren Inhalt und ihre Implikationen den europäischen vergleichbar sind. Das wirft die Frage auf, auf welcher Grundlage man denn überhaupt Menschenwürdebegriffe vergleichen kann. Im Folgenden stützen wir uns auf einen Vergleich der Unterscheidungen und Begründungsfunktion der jeweiligen Begriffe.

II Die menschliche Würde im klassischen Konfuzianismus

Betrachten wir die Textstellen, auf die sich die Verfechter eines konfuzianischen Menschenwürdebegriffs berufen. Im *Buch der Pietät* lässt Mengzi (370 v.Chr.–290 v.Chr.) Konfuzius sprechen:

Von allen Dingen zwischen Himmel und Erde hat [allein] der Mensch eine Würde (*gui*). (*Xiaoqing*, Buch der Pietät)²¹

Der konfuzianische Gedanke der Menschenwürde wird dann in seinen Grundzügen im Buch *Mengzi* entfaltet:

Es gibt die Ränge des Himmels (*jue*), und es gibt die Ränge des Menschen. Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, Verlässlichkeit und die unermüdliche Freude am Guten – das sind der himmlische Rang Herzog, Minister, Großwürdenträger – das sind die menschlichen Ränge. Die Menschen des Altertums pflegten den himmlischen Rang, und die Menschlichen folgten. Die Menschen von heute aber pflegen den himmlischen Rang nur im Interesse der menschlichen Ränge, und haben sie diese erreicht, so werfen sie jenen beiseite. Dies ist der Gipfel an Verblendung. Am Ende ist ihnen der Untergang gewiss.²²

Der Wunsch nach Würde (*gui*) ist eine Ambition, die alle Menschen teilen. Aber jeder einzelne Mensch hat eine Würde in sich selbst, an die er nur nicht denkt. Was die Menschen im allgemeinen als Würde schätzen (Rang, Ansehen usw.), ist nicht die gute Würde (*lianggui*). Denn wen ein Zhao Meng (ein Machthaber) würdigen kann, den kann er auch erniedrigen. Wenn es in den *Liedern* heißt: „Trunken sind wir schon vom Wein, gesättigt sind wir von der Tugend“, so ist damit gemeint: Wer von Menschlichkeit und Gerechtigkeit gesättigt ist, dem ist der Wohlgeschmack des fetten

²¹ Üb. v. Qian Ran. Es handelt sich bei allen folgenden Zitaten um eine Übersetzung von Qian Ran, wenn es nicht anders angemerkt wird.

²² *Mengzi*.6A.16, Übersetzung nach Roetz, „Die Kritik der Herrschaft im Zhouzeitlichen Konfuzianismus und ihre aktuelle Bedeutung“, in: *Das Buch Mengzi im Kontext der Menschenrechtsfrage*, hrsg. v. Wolfgang Ommerborn, Gregor Paul & Heiner Roetz, Berlin 2011, 87–108.

Fleisches und des erlesenen Kornes anderer nicht erwünscht. Ein guter Ruf und weit verbreiteter Lobpreis werden ihm zuteil, so dass ihm die schmuckvollen Stickereien anderer Leute nicht erwünscht sind.²³

Es gibt den teuren (*gui*) und den billigen (Teil), den großen sowie den kleinen (Teil) in eigenem Körper. Schade nicht mit dem kleinen den Großen, nicht mit dem billigen den Teuren.²⁴

Vor dem Hintergrund der sinologischen Auseinandersetzung stellt sich nun die Frage, was für Bedingungen gegeben sein müssen, um einen Begriff wie *gui*, der einer speziellen Tradition angehört, in seiner Anwendung auf den Menschen mit Menschenwürde zu übersetzen. Diese Frage muss sowohl in *normativer* als auch in *ideengeschichtlicher* Hinsicht gestellt werden. Betrachten wir die chinesischen Begriffe zunächst einmal philologisch. Ursprünglich ist *gui* ein Adjektiv und bedeutet teuer, wertvoll. So wird das Wort auch in der dritten Passage verwendet, allerdings im übertragenen Sinne, nämlich als Gegenteil von Schlichtheit (*jian*, wörtlich billig). In ihrer Anwendung auf Menschen beziehen sich *jue* und *gui* dann auf die gesellschaftliche Auszeichnung, die traditionell den Aristokraten vorbehalten ist. *Jue* bedeutet Rang, Adel. *Gui* in der zweiten Passage wird als Substantiv gebraucht und bedeutet wortwörtlich Würde, wenn man die Etymologien von *gui* und *Würde* vergleicht.²⁵ *Jue* und *gui* sind, wie *dignitas* im römischen Kontext, mit Stolz, Ehre, Ruhm, *honor*, verwandt. Ideengeschichtlich gesehen ist also beim Begriff *gui* im chinesischen Kontext nicht anders als beim Begriff *Würde/dignitas* im europäischen Kontext eine Internalisierung der äußeren Vornehmheit zu beobachten. Erst diese Verinnerlichung bereitet dem Begriff einer allgemeinen menschlichen Würde den Weg. Diese Parallele spricht dafür, die chinesischen Begriffe *jue* und *gui* mit dem römischen Begriff der *dignitas*, Würde, zu übersetzen, der auch bei Cicero auf den Menschen als Menschen angewandt wird. Eine weitere Parallele liegt in einer kosmischen Begründung für die Würde des Menschen, die der stoischen Würdevorstellung durchaus vergleichbar ist, und, wie auch die stoische Naturphilosophie, die herausgehobene Stellung des Menschen im Kosmos – über dem Rest der „Dinge“ (*wu*) – begründet; wir kommen noch darauf zurück.²⁶

23 Mengzi.6A.17, ebd.

24 Mengzi.6A.14.

25 Das Wort „Würde“ ist ursprünglich auch mit „Wert“ verwandt und bezeichnet zunächst v.a. „sozialen Rang und Stand und die aus ihnen resultierende Geltung und Ehre“, vgl. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Stichwort: Würde; während das Zeichen *gui* gleichzeitig als Substantiv, Verb und Adjektiv gebraucht wird, und als Substantiv, wie das deutsche Wort Würde, „sozialen Rang und Stand“ bezeichnet, als Verb schätzen, achten, und als Adjektiv teuer, vom hohen Preis, wertvoll. Vgl. *Kangxi-Wörterbuch, gui*.

26 Diese Idee ist in der Han-Zeit (206 v.Chr.–220 n.Chr.) fast zum Common Sense geworden. In hanzeitlichen Schriften wird die Formel „Der Mensch ist das wertvollste unter allen Lebewesen zwischen Himmel und Erde“ fast zu einem selbstevidenten Axiom, das in verschiedenen Texten angeführt wird, so z.B. im *Chunqiu fanlu*, *Baibu tongyi*, *Lunbeng*

Kurz, im Ausgang von der Wortbedeutung und der antiken und römischen Ideengeschichte hat sich der konfuzianische Begriff der Menschenwürde offenbar ähnlich entwickelt wie der europäische. Es wäre nun erstens zu klären, inwieweit er sich, wie im Falle der europäischen Menschenwürdebegriffe, auf eine im Individuum wurzelnde moralische Anlage zur Selbstvervollkommnung bezieht oder – wie Möller meint – auf die Fähigkeit, reibungslos mit der sozialen Ordnung (bzw. einer von dieser zugedachten Rolle) zu verschmelzen. Zweitens wäre zu fragen, wie er sich zu dem verhält, was seit 1945 viele von einem Menschenwürdebegriff in *normativer* Hinsicht erwarten, nämlich, eine Begründung der Menschenrechte zu liefern.

Mit Blick auf die obige Textstelle ist bei der Interpretation der Begriffe des himmlischen Rangs sowie der guten Würde nicht die Bedeutung von *jue* bzw. *gui* strittig, sondern vor allem das Menschenbild. Wenn man mit Möller (und Tiedemann) davon ausgeht, dass die Konfuzianer, wenn sie vom Menschen sprechen, nicht einzelne Individuen meinen, sondern eine soziale „Masse“, die in eine bestimmte Ordnung gebracht werden müsse,²⁷ dann kann sich auch der Begriff der Würde schwerlich auf das einzelne Individuum beziehen, sondern nur auf den Menschen als Rollenträger. Entsprechend ginge es auch im konfuzianischen Menschenwürdediskurs nicht um die Achtung vor Menschen, sondern vielmehr um die Achtung vor der Ordnung, die das menschliche Verhalten bestimmt, und abgeleitet um die Achtung gegenüber einer funktionsgerechten Rollenerfüllung.

Schon mit Blick auf Konfuzius können wir die Frage, ob die Menschenwürde dem Individuum oder einer Masse bzw. einer Funktion zukommt, jedoch eindeutig beantworten: Der kultivierte Mensch (in Konfuzius' Worten: der „Edle“) betrachtet sich nicht als ein „Gerät (*qi*)“, d.i. als ein bloßer Funktionsträger.²⁸ Freilich ist die konfuzianische Moral alles andere als romantisch. Nichts liegt dem Konfuzianer ferner als die Vorstellung, es sei der Entfaltung des Individuums abträglich, zu einem nützlichen Funktionsträger der Gesellschaft zu werden. Der konfuzianische Gelehrte soll sich auch bemühen, ein „großes Gerät“ zu werden.²⁹ Die Kultivierung, nach der der Einzelne strebt, ist

usw. Bemerkenswert sind hier v.a. *Chunqiu fanlu* (2. Jh. v.Chr.) und *Lunbeng* (1. Jh. n.Chr.). Im Ersteren wird die Würde des Menschen mit seinen Moralfähigkeiten, seiner Bedeutung als Bildnis von Himmel und Erde, seiner Rolle als Zweck aller Dinge sowie seinem aufrechten Gang (vgl. *Chunqiu fanlu*, 14, 44, 56, 81) – wie in der jüdisch-christlichen Würdevorstellung, vgl. z.B. Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, III 113 – begründet; im Letzteren wird die Formel der menschlichen Würde wahrscheinlich am meisten herangezogen.

27 Vgl. Tiedemann (2006), 86. Vgl. Möller, Hans-Georg: „Die Präsenz des Menschen in der antiken chinesischen Philosophie“, vgl. Anmerkung 8.

28 LY.2.12.

29 Vgl. die Kritik Konfuzius' an Guanzhong: „Guanzhong als ein Gerät ist aber klein!“ (LY.3.22) Das Groß und Klein lassen sich im aristotelischen Sinne der großen und kleinen Dingen verstehen. Vgl. NE, IV, 1123 b.

jedoch nicht primär oder gar ausschließlich instrumenteller Art.³⁰ Es geht nicht darum, andere zufriedenzustellen, aber auch nicht nur darum, eine bessere Gesellschaftsordnung zu schaffen, oder ein göttliches Gebot zu befolgen. Der Wert der Selbstkultivierung liegt in sich. Das ist auch ein typisches Merkmal pflichtorientierter Ethiken im Unterschied zu zielorientierten wie den kommunistischen Vorstellungen von der Arbeit an der zukünftigen Gesellschaft.

Dieser Unterschied wird umso deutlicher, wenn man die Ideen betrachtet, die bei Mengzi als Komplex den Gedanken der Menschenwürde bilden.

1. Würde als Differenz zwischen Menschen und Tieren

Der Begriff der Würde, der in der konfuzianischen Formel vom Menschen angelegt ist, dem von allen Dingen zwischen Himmel und Erde allein eine Würde zukomme, verweist auf die Besonderheit des Menschen im Hinblick auf seine Koexistenz mit anderen Naturwesen. Interessanterweise dient der Bezug zu den anderen Naturwesen hier aber nicht dazu, das Verhältnis zwischen Mensch und Tier zu bestimmen, etwa in dem biblischen Sinne, dass dem Menschen die Herrschaft über die Naturwesen zukomme. Die Behauptung, er allein habe Würde, charakterisiert vielmehr die Beziehung des Menschen zu sich selbst: Der Wunsch nach Würde scheint als eine Ambition angesehen zu werden, die alle Menschen teilen. Diese Würde legt ihm eine Pflicht auf, nämlich anders als ein Tier zu handeln. Sie ist also ein Auftrag und begründet das menschliche Selbstverhältnis. Daraus leitet sich jedoch nicht umgekehrt die Erlaubnis oder Aufforderung her, Tiere als etwas ganz anderes, Verfügbares, als eine gefühllose Sache zu behandeln.³¹ Mengzi bezeichnet den Unterschied zwischen Menschen und Tieren ausdrücklich als etwas „Geringes“, das den meisten Menschen gar nicht bewusst sei:

Das, was den Menschen von Tieren unterscheidet, ist gering. Die meisten Menschen ignorieren [es], die Edlen bewahren [es]. (*Mengzi*.4B.19)

Der „geringe“ Unterschied zwischen Menschen und Tieren liegt nach Mengzi in der naturgegebenen Moralfähigkeit des Menschen. Wie gesagt, folgt daraus nicht, dass es moralisch irrelevant wäre, wie Tiere und andere Lebewesen behandelt werden: „Der Edle (...) liebt seine Familie und ist daher menschlich zum Menschen. Er ist menschlich zum Menschen und daher freundlich zu den Kreaturen.“ (*Mengzi*.7A.45)

30 LY.14.24.

31 Zwar kommt diese Vorstellung später in der Han-Zeit auch vor, wie etwa beim hanzeitlichen Konfuzianer Dong Zhongshu (179 v.Chr.–104 v.Chr.). Dort heißt es: „Himmel und Erde gebären zehn Tausend Dinge um Menschen zu ernähren“ (*Chunqiu fanlu*.14). Dies lässt sich aber noch nicht aus der ursprünglichen Formel und ihrer Weiterentwicklung durch Mengzi ableiten.

2. Würde als Moralfähigkeit (*cai*)

Unter der naturgegebenen Moralfähigkeit des Menschen ist bei Mengzi die Fähigkeit zu verstehen, die vier Tugenden Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, Sittlichkeit und Weisheit zu entwickeln und zu einem Edlen oder sogar zu einem sittlich Vollkommenen oder Weisen zu werden: „Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, Sittlichkeit und Weisheit wurzeln im Herzen [des Menschen]“ (*Mengzi*.7A.21). Alles andere, „genügende Nahrung, warme Bekleidung, bequeme Sesshaftigkeit“ (*Mengzi*.3A.4), so Mengzi, teilt der Mensch mit den Naturwesen. Die den Menschen auszeichnende Moralfähigkeit stellt einen Wert an sich dar, wie in der oben angeführten Stelle deutlich wird, wo Mengzi die Würde des Menschen im Sinne der Ränge des Himmels von den menschlichen Rängen abgrenzt, die Würde im Sinne von Sozialstatus bezeichnen (s.o.). Nützlichkeit wird hier also ganz explizit von der moralischen Vervollkommnung unterschieden und ihr untergeordnet.

Durchaus umstritten ist auch die Frage, ob sich der Mensch seine Würde erst durch die bewusste Realisierung dieser Fähigkeit zur moralischen Perfektionierung erwirbt, oder sich schon durch sein Potenzial hierzu von Tieren und leblosen Dingen unterscheidet. Gegen die erste Deutung spricht, dass Mengzi schon die den Menschen vom Tier unterscheidende *Fähigkeit* als gut bezeichnet, ohne Bezug auf ihre Funktionalität. Das wirft die Frage auf, warum er diese Verbindung von Beschreibung (geringer Unterschied) und Wertung (gut) gar nicht für begründungsbedürftig hält. Schließlich folgt aus dem bloßen Anderssein als die Tiere noch nicht, dass diese Andersheit auch einen besonderen Wert darstellt. (Vgl. *Mengzi*.6A.1, 4, 5, 6)

Mengzi scheint davon auszugehen, dass der Wert der Moralfähigkeit intuitiv einsehbar ist, indem er sie einem anderen Verständnis des Guten gegenüberstellt, nämlich dem Nutzwert, der sich nach dem Richtmaß der Tauglichkeit für das leibliche Leben bemisst: „Wollte man (...) behaupten, der Mensch liebe nichts mehr als sein Leben, warum ist ihm dann nicht jedes Mittel recht, es zu bewahren? Und wollte man behaupten, dem Menschen sei nichts mehr zuwider als der Tod, warum ist ihm dann nicht jedes Mittel recht, [diesem] Übel auszuweichen? (...) Deshalb gibt es unter den Dingen, die man begehrt, Begehrenswerteres als das Leben, und unter den Dingen, die einem zuwider sind, Ärgeres als den Tod.“ (*Mengzi*.6A.10)³² Der Wert der moralischen Dimension wird nicht argumentativ aus der kosmologischen Unterscheidung von Mensch und Tier hergeleitet, sondern ist nach Mengzi offenbar intuitiv erkennbar, zumindest wenn man sich auf ein Gedankenexperiment einlässt, in dem sich der innere Wert als etwas Erhabenes gegenüber dem evidenten Wert des Lebens profiliert.

32 Übersetzung von Heiner Roetz: „Die chinesische Ethik der Achsenzeit: Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken“, Frankfurt 1992, 249.

3. Würde als Erhabenheit

Wenn Mengzi die Würde des Menschen als eine Erhabenheit bezeichnet, kommt auch die ursprüngliche aristokratische Färbung des Begriffs wieder zur Erscheinung. Die aristokratische Würde besteht nur in Beziehung zu anderen Menschen, denen sie fehlt. Auch die Würde des Menschen tritt im Vergleich hervor, nämlich als eine Erhabenheit über Naturwesen, Tiere und leblose Dinge. Das Bewusstsein dieser Erhabenheit motiviert den Menschen dazu, seine Moralfähigkeit zu realisieren, indem er entsprechend handelt und sich so zu einer moralischen Person entwickelt. Von der Erhabenheit geht also eine spezifische ethische Motivation aus, die sich von der Motivation durch Gesetze und moralische Normen grundlegend unterscheidet. Während Gesetze und Normen aufgrund der abschreckenden Kraft der (juridischen oder sozialen) Sanktionsdrohung motivieren, motivieren Werte wie Menschenwürde durch ihre Attraktionskraft. Mit Blick auf die Erhabenheit ähnelt Mengzis Lehre von der menschlichen Natur dem Konzept des Edlen bei Konfuzius. Der Titel des Edlen, ursprünglich ein männlicher aristokratischer Titel – Fürstensohn –, wird schon bei Konfuzius in eine Bezeichnung der moralischen Persönlichkeit umgewandelt. Er bezeichnet einerseits die Personen, die sich selbst vervollkommen, andererseits das normative Selbstbild, das der Natur des Menschen entspricht. Die Würde des Menschen, d.h. das Menschsein selbst, zu realisieren, besteht darin, sich zu einem Edlen zu kultivieren.

4. Würde als Rechtschaffenheit (*yi*)

Den Zugang zu einer Selbstbeziehung, in der die vier Tugenden realisiert werden, vermitteln bei Mengzi verschiedene moralische Gefühle. Zur Menschlichkeit wird der Mensch über das Mitgefühl, zur Rechtschaffenheit über die Scham und die Abneigung, zur Sittlichkeit über den Respekt sowie die Zurückhaltung fähig, zur Weisheit über die Urteilskraft. (*Mengzi*.2A.6, 6A.6) Vor allem ist es das Schamgefühl, das einen Selbstbezug herstellt.

Scham hat jedoch zwei Wurzeln: Sie gründet einerseits auf der Sorge, wie man von den anderen wahrgenommen wird, andererseits auf der Internalisierung von Normen und der Entwicklung eines Ich-Ideals, dessen Verletzung Beschämung auslöst. Daher können Beschämungserlebnisse sowohl rein heteronomen Ursprungs sein als auch Ausdruck eines anspruchsvollen moralischen Bewusstseins, das mit den tatsächlichen Erwartungen der sozialen Umwelt nicht zusammenfallen muss. Nun scheint es allein schon deswegen abwegig, den Konfuzianismus als Ausdruck einer Schamkultur im äußerlichen Sinne zu verstehen, weil er sich selbst wesentlich aus der Kritik an einem nur äußerlichen Moralverständnis speist. Wie Guido Rappe auch mit Blick auf den Konfuzianismus überzeugend gezeigt hat, gilt egoistisches Verhalten auch bei äußerlicher Befolgung ritueller Verpflichtungen als schamlos, und eine bloß äußerliche Nutzung von Riten zum Zweck der Machterhaltung und zum Vorspielen eines

Werts, den die Herrscher nicht besitzen, wird stark kritisiert. Nur so zu tun als ob, gilt als schamlos, „in jenem Sinn, der eindeutig moralisch fundiert ist und die Scham als moralisches Gefühl ausweist“.³³

Auch die „Rechtschaffenheit“ hat eine bloß konventionelle und eine tugendethische Bedeutung. Die enge etymologische Verwandtschaft des Wortes mit dem Wort „Ich“³⁴ zeigt an, dass sich das Wort „Rechtschaffenheit“ ursprünglich auf ein Selbstverständnis bezieht, dessen Verletzung die „Beschmutzung des Selbst“, d.h. die Schande darstellt,³⁵ die automatisch Scham und Abneigung hervorruft. Es bezieht sich also auf die menschliche Existenz, so wie sie von den Mitmenschen *wahrgenommen* wird.

Rechtschaffenheit im konfuzianischen Sinne jedoch meint etwas anderes. Sie ist nicht auf die Selbstdarstellung im Lichte des Wahrgenommenwerdens durch die Mitmenschen reduzierbar, auch wenn ihre Verletzung ebenfalls Scham und Abneigung hervorruft. Dabei dient das Schamgefühl als „Wächter“, der die „menschliche Würde bewacht“.³⁶ Denn das Schamgefühl bezieht sich nicht auf den Anlass der Schande, sondern stellt das handelnde Selbst und dessen Erniedrigung in den Vordergrund.³⁷ Es bewirkt durch die „Demütigung“³⁸ des Selbst – um einen Ausdruck Kants zu gebrauchen – eine Selbstvergewisserung. Denn während die Demütigung Abneigung auslöst, lenkt die Scham gleichzeitig die Aufmerksamkeit des Handelnden auf das Selbst im Sinne des moralfähigen Wesens zurück, das Würde hat. (*Mengzi*.6A.15, 17) Aus der Selbstverachtung entspringt also paradoxerweise Selbstachtung, ein Gefühl, das die Schande und das Unbehagen überwindet. Hier erlangt die Rechtschaffenheit eine neue Bedeutung: Während die Rechtschaffenheit im ursprünglichen Sinne ein Selbstwertgefühl bezeichnet, das abhängig von der sozialen Meinung ist, ist die Rechtschaffenheit im konfuzianischen Sinne Teil des normativen Selbstverständnisses, dem die Kriterien entspringen, nach denen sich das handelnde Selbst selbst wahrnimmt und beurteilt. Auch wenn sich die Rechtschaffenheit vor allem als eine normative Erwartung äußert, die die Person an sich selbst richtet, ist hierin durchaus auch die Erwartung angelegt, von seinen Mitmenschen eine angemessene Behandlung zu erfahren, die der eigenen Würde entspricht. Mengzi führt das Beispiel des Almosens an, der ein Leben retten kann, den ein Bettler aber gleichwohl nicht annehmen würde, wenn er sich dafür demütigen lassen müsste. (*Mengzi*.6A.10) Freilich ist damit weder ein Verständnis

33 Guido Rappe, „Die Scham im Kulturvergleich. Antike Konzepte des moralischen Schamgefühls in Griechenland und China“, Bochum/Freiburg 2009, S. 236.

34 Vgl. Hierzu Shun, Kwong-loi, „Mencius and Early Chinese Thought“, Stanford 1997, 25.

35 Die Bedeutung von Schande als „Beschmutzung des Selbst“ kann man aus dem oft auftauchenden Ausdruck „Abwaschen der Schande“ in der frühen Literatur ablesen. Vgl. Shun (1997), 62; Roetz (1992), 289.

36 Jakoby, Mario, „Scham-Angst und Selbstwertgefühl. Ihre Bedeutung in der Psychotherapie“, Solothurn, Düsseldorf 1993, 53.

37 Vgl. Shun (1997), 59.

38 KpV: AA V, 75.

von Menschenrechten im heutigen Sinne verbunden noch das Verständnis, dass die Mitmenschen verpflichtet sind, mich meiner Würde entsprechend zu behandeln. Zur Rechtschaffenheit gehört es vielmehr, dass ich eine meine Würde verletzende Behandlung nicht akzeptieren würde.

5. Würde als Menschlichkeit (*ren*)

Unter den vier Tugenden stellt die Menschlichkeit das grundlegende Handlungsprinzip dar, dessen emotionale Wurzel bei Mengzi im Mitgefühl liegt. So kann ein Mensch nach einem berühmten Beispiel Mengzis allein aufgrund des natürlichen Mitgefühls nicht ohne Regung mit ansehen, dass ein Kind in einen Brunnen fällt (*Mengzi*.2A.6). Konfuzius beschreibt Menschlichkeit auch als Menschenliebe (*LY*.12.22), was nicht mit einem Affekt zu verwechseln ist. Hier gibt es kleine Abweichungen zwischen Konfuzius und Mengzi; Mengzi berücksichtigt auch das Affektive. Menschlichkeit wird als Fürsorge in Verbindung mit einem durchaus auch affektiven Wohlwollen praktiziert, das in einer Einsicht wurzelt, nämlich dem Verständnis des anderen als meinesgleichen.³⁹

Dass Menschen einander als gleich *sehen*, ist für Konfuzianer eine Intuition, die unter Angehörigen der gleichen Spezies selbstevident sein sollte, nicht aber ein Ergebnis eines verwickelten Erkenntnisprozesses. Dass Menschen einander als Gleiche achten, ist vielmehr die ethische Konsequenz des Verständnisses, dass alle Menschen moralisch perfektionierbare Wesen sind, die ähnliche Bedürfnisse wie wir selbst haben. Gemeint sind nicht irgendwelche individuellen Bedürfnisse, sondern die existenziellen Bedürfnisse, die alle Menschen haben.

Tugendethisch kann man Menschlichkeit auch als die Gesinnung verstehen, alle Menschen nach der goldenen Regel als meinesgleichen zu behandeln. Das bedeutet auch im konfuzianischen Kontext nicht, andere Menschen wortwörtlich so zu behandeln wie ich mich selbst. Der Gedanke der Menschlichkeit steht vielmehr – ebenso wie die Rechtschaffenheit – für ein eher formales Prinzip, das aufgrund der unausgesprochen vorausgesetzten Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten oder der Nähe (*jin*) der Menschen zueinander zwar allgemein gültig ist. Was für ein Verhalten jeweils gefordert ist, kann jedoch erst mit Blick auf die jeweilige Situation genauer bestimmt werden. Dementsprechend gelten zwei Maximen der Menschlichkeit: positiv das Wohlwollen – d.h., Menschen zu fördern – und negativ die Gegenseitigkeit – d.h., Menschen mithilfe eines „fiktiven Rollenaustausch[es]“⁴⁰ angemessen zu behandeln, was bedeutet, alles zu vermeiden, was ich mir nicht für mich selbst wünschen könnte. Für einen Menschen, der Menschlichkeit pflegt, gilt also: Wenn er Vollendung begehrt, verhilft er auch anderen dazu. (*LY*.6.30)⁴¹

39 Vermutlich sieht auch Konfuzius ihre Wurzel in bestimmten Affekten, z.B. in der Liebe zwischen Eltern und Kindern.

40 Roetz (2006), 72.

41 Ü. v. Roetz (1992), 222.

[Menschlichkeit zeigt sich auch so:] Außerhalb des Hauses benehme man sich so, als empfinde man einen hohen Gast. Bringt man das Volk zum Einsatz, dann wie bei einer großen Opferfeier. Was man selbst nicht wünscht, das tue man anderen nicht an. (*LY*.12.2)⁴²

Dem praktischen Verständnis von Menschen als meinesgleichen entspringen bestimmte sittliche Umgangsformen. Menschlichkeit im Sinne der Achtung der Mitmenschen wird als respektvolle Haltung (*gong*) und achtende Gesinnung (*jing*) sowie als Zurückhaltung und Bescheidenheit (*airang*) praktiziert, was die Einschränkung subjektiver Interessen erfordert.

Auch wenn sich die konkrete Gestalt der Sittlichkeit bei den Konfuzianern vorwiegend am herkömmlichen Handlungskodex orientiert, ist diese Orientierung nicht als passive Unterordnung unter konventionelle Normen oder soziale Rollen zu verstehen, sondern involviert eine rationale Anerkennung bestimmter Handlungsmaximen (*LY*.3.3, 9.3, 11.1). Auch dass etwa die Art und Weise, wie Achtung bezeugt wird, sich in konkreten Situationen in unterschiedlichen Formen ausdrückt, ist nicht mit einer Einschränkung der Achtung auf bestimmte Menschengruppen zu verwechseln. Achtung gebührt nicht nur dem Aristokraten, und auch nicht nur dem Edlen, sondern dem Menschen im biologischen Sinne. So lässt Mengzi Konfuzius Kritik an der damaligen Grabkultur mit der Beigabe von Menschenfiguren üben, da dies eine symbolische Verletzung der Menschenwürde darstellt. An einer anderen Stelle spricht Mengzi ausdrücklich von der menschlichen Gattung (*lei*), zu der ich, du und die Weisen gehören (*Mengzi*.6A.7).

6. Würde im Kontext des moralischen Perfektionismus

Achtung hat im Konfuzianismus eine negative und eine positive Seite. Im negativen Sinne besteht sie in der Rücksicht darauf, dass das Menschsein meines Gegenübers nicht verleugnet werden darf; ihre positive Bedeutung kommt in der Förderung des Menschen als eines moralisch perfektionierbaren Wesens zum Ausdruck. Es ist Pflicht, Menschen bei ihrer moralischen Kultivierung zu fördern, vorausgesetzt, sie sind selbst dazu bereit (*LY*.7.29). Das bedeutet einen Umgang, der die Selbstachtung des Gegenübers fördert, welche für die Perfektionierung unabdingbar ist: „Wenn man das Volk mittels administrativer Maßnahmen leitet, mittels Körperstrafen ausrichtet, da wird es sich dem entziehen und wird schamlos. Leitet man es aber mit Tugend und richtet es aus mittels der Sittlichkeit (dann wird es Schamgefühl entwickeln und dem Herrscher zulaufen).“ (*LY*.2.3)⁴³ Hier ist vom Schamgefühl, wie gesagt, nicht im Sinne einer Sorge um den guten Ruf die Rede. Es geht um die Selbstachtung, die zwar natürlich angelegt ist, aber sich nur durch Kultivierung entwickelt.

42 Ebd., 217.

43 Ü. v. Roetz mit kleiner Modifikation. Vgl. Roetz (1992), 287.

So kann das Schamgefühl im Rahmen eines bestimmten Umgangs verschwinden, aber umgekehrt auch befördert werden. Scham im Sinne Mengzis entzieht sich dem Kohlberg-Modell einer entweder konventionellen oder postkonventionellen, prinzipienorientierten Moral. Denn im Gegensatz zur bloß konventionellen Moral kann es nicht durch äußeren Druck, sondern nur durch das eigene Streben nach Kultivierung entwickelt werden. Diese Bestrebung ist jedoch nicht mit einer rein rationalen, prinzipienorientierten Überlegung zu verwechseln, sondern bedarf sowohl einer emotionalen Grundlage als auch eines sozialen Anstoßes.

7. Menschenwürde und Menschenrechte

Der Gedanke der Rechte im Sinne individualistischer Schutzrechte des Einzelnen gegenüber dem Staat, die seine Privatheit schützen, ist dem Konfuzianismus fremd, nicht anders als dem europäischen Denken bis zur Neuzeit, als sich der Gedanke eines Rechts in Europa von anderen normativen Gesichtspunkten zu emanzipieren begann. Recht im alten objektiven Sinne des griechischen *dikaion*, des römischen *ius* und der thomistischen Lehre bedeutete vorher, nicht anders als im Konfuzianismus, das, was *gerecht* ist. Erst Grotius vertrat die Auffassung, menschliche Individuen hätten unabhängig von ihren Sozialbezügen und den positiven Gesetzen gewisse Rechte. Durch diesen Bedeutungswandel trat der Begriff eines Rechts in Europa in eine Spannung zu dem, wozu die Person unter einem übergreifenden normativen Gesichtspunkt verpflichtet ist. Entsprechend drifteten Rechte und Pflichten auseinander. Rechte verkörpern im modernen Verständnis etwas den Individuen quasi als Individuen (und nicht erst als potentiellen Verantwortungsträgerinnen) Zukommendes: einen der individuellen Person als solcher eigenen Möglichkeitsraum, in dem sie sich frei für oder gegen die Realisierung von Möglichkeiten entscheiden kann. Das schließt sogar einen Schutz des Individuums gegenüber normativen Erwägungen ein. Dass eine Person ein Recht hat, ist nach heutigem Verständnis ein hinreichender Grund, ihr zu erlauben, auch Dinge zu tun, die falsch sind.⁴⁴

Man kann darüber spekulieren, ob sich dieses Verständnis von Rechten nur in einem Kontext entwickeln konnte, wo die individuelle Person in Beziehung zu Gott und nur sekundär in Beziehung zu ihren Mitmenschen steht.⁴⁵ Aus der Höherrangigkeit der göttlichen Gebote gegenüber den „bloß“ gesellschaftlichen Verpflichtungen leiten sich negative Rechte, nämlich spezielle Abwehrrechte (Freiheitsrechte, Bürgerrechte) von Individuen gegenüber dem Staat her.

44 Zu dieser Abschottung gegenüber normativen Erwägungen vgl. Lloyd Weinreb, „Oedipus at Fenway Park. What Rights Are and Why There Are Any“, Harvard 1994, S. 3.

45 Zum Folgenden vgl. Maria-Sibylla Lotter, „Scham, Schuld, Verantwortung“, S. 258f. Vgl. auch die interessanten Überlegungen zur Genealogie der Menschenrechte bei Hans Joas, „Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte“, Berlin (Suhrkamp) 2011.

Diese Rechte sind ursprünglich untrennbar mit der Vorstellung eines schutzbedürftigen individuellen Innenlebens und einer Privatsphäre verkoppelt, wo sich das religiöse Leben des Einzelnen entfalten kann; ein Leben, das nicht mit den gesellschaftlichen Rollen und Funktionen zusammenfällt und vor politischen Ansprüchen geschützt werden muss. Da gewisse Abwehrrechte im Unterschied zu gewöhnlichen Ansprüchen als absolut unverletzlich gelten, sind es vor allem diese Vorstellungen, die in den Rechtskulturen Nordamerikas und Europas mit der Idee eines „Rechts“ schlechthin assoziiert werden.

Wenn man jedoch von dem speziellen Individualismus absieht, der die Entwicklung der europäischen Idee von individuellen Abwehrrechten geprägt hat, scheint der Gedanke von Schutzrechten mit Blick auf die Menschenrechte durchaus mit dem perfektionistischen konfuzianischen Modell vereinbar, auch wenn er dort als moralische Pflicht formuliert wird. Die Verurteilung eines unsittlichen und unmenschlichen Umgangs mit den Mitmenschen wird bei Mengzi auf verschiedene Weise begründet: Erstens darf das Streben nach Selbsterhaltung des Menschen sowie sein Vorrang vor anderen Naturwesen von anderen Menschen nicht ignoriert werden. So wird im *Lunyu* berichtet, dass Konfuzius im Fall des abgebrannten Pferddestalls nur nach verletzten Menschen gefragt habe, nicht aber nach verletzten Pferden. (LY.10.12) Mengzi greift auf Konfuzius zurück, wenn er die Politik des Königs Hui als unmenschlich kritisiert: im Stall seien dicke Pferde zu sehen, während Menschen „hungrige Gesichter“ hätten und Verhungerte auf dem Feld lägen. (Mengzi.1A.4) Zweitens sind Verhältnisse unmenschlich, in denen die Menschen nur noch um das Überleben kämpfen, da dann auch die Möglichkeit zur Herausbildung ihres moralischen Wesens schwindet: „Sie versuchen lediglich dem Tod auszuweichen und fürchten, dies nicht erfolgreich zu schaffen. Wie hätten sie noch Zeit um Sittlichkeit und Rechtschaffenheit zu pflegen?“ (Mengzi.1A.7) Anders als bei Tieren entspricht eine auf das bloße Überleben reduzierte Existenz nicht dem Menschsein. Drittens: Da der Mensch ein perfektionierbares und d.h. auch fehlbares Wesen ist, müssen ihm die Möglichkeit der Übertretung und somit auch der Selbsterneuerung (*zixin*) zugestanden werden. Im *Lunyu* verteidigt Konfuzius einen jungen Mann mit Blick auf seine „beschmutzte“ Vergangenheit und seinen Willen, „sich zu reinigen“ (*jieji*), der zu unterstützen sei. (LY.7.29)

Aus solchen Appellen an die Menschlichkeit, verbunden mit der Kritik an Handlungen oder Unterlassungen, die die Mitmenschen an der Pflege von Sittlichkeit und Rechtschaffenheit hindern, kann man durchaus so etwas wie ein Recht auf anständige Umgangsformen herleiten, freilich im Rahmen einer pflichtenorientierten Ethik. Tatsächlich diente die konfuzianische Formel vom Menschen, dem von allen Dingen zwischen Himmel und Erde allein eine Würde zukomme, in der Han-Zeit (206 v.Chr.–220 n.Chr.) auch zur Bestimmung der zwischenmenschlichen Verhältnisse und wurde mehrmals zur rechtlichen Begründung für die Abschaffung der Sklaven-Politik herangezogen. So wird z.B. im *Hanshu* (Geschichte der frühen Han-Dynastie) berichtet, es sei gegen

die menschliche Würde, Sklaven und Sklavinnen „im Stall“ zu halten „wie Ochsen und Pferde“ und auf dem Markt zu verkaufen.⁴⁶

IV Zusammenfassung

Man kann die Frage, ob der Begriff der Menschenwürde universale Geltung hat, als eine rein normative Frage verstehen, die den moralischen Wert dieses Begriffes betrifft und für deren Beantwortung es irrelevant ist, ob ein Verständnis von der Würde des Menschen auch faktisch gegeben, d.i. irgendwie in den kulturellen Traditionen einer bestimmten Region verankert oder mit diesen zumindest kompatibel ist. In praktischer Hinsicht ist die Frage nach der kulturellen Verankerung jedoch höchst relevant, da ein Gedanke, der mit den Ethiken inkompatibel ist, die die Traditionen einer kulturellen Region ausmachen, den betreffenden Menschen auch schwerlich einleuchten dürfte.

Ausgehend von der Diskussion in sinologischen Fachkreisen, ob der Begriff der Menschenwürde eurozentrisch oder auch in anderen Kulturen aufzufinden ist, gingen wir der Frage nach, ob es einen konfuzianischen Begriff der Menschenwürde gibt und wie er sich zu dem Verständnis der Menschenwürde in der europäischen Tradition verhält. Gegen die Behauptung Möllers, im Konfuzianismus werde die moralische Person nur als Rollenträger mit Blick auf ihre Funktion für die Ordnung des Ganzen verstanden, wurde gezeigt, dass sich bei Mengzi ein Verständnis von Menschenwürde findet, das nicht auf soziale Funktionalität reduzierbar ist. Es wurde argumentiert, dass dieses Verständnis von Menschenwürde starke Parallelen zum stoischen und ciceronischen Würdebegriff aufweist und sich auf ähnliche Weise wie diese vom normativen Gehalt des Menschenwürdebegriffs nach 1945 unterscheidet, nämlich als eine verpflichtende Würde im Unterschied zu einer durch Rechte zu schützenden Würde. Der konfuzianische Würdebegriff schließt den Gedanken der Menschenrechte jedoch keinesfalls aus, sondern bietet durchaus eine Grundlage hierfür, die der Ausarbeitung bedarf. Es wurde argumentiert, dass viele Verwirrungen in der Diskussion um die interkulturelle Anwendbarkeit des Begriffs der Menschenwürde aus einer fehlgeleiteten Homogenisierung der europäischen Würdeauffassungen entstehen, die keinesfalls eine Entwicklungslinie darstellen, die direkt auf die Engführung von Menschenwürde und Menschenrechten hinsteuert, die wir heute mit dem Begriff assoziieren.

⁴⁶ Ban Gu, „Hanshu“, Band 12, Wang Mang B, Beijing 1964, 4110–4111.

Nikolaus Knoepffler

Menschenwürde bei Kant

Einleitung

Kants (1724–1804) Verständnis der Menschenwürde scheint derzeit gerade in ethischen Debatten eine Renaissance zu erleben. Wenn er davon spricht, dass der Mensch aufgrund seiner Würde Zweck an sich selbst ist und nicht vollständig instrumentalisiert werden darf, so scheint es auf den ersten Blick gut nachvollziehbar zu sein, warum man sich in manchen heutigen Fragestellungen auf ihn beziehen zu können scheint, beispielsweise in der Frage des Suizids und der Frage des Umgangs mit menschlichen Embryonen.

In diesem Beitrag wird nach einem kurzen Überblick zum Vorkommen des Begriffs in Kants Werken herausgearbeitet, wie er Menschenwürde verstanden hat, wie er die Würde des Menschen begründet, auf wen diese Würde bezogen ist und in welcher Weise er vorschlägt, die Achtung der Menschenwürde zu konkretisieren. Gerade in der Behandlung der konkreten, oben erwähnten Anwendungen wird sich zeigen, was den inneren Kern von Kants Konzeption der Würde ausmacht und warum diese Konzeption in gewisser Hinsicht deutungs-offen ist. Zudem soll erkennbar werden, dass der Rückgriff auf Kants Begriff der Menschenwürde eine Rückkehr zu einem Würdeverständnis bedeutet, das im Unterschied zum Verständnis der Vereinten Nationen nicht in erster Linie mit Rechten, sondern mit Pflichten verbunden ist. Dies ist auch der Grund, warum die wesentliche Definition dieses Begriffs in seinem ersten moralischen Hauptwerk, der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, zu finden ist.¹

¹ Ich greife im Folgenden teils wörtlich auf Knoepffler, Nikolaus (2014), Schlüsselbegriffe der Philosophie Immanuel Kants. Transzendentalität und Menschenwürde. München, insbesondere S. 155–255, zurück. In diesem Teil gehe ich auf den Schlüsselbegriff der Menschenwürde bei Kant und die damit verbundenen Voraussetzungen und Konsequenzen ein. Darüber hinaus verdanke ich Sensen, Oliver (2011), Kant on Human Dignity. Berlin, Boston, wichtige Anregungen.