

# Zur Geschichtlichkeit menschlicher Würde

Mario Brandhorst

Vortrag im Kolloquium des Instituts für Philosophie  
Leibniz Universität Hannover

14. Januar 2014

## 1. Einleitung

Mein Thema ist die Geschichte der menschlichen Würde. Mein Ausgangspunkt ist Nietzsches kritische Frage, ob die Idee der menschlichen Würde vom theologischen und metaphysischen Erbe, das sie entscheidend geprägt hat, befreit werden kann. Selbst wenn das möglich ist, stellt sich die Frage: Was bleibt? Und: Genügt das, was bleibt, für ein ethisches Leben, in dem die Idee der menschlichen Würde Substanz hat?

Im Hintergrund steht Nietzsches Zweifel daran, dass die christlich geprägte Moral den »Tod Gottes« überlebt. Durch den »Tod Gottes« – das heißt durch die Tatsache, »dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist« – werde »ein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht«. <sup>1</sup> Und Nietzsche meint, die Folgen dieses Ereignisses seien den Meisten noch gar nicht bewusst. Nur die Wenigsten hätten verstanden, »was eigentlich sich damit begeben hat – und was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihn gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsere ganze europäische Moral«. <sup>2</sup>

Hier überreizt Nietzsche sein Blatt. Andernorts trifft er das Ziel genauer: »Wenn man den christlichen Glauben aufgibt, zieht man sich damit das *Recht* zur christlichen Moral unter den Füßen weg. Diese versteht sich schlechterdings *nicht* von selbst«. <sup>3</sup> Man hat ohne den Glauben an Gott nichts »Nothwendiges mehr zwischen den Fingern«: »Die christliche Moral ist ein Befehl; ihr Ursprung ist transscendent; sie ist jenseits aller Kritik; sie hat nur Wahrheit, falls Gott die Wahrheit ist, – sie steht und fällt mit dem Glauben an Gott«. <sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, V, 343 (KSA 3, 573).

<sup>2</sup> ebd.

<sup>3</sup> Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, »Streifzüge eines Unzeitgemässen«, 5 (KSA 6, 113).

<sup>4</sup> ebd. (KSA 6, 114).

Ob mit der christlichen Moral auch die christlich geprägte Moral »steht und fällt«, ist eine offene Frage. Aber Nietzsche macht zu Recht auf etwas Entscheidendes aufmerksam: Wir brauchen eine *Geschichte*, die uns das Recht zur christlich geprägten Moral auch unabhängig vom christlichen Glauben sichert. Und dabei stellt sich die Frage, welche Geschichte das ist, und welches Recht zu welcher Moral wir mit dieser Geschichte noch guten Gewissens beanspruchen können.

## 2. Nietzsches Herausforderung

Der Begriff der Menschenwürde fordert diese Spielart der historischen Kritik geradezu heraus. So ist es auch nicht verwunderlich, dass Nietzsche selbst den Begriff einer historisch geschärften Kritik unterzieht. In seiner Erzählung ist der Mensch in der Moderne im Wortsinn ›heruntergekommen‹: »Ach, der Glaube an seine Würde, Einzigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangabfolge der Wesen ist dahin, – er ist *Thier* geworden, Thier, ohne Gleichniss, Abzug und Vorbehalt, er, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott (›Kind Gottes‹, ›Gottmensch‹) war ... «.<sup>5</sup> Die Implikation lautet: Als Tier hat der Mensch keinen Anspruch mehr auf eine Würde, die sich seiner Wesensverwandtschaft mit Gott verdankt.

In einer dazu passenden Notiz aus dem Nachlass beschreibt Nietzsche »*das allgemeinste Zeichen der modernen Zeit*«: Der Mensch – so heißt es dort – »hat in seinen eigenen Augen unglaublich an *Würde* eingebüßt«. Lange sah er sich »als Mittelpunkt und Tragödien-Held des Daseins überhaupt«; später war er »wenigstens bemüht, sich als verwandt mit der entscheidenden und an sich werthvollen Seite des Daseins zu beweisen – wie es alle Metaphysiker thun, die die *Würde des Menschen* festhalten wollen, mit ihrem Glauben, daß die moralischen Werthe cardinale Werthe sind. Wer Gott fahren ließ, hält umso strenger am Glauben an die Moral fest«.<sup>6</sup> Schon in der *Fröhlichen Wissenschaft* lesen wir, dass der Mensch »durch seine Irrthümer erzogen worden ist«: Er legte sich »erdichtete Eigenschaften bei« und fühlte sich »in einer falschen Rangordnung zu Thier und Natur«. Rechnet man die Wirkung dieser Irrtümer weg, so hat man Nietzsche zufolge auch »Menschlichkeit und ›Menschenwürde‹ hinweggerechnet«.<sup>7</sup> »Menschenwürde« steht hier in Anführungszeichen – ein typographisches Anzeichen dafür, dass mit diesem Wort etwas nicht stimmt.

---

<sup>5</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III, 25 (KSA 5, 404).

<sup>6</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885 – 1887*, 7 [3], Ende 1886–Frühjahr 1887 (KSA 12, 254–255).

<sup>7</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, 115 (KSA 3, 474).

In allen diesen Passagen wird die Würde des Menschen mit seiner »Einzigkeit« und »Unersetzlichkeit«, mit seinem »Ort in der Rangabfolge der Wesen« verbunden. Dahinter steht die antike und insbesondere neuplatonische und scholastische Vorstellung der Hierarchie der Natur, die Idee der vollkommenen kosmischen, göttlichen Ordnung der Welt.<sup>8</sup> Seit der Antike war sie die Prämisse der Biologie und verband sie mit der Kosmologie. Durch Kopernikus wurde der Mensch aus dem Zentrum der kosmischen Ordnung vertrieben. Seitdem scheint der Mensch »auf eine schiefe Ebene gerathen, – er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkte weg«.<sup>9</sup> Durch Darwin wurde der Mensch zum Tier degradiert, das zufällig in der Natur erscheint, das von Tieren abstammt, und dessen Leben wir nur als ein Experiment ohne Ziel, als natürlichen Prozess mit offenem Ausgang auffassen können. Dem erhabenen, Erde und Geist umfassenden Platz auf der *scala naturae* steht ein Dasein gegenüber, das sich seit dem Ende der »theologischen Astronomie« noch »beliebiger, eckensteherischer, entbehrlicher in der *sichtbaren* Ordnung der Dinge ausnimmt«.<sup>10</sup>

So entsteht eine Sehnsucht nach einem besonderen Ort in einer *tieferen, festeren* Ordnung der Welt. Die Vorstellung eines besonderen Rangs des Menschen in der *sichtbaren* Ordnung der Welt verschiebt sich zur Vorstellung eines besonderen Rangs des Menschen aufgrund der *unsichtbaren*, eigentlichen, inneren Ordnung der Welt. Die Vorstellung manifestiert sich zum Beispiel in der Idee einer Verstandeswelt, der Idee eines *homo noumenon*, dem Privileg des vernünftigen Wesens, ein »Glied im Reich der Zwecke« zu sein.<sup>11</sup> Nietzsches Vorwurf des Wunschdenkens, der Fantasie einer Verwandtschaft des Menschen mit der »entscheidenden und an sich werthvollen Seite des Daseins« zielt ganz besonders auf Kant.

### 3. *Sprache, die für dich dichtet und denkt*

Mir scheint: Dieser Diagnose ist sehr viel mehr abzugewinnen als es zunächst den Anschein haben mag. Man macht es sich zu leicht, wenn man reflexartig darauf verweist, dass wir längst ein säkulares Verständnis der menschlichen Würde besitzen, und dass die Moral der Achtung vor anderen Menschen ebenfalls längst nicht mehr auf die Vorstellung

---

<sup>8</sup> Die klassische Geschichte der Idee ist Arthur Lovejoys *The Great Chain of Being* von 1936 – ein Buch, das seinerseits als Klassiker der Ideengeschichte Geschichte geschrieben hat.

<sup>9</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III, 25 (KSA 5, 404).

<sup>10</sup> ebd.

<sup>11</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA IV, 435).

einer Verwandtschaft mit der »entscheidenden und an sich werthvollen Seite des Daseins« angewiesen ist. Ich möchte zwei Gründe zur Skepsis betonen.

Erstens ist nicht klar, welche Begründung in Frage kommt, wenn wir gedankliche Muster aus Theologie und Metaphysik nicht mehr akzeptieren, und wie weit eine neue Begründung uns trägt – ja, es ist nicht einmal klar, was es heißt, »die« Moral zu begründen, inwiefern sich hier etwas begründen lässt, und worauf genau wir uns dabei berufen. Die Aufgabe wird noch erschwert, wenn wir mit der Einsicht Darwins Ernst machen und den Menschen als Tier »ohne Abzug und Vorbehalt«, als natürliches Wesen ansehen wollen. Das heißt: Wir müssen den Menschen »zurückübersetzen in die Natur«, wie Nietzsche fordert.<sup>12</sup> In jedem Fall brauchen auch *wir* eine Geschichte, die uns erlaubt, unseren Standpunkt *beizubehalten*, wenn wir nicht dogmatisch oder unaufrichtig werden wollen. In Anlehnung an Bernard Williams nenne ich dies ein Bedürfnis der *reflektiven Stabilität*.<sup>13</sup>

Zweitens ist nicht klar, welche Folgen die Geschichte hat. Insbesondere ist nicht klar, ob wir im Licht der Geschichte, die wir erzählen und für die glaubwürdigste halten, nicht einen Teil des Ethischen aufgeben müssen, weil er sich im Blick auf die Geschichte als nicht reflektiv stabil erweist. So erging es bereits Begriffen wie »Sünde«, »Verdammnis« und »Seelenheil«, deren religiöse Abkunft offensichtlich ist. Wir verwenden sie nur noch als Bilder oder Zitate – und wir können nicht absehen, ob ihnen andere folgen. Noch wahrscheinlicher ist es, dass wir einen Teil des *Bildes des Ethischen*, das zur Tradition der Philosophie gehört, aufgeben müssen, weil es sich als reflektiv instabil erweist. Auch wenn sich ein ethischer Standpunkt der neuen Geschichte, die wir erzählen, nicht widersetzt, kann doch der Anspruch, der mit diesem Standpunkt verbunden ist, nicht länger einlösbar sein. Dieses Problem wird insbesondere den Anspruch auf die Verbindlichkeit, Reichweite und Begründung des Standpunkts betreffen. Das Verständnis von solchen Konflikten kann dadurch weiter erschwert sein, dass wir den Anspruch nicht aufgeben *wollen* und deshalb für Wunschdenken und blinde Flecke in unserer Wahrnehmung anfällig sind.

Die Rede von menschlicher Würde steht ganz besonders im Blick auf ihre Geschichte unter dem Verdacht, ein Relikt aus vergangener Zeit, eine Phrase, eine leere Worthülse zu sein. Der Philologe Viktor Klemperer spricht in den vierziger Jahren von »mit Gift durchtränkten Worten«, die das dritte Reich zwar nicht erfunden, aber für eigene Zwecke missbraucht hat, und er verweist dabei auf Schillers Distichon von der

---

<sup>12</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, VII, 230 (KSA 5, 169).

<sup>13</sup> Vgl. Williams, »Naturalism and Genealogy«, in: E. Harcourt (Hrsg.), und *Truth and Truthfulness*, Kap. 2.

»gebildeten Sprache, die für dich dichtet und denkt«. <sup>14</sup> – Könnte es sein, dass es auch *überzuckerte* Worte gibt? Worte, die locken und trösten, Worte, die schmeicheln und zugleich blenden, weil niemand mehr einlösen kann, was sie versprechen? Ist »Menschenwürde« so ein Wort? Handeln wir mit ungedeckten Schecks, wenn wir uns – oft sogar feierlich – auf die menschliche Würde berufen?

Gehen wir Nietzsches Würdeverständnis nach. Das erfordert eine knappe Skizze der Geschichte, auf die Nietzsche mit dem kleinen Katalog von kosmologischen und metaphysischen Bildern anspielt. Wie ich deutlich machen möchte, ist diese Geschichte viel weniger kontinuierlich als wir sie uns unbedarft denken und wünschen, und sie ist deshalb auch eine Geschichte, die uns von uns selbst distanziert und zu größerer Klarheit verhilft.

Kritik speist sich dabei aus zwei verschiedenen Quellen. Erstens stellt sich die Frage, welche *konkreten* Annahmen mit der Rede von menschlicher Würde verknüpft worden sind, und inwiefern eine solche Verknüpfung uns heute als Sprecher der Sprache der Würde betrifft. Zweitens stellt sich die Frage, wie wir mit der Einsicht umgehen wollen, dass die Idee der menschlichen Würde überhaupt eine Geschichte *hat*. Etwas an der Idee der menschlichen Würde scheint sich dagegen zu sperren, als kontingent, als menschengemacht, als veränderlich eingeordnet zu werden. Was bedeutet das für die Idee der menschlichen Würde?

#### 4. Vorspiel in der Antike

Die Geschichte, die nun zu erzählen ist, bleibt selbstverständlich eine grobe Skizze. Sie vereinfacht und verkürzt, und sie bewegt sich in wenigen, großen Schritten. Sie ist auch keine Sozialgeschichte der menschlichen Würde. Sie bleibt eine Ideengeschichte, die sich auf philosophische Quellen im weiteren Sinn beschränkt. Diese Beschränkung erklärt sich durch eine weitere: Ich frage weniger nach der Geschichte der menschlichen Würde als einer Idee, die sich in der Geschichte manifestiert hat, als nach der Geschichte der Annahmen, die im Lauf dieser Geschichte mit der Idee der menschlichen Würde verknüpft worden sind. Und diese Annahmen waren naturgemäß vor allem für Philosophen und Theologen ein wichtiges Thema.

---

<sup>14</sup> Klemperer, *LTI*, 21–22. Bei Schiller klingt der Vers noch recht harmlos: »Weil ein Vers dir gelingt in einer gebildeten Sprache, / Die für dich dichtet und denkt, glaubst du schon Dichter zu sein« (»Dilettant«, *Tabulae Votivae von Schiller und Goethe*. In: *Sämtliche Werke*, Band I, 313).

Wie oft bemerkt worden ist, kennt die griechische Antike den Begriff der menschlichen Würde noch nicht. Zweifellos gibt es schon einen Begriff der Würde; aber er dient vor allem zur Kennzeichnung einer besonderen Haltung, eines besonderen Status, und er verbindet sich mit den Erwartungen und Privilegien, die der besondere Status etwa des Richters, des Priesters, des Adligen oder auch des Dichters mit sich bringt. Das einschlägige griechische Wort *to axioma* kann unter anderem »Ehre«, »Wertschätzung«, »Würde«, »Achtung«, »Ansehen« oder »Machtstellung« bedeuten. Auch wir kennen das Phänomen der würdigen Haltung, der Amtswürde, der verlorenen und neu gewonnenen Würde, des würdelosen Benehmens. Von der Würde als einem besonderen *ethischen* Status, oder gar als einem besonderen ethischen Status *des Menschen* ist dagegen nicht die Rede.

Zugleich beginnen die Kulissen sich im Hintergrund langsam zu verschieben. Aus der Seele als Prinzip des Lebens wird die Seele, die als geistig und vernünftig unser höchster Teil und seinerseits ein Teil der göttlichen Natur ist. So wird die Seele gleichsam zum Erbe der Würde des Herrschers, und sie erscheint dabei wesensverwandt mit dem Herrscher der kosmischen Ordnung. Später wird diese Verbindung ausdrücklich, etwa wenn der Kirchenvater Gregor von Nyssa im vierten Jahrhundert schreibt: »Die Seele zeigt ihr von der gemeinen Niedrigkeit geschiedenes königliches und erhabenes Wesen schon darin, dass sie unabhängig und selbständig ist, nach eigenen Entschlüssen selbstmächtig waltend. Wem sonst ist dies eigen wenn nicht einem König?«<sup>15</sup>

Diese Bild steht in der Tradition der Deutung der Seele als Wesen des Menschen, der als einziges lebendes Wesen sowohl einen sterblichen Leib als auch eine unsterbliche Seele besitzt, die ihn über die bloße Natur, ihren beständigen Wechsel und ihre Vergänglichkeit erhebt. In Platons *Phaidon* ist die Seele (*psyche*) das, was »herrscht« und »regiert«.<sup>16</sup> Damit ist sie dem Göttlichen ähnlich, weil auch das Göttliche »so geartet ist, dass es herrscht und regiert«.<sup>17</sup> Der *Timaios* zeichnet ein Bild der Seele, in dem diese uns »von der Erde zu unserer Verwandtschaft im Himmel erhebt, da wir kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächs sind«.<sup>18</sup> Auch bei Aristoteles erscheint der Geist (*nous*) als dasjenige, was »seiner Natur nach als das Herrschende und Leitende auftritt und das Schöne und Göttliche zu erkennen vermag«.<sup>19</sup> Der Geist sei das Höchste in uns, schreibt

---

<sup>15</sup> Gregor von Nyssa, *De officio hominis* 4. Zitiert bei Wetz, *Texte zur Menschenwürde*, 49–50.

<sup>16</sup> Platon, *Phaidon*, 80a (*Werke*, Band 3, 77).

<sup>17</sup> ebd.

<sup>18</sup> Platon, *Timaios*, 90a (*Werke*, Band 7, 203).

<sup>19</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X 7, 1177a 13–15.

er in der *Nikomachischen Ethik*; und dort erwägt er zumindest auch den Gedanken, der Geist selbst sei »göttlich oder das Göttliche in uns«. <sup>20</sup>

Diese Motive verdichten sich in der Stoa, die den Menschen aufgrund der Vernunft als einen Teil des kosmischen *logos*, der Ordnung der alles durchdringenden Weltvernunft begreift. In der Folge beginnt sich ein Status des Menschen zu formen, der ihm als einem vernünftigen Wesen Würde verleiht. Diese Würde des Menschen gründet in seiner Teilhabe an der Vernunft, und diese Teilhabe ist zugleich das, was ihn über die Pflanzen und Tiere erhebt. Von der Stoa inspiriert, bringt Cicero diesen Gedanken im ersten vorchristlichen Jahrhundert zum ersten Mal mit dem Begriff der Würde zusammen. So spricht er in *De officiis* nicht nur von einer »erhabenen Stellung« des Menschen, sondern von der »überlegenen Stellung und Würde«, die in unserem Wesen liegt. <sup>21</sup> Das ist eine neue, folgenreiche Wendung.

Dennoch wirkt diese Rede von menschlicher Würde merkwürdig fremd, wenn wir sie vom Fluchtpunkt der Geschichte aus betrachten. Cicero macht diese Bemerkung eher beiläufig, und er führt sie auch nicht weiter aus. So bleibt ihr Gehalt in seinem Denken vage. Vor allem aber scheint Cicero die Menschenwürde so aufzufassen, dass sie uns zu einer bestimmten eigenen Haltung bestimmt. Hier liegt es nahe, an Kategorien wie Selbstbeherrschung, Schicklichkeit, Leben im Einklang mit der Natur und dem eigenen Wesen zu denken. Es handelt sich also in erster Linie um eine Reihe von Pflichten *gegen sich selbst*. Pflichten der Achtung *des anderen*, oder gar Pflichten der Achtung des anderen *insofern als* er ein Mensch ist, sind nach wie vor erst entfernt zu erkennen. Dennoch bleibt es dabei, dass sich nach Cicero der Mensch *als Mensch* von Tier und Pflanze durch die Würde unterscheidet, die in seinem Wesen liegt, und so einen besonderen Status in der natürlichen Ordnung genießt.

### 5. Menschenwürde im Christentum

Der nächste, meines Erachtens besonders bedeutsame Schritt hat mit der Verbreitung und wachsenden Macht des Christentums zu tun, das den Gedanken der menschlichen Würde nachhaltig prägt. Einerseits lebt die antike Idee der geistigen, göttlichen Seele, der Vernunft als Privileg und Wesensmerkmal des Menschen und seiner Berufung zur Herrschaft über die Schöpfung fort. Doch diese Ideen verbinden sich nun einerseits mit dem Menschenbild der jüdischen Tradition, andererseits mit den neuen Ideen der

---

<sup>20</sup> ebd., 1177a 12–22; vgl. 1177b 26–32.

<sup>21</sup> Cicero, *De officiis*, I, 30 (106), 93–95.

Religion, die im Entstehen begriffen ist. Während es dabei nicht ohne Konflikte und Spannungen zugeht, zeichnet sich doch bald ein Kanon geteilter Annahmen ab.

Dessen Grundzüge sind uns vertraut: Der Mensch ist Gottes Ebenbild, nach seinem Bild geschaffen.<sup>22</sup> Nur der Mensch hat das Wissen von Gott. Er »tauscht mit Gott den Blick, und Vernunft erkennt Vernunft«, wie es bei Laktanz heißt.<sup>23</sup> Der Mensch ist erwählt, weil Gott selbst in Jesus Mensch geworden ist. Gott ist dem Menschen zugewandt, offenbart sich in Gnade und Liebe. Der Mensch ist deshalb achtungswürdig, und das gilt für *alle* Menschen, *weil* sie Menschen sind.

Das Neue, sogar Revolutionäre, zeigt sich exemplarisch beim Kirchenvater Johannes Chrysostomos im vierten Jahrhundert, der schreibt: »Denn die Gnade ist auf alle ausgegossen und verschmäht nicht Juden, Griechen, Barbaren, Skythen, nicht den Freien, den Sklaven, Männer, Frauen, den Alten und den Jungen. Alle werden auf gleiche Weise zugelassen und eingeladen nach Maßgabe gleicher Würde«. <sup>24</sup> Nietzsche hatte auch darin recht, das Christentum als historischen Einschnitt zu werten, der das Denken in Kategorien der natürlichen Rangunterschiede durch den Gedanken der fundamentalen moralischen Gleichheit der Menschen verdrängt.

Auf den ersten Blick kann es so scheinen, dass der Begriff der Würde denkbar schlecht dazu geeignet ist, diese neue Idee der fundamentalen moralischen Gleichheit zum Ausdruck zu bringen. Wie kann der Status der Würde, der gerade *besonderen* Menschen gebührt und sie von anderen abhebt und trennt, plötzlich *allen* Menschen zugesprochen werden? Das scheint paradox zu sein: Es kann keine Königswürde geben, die jeder zugleich beanspruchen könnte – sie würde aufhören, Königswürde zu sein. Beim Versuch, das Privileg der Allgemeinheit zugänglich zu machen, hätten wir es abgeschafft.

Doch dieses Paradox ist oberflächlich. Erstens bleibt ein Gegensatz erhalten, auch wenn sich ein Mensch durch menschliche Würde nicht mehr *vor anderen Menschen* auszeichnen kann: Der Mensch zeichnet sich zwar nicht vor anderen Menschen, aber doch vor der gesamten Natur und allem Lebendigen aus, weil nur er den besonderen Status der Würde besitzt. Zweitens bleibt ein zentrales Motiv des Begriffs auch in seiner Ausweitung und Übertragung erhalten. Der besondere, würdige Mensch hat einen besonderen Anspruch. Man darf nicht alles mit ihm tun; man darf ihm nicht zu nahe

---

<sup>22</sup> So steht es bereits in der Schöpfungsgeschichte: »Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib« (1. Mose 1, 26–27).

<sup>23</sup> Laktanz, *De ira dei*. Zitiert bei Wetz, *Texte zur Menschenwürde*, 48.

<sup>24</sup> Chrysostomos, *Homilia in Ionnem* 8,1. Zitiert bei Wetz, *Texte zur Menschenwürde*, 51–52.

treten; er verdient Achtung und Respekt. Die Übertragung fällt nun leicht: Achtung und Respekt verlangen Menschen, die die Menschenwürde anerkennen, voneinander; sie kennen Grenzen ihres Tuns; sie geben und lassen dem anderen Raum; sie wissen sich ihm und anderen Menschen durch diese Haltung verbunden. Es ist kein Widerspruch, Rechte und den Anspruch auf Achtung und Respekt, die vorher wenigen Menschen vorbehalten waren, anderen, und schließlich allen, Menschen einzuräumen.

Die besondere Stellung des Menschen festigt sich in dieser Zeit auch im Bild der *scala naturae*, der großen Kette des Seins, der Stufenleiter der Wesen, auf der der Mensch eine besondere Stellung einnimmt. Der Mensch ist in diesem Bild einerseits mit der Natur, andererseits mit der göttlichen Sphäre verbunden.<sup>25</sup>

Im Mittelalter gewinnt der Begriff der *Person* an Kontur. Thomas von Aquin zufolge bringt die Eigenschaft, Person zu sein Würde mit sich.<sup>26</sup> Nach seiner Auffassung kann der Mensch diese Würde aber auch wieder verlieren, indem er sündigt.<sup>27</sup> Außerdem spricht er dem Menschen die Würde und Ehre »hauptsächlich auf Grund der Tugend« zu, was ein Verständnis der Würde als gradierbaren und variablen Status zur Folge hat. Auch hier ist also der Würdebegriff der Moderne erst im Ansatz zu erkennen.

In der Renaissance lebt dieses vielgestaltige Bild der Würde fort. Bei Pico della Mirandola wird die Freiheit des Willens, die Gott ihm gewährt, zu einem die Würde bestimmenden Wesenszug des Menschen. Würde gründet ihm zufolge in der Fähigkeit, sich von allen Einschränkungen frei selbst seine Natur zu bestimmen: »Du kannst nach unten hin ins Tierische entarten, du kannst aus eigenem Willen wiedergeboren werden nach oben in das Göttliche«.<sup>28</sup> Durch diese Fähigkeit zur freien Wahl wird der Mensch zum *demiourgos* seiner selbst, der sich wie ein Künstler »nach eigenem Belieben und aus eigener Macht« zu der Gestalt ausbilden kann, die er bevorzugt.<sup>29</sup>

Aufgrund der Betonung der Freiheit als Fundament der Würde des Menschen wird Picos Werk oft als besonders modern empfunden. Aber das ist ein verengtes und anachronistisches Bild. Gerade bei Pico ist der Bezug auf Theologie und Kosmologie, Mystik und Magie entscheidend. Ganz anders gewendet wird uns die Freiheit als Merkmal der Würde bei Kant wiederbegegnet.

---

<sup>25</sup> Im berühmten Stich »Integra Naturae speculum Artisque imago« von Robert Fludd ist die Verbindung durch zwei Ketten dargestellt: eine nach unten zu einem Affen, der auf der Erdkugel sitzt, eine nach oben zu einer Wolke, die den Namen Jahwes trägt.

<sup>26</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica* II-II, Frage 32, Art. 5. Zitiert bei Wetz, *Texte zur Menschenwürde*, 69.

<sup>27</sup> ebd., Frage 64, Art. 2. Zitiert bei Wetz, *Texte zur Menschenwürde*, 70.

<sup>28</sup> Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, 9.

<sup>29</sup> ebd.

Wie schon die Kunstgeschichte zeigt, wird zunehmend auch der menschliche Körper als schön und vollkommen gefeiert, während er in der christlichen, stoischen und auch platonischen Lehrtradition vor allem als Quelle des Übels, als Kerker der Seele erscheint. Daneben sind die Merkmale menschlicher Würde die aus der Tradition bekannten: Gottebenbildlichkeit, Vernunft, Beseeltheit und göttliche Gnade, Gottes Berufung des Menschen als Herrscher über die Schöpfung.

## *6. Umbrüche in der Moderne*

In der Moderne beginnt dieses schillernde Bild zu bröckeln. Erste kritische Stimmen und Zweifel am angeblich privilegierten Rang des Menschen werden laut, und dort, wo man am privilegierten Rang des Menschen festhält, wird dieser zunehmend aus kosmologischen Kontexten gelöst. Die Rede von der Würde des Menschen bekommt in der Moderne den Klang eines entschlossenen »Trotzdem!« im Angesicht der Nichtigkeit des Menschen als Teil der überwältigend großen, eigengesetzlichen, geistlosen und moralisch unempfänglichen Natur. Nirgendwo wird das deutlicher greifbar als dort, wo alle Linien aus der Tradition sich kreuzen, wo das Erbe Platons, der Stoa, der Renaissance und des Christentums ein letztes Mal in seinem ganzen Umfang aufgerufen und von Grund auf transformiert wird: in der Ethik Kants.

Wir sind es gewohnt, Kant als Vorläufer, wenn nicht als einen der wichtigsten Urheber unseres heutigen Würdebegriffs zu sehen. Ihm scheint es gelungen zu sein, die Idee der menschlichen Würde zugleich aus der Abhängigkeit von religiöser Dogmatik befreit und als einen Imperativ der Vernunft ausgewiesen zu haben. Als dieser Imperativ ist der Respekt für die Würde des Menschen zugleich für alle vernünftigen Wesen verbindlich. Kant behandelt ihn außerdem als einen Grundstein von Ethik und Recht, was ebenfalls unserem heutigen Würdeverständnis entspricht. Und anstatt dem Begriff durch den Bruch mit religiöser Dogmatik die eigene Grundlage zu entziehen, scheint Kant ihn zum ersten Mal in der Geschichte als den Begriff erkannt zu haben, der er auch für uns noch ist: ein Begriff, der objektiv den moralischen Status aller vernünftigen Wesen begründet, was von ihnen kraft der Vernunft auch erkannt werden kann.

So oder so ähnlich wird die Geschichte des Würdebegriffs seit Kant oft erzählt. Ich selbst erzähle sie etwas anders. Tatsächlich stellt Kant einen wichtigen Neubeginn dar, denn Gott und die Idee, dass Gott den Menschen »zu seinem Bilde« geschaffen hat, sind für sein Würdeverständnis entbehrlich. Das ist ein bedeutsamer Bruch mit der antiken und mehr noch der christlichen Tradition. Doch das ist nur die eine Seite der Medaille:

Schaut man genauer hin, dann gehört Kant viel enger zur Tradition als zu einem noch heute vertretbaren Würdeverständnis im Geist der Moderne. Ich möchte uns also von Kant *entfremden* – auch wenn ich nicht bestreiten will, dass mir vieles an seiner Verteidigung der Idee der menschlichen Würde sehr imponiert.

## 7. Die Würde des Gesetzes

Beginnen wir mit der Frage, *wer* Kant zufolge den Status der Würde besitzt. Wenn wir versuchen, mit Kant die Würde des Menschen zu begründen, werden wir hier zum ersten Mal stutzig. Kant schreibt: »Der Mensch im System der Natur (*homo phaenomenon, animal rationale*) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth (*pretium vulgare*). Selbst, daß er vor diesen den Verstand voraus hat und sich selbst Zwecke setzen kann, das gibt ihm doch nur einen äußeren Werth seiner Brauchbarkeit (*pretium usus*)«, das heißt, einen Preis als Ware.<sup>30</sup> Hier zeigt sich bereits, dass es um die menschliche Würde bei Kant nicht gut bestellt ist, wenn wir den Menschen als Teil der Natur – und *nur* als einen Teil der Natur, als *animal rationale* – verstehen. Als ein rein natürliches Wesen *hat* der Mensch Kant zufolge gar keine Würde.

Was verleiht ihm dann das Privileg, nicht »bloßes Mittel«, sondern »Zweck an sich selbst« zu sein? Wieder scheidet eine naheliegende Antwort aus: Dieser Status kann nicht allein durch den Menschen, durch eine Haltung wie Achtung oder Respekt, durch »eine Art zu leben« in die Welt gekommen sein.<sup>31</sup> Als solche wäre sie kontingent, dem historischen Wandel ausgesetzt, und vom launischen Willen der Menschen abhängig. Das wäre mit dem besonderen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Absolutheit, der mit der Würde verbunden ist, nicht vereinbar. Und tatsächlich meint Kant, alle Achtung für eine Person sei »eigentlich nur Achtung fürs Gesetz«. <sup>32</sup> Die Gesetzgebung selbst ist Kant zufolge das, was »unbedingten, unvergleichbaren Werth hat«. <sup>33</sup> Achtung gebietet der Mensch, weil er Teil der Gesetzgebung im »Reich der Zwecke«, Teil der »intelligiblen« oder – wie Kant auch sagt – »intellektuellen Welt« ist. 1797 schreibt er: »Allein der Mensch, als *Person* betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis

---

<sup>30</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Zweiter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (AA VI, 434).

<sup>31</sup> Als eine solche »Art zu leben« deutet Peter Bieri die Würde und unterscheidet sie von der Idee der menschlichen Würde als Eigenschaft, die den Charakter des Anrechts hat; siehe Bieri, *Eine Art zu leben: Über die Vielfalt menschlicher Würde*, 11.

<sup>32</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (IV, 401 Fn.).

<sup>33</sup> ebd. (IV, 436).

erhaben; denn als ein solcher (*homo noumenon*) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt, sich mit jedem andern dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann«. <sup>34</sup>

Das bedeutet: Streng genommen gibt es Kant zufolge keine *Menschenwürde*, sondern nur die Würde der *Person*; und diese Würde verdankt sich dem absolut und an sich wertvollen, unbedingt gültigen, für den Menschen unverfügbaren moralischen Gesetz. Und hier werden wir wiederum aufhorchen. *Gibt es dieses Gesetz überhaupt? Ist unsere Fähigkeit zur moralischen Einsicht so richtig beschrieben? Und wollen wir wirklich die menschliche Würde an ein Moralgesetz binden?*

Ich glaube, wir sollten uns von dieser Vorstellung lösen. Erstens sind mit Kants Verständnis des kategorischen Imperativs nach seinem eigenen Eingeständnis sehr viele sehr schwer zu begründende Annahmen verbunden. Kant selbst verlangt zum Beispiel Spontaneität, Willensfreiheit in einem sehr starken Sinn, und das Recht zu dieser Annahme bezieht Kant aus seiner Lehre des transzendentalen Idealismus. <sup>35</sup> Ohne die Metaphysik der zwei Welten ist seinem eigenen Urteil zufolge nicht einmal diese Voraussetzung einzulösen; und selbstverständlich folgt aus der Voraussetzung des freien Willens noch nicht, dass es ein Moralgesetz gibt. Ich kann an dieser Stelle nur darauf verweisen, dass ich die Idee eines solchen Gesetzes für eine Fiktion halte. In jedem Fall hat jeder, der auf diesem Weg die Würde des Menschen begründen will, einige Arbeit zu leisten.

Unabhängig davon ist nicht klar, ob dieser Weg das Phänomen der Menschenwürde überhaupt richtig erfasst. Denn es geht dabei doch um die Würde *des Menschen* – nicht um die Würde des Menschen *insofern als* er Person ist, über moralische Einsicht verfügt und ein vernünftiges Wesen ist. Denn was ist mit denen, die diese weiteren Merkmale nicht oder nur zu einem Teil besitzen? Was ist mit denen, die noch nicht, oder nicht mehr, über die Merkmale einer Person verfügen? *Vielleicht* gibt es Antworten auf diese Fragen – aber warum sollten wir uns überhaupt auf sie einlassen?

## 8. Die Würde des Subjekts

---

<sup>34</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Zweiter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (AA VI, 434–435).

<sup>35</sup> Wie diese Lehre und ihr Zusammenhang mit Freiheit und Moral zu deuten sind, ist kontrovers. Vgl. dazu die Beiträge in Brandhorst, Hahmann und Ludwig (Hrsg.), *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*.

Ich vermute, für Kant selbst stellten sich diese Fragen in dieser Form nicht. Er würde vielleicht erneut darauf verweisen, dass der Mensch zwei Welten angehört. (Es bleibt hier bei einer Vermutung, weil Kant weder die Frage stellt noch die Gründe, warum er die Frage nicht stellt, diskutiert.) Nur in der Erscheinung, als *homo phaenomenon*, ist die Vernunft und moralische Einsicht des Menschen von Mensch zu Mensch verschieden ausgeprägt – und fehlt bisweilen völlig. Dahinter steht aber der Mensch als ein Ding an sich; der Mensch, der als *homo noumenon* Ich, Teil der vernünftigen Ordnung der Welt und Person ist.

Auf diese Antwort deutet auch ein zweiter Strang in Kants Überlegungen hin, der sich nicht auf das Moralgesetz bei der Begründung der menschlichen Würde beruft. In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* schreibt Kant: »Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen«.<sup>36</sup> Dadurch sei der Mensch »eine Person und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person«.<sup>37</sup> Und als Person sei der Mensch »ein von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken hat«.<sup>38</sup> Hier spricht Kant also weder von Autonomie noch vom Sittengesetz, sondern beruft sich stattdessen auf die Fähigkeit zur Vorstellung des »Ich«, das die Identität der Person über die Zeit hinweg konstituiert.

Auch hier ist die These von Kants System her betrachtet nur dann aussichtsreich, wenn sie nicht auf den *homo phaenomenon* eingeschränkt bleibt. Und wir wissen, wie Kant die »Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen« erklärt: durch den Bezug auf die transzendente Instanz der »reinen« oder »ursprünglichen« Apperzeption«, die sich vom Wechsel der Zustände der »empirischen Apperzeption« unterscheidet.<sup>39</sup> Im Bewusstseinsstrom gibt es kein Ich, das sich selbst gleichbleibe und die numerische Einheit des Selbst als das Bewusstsein von etwas – diesem Ich – verständlich machen würde; es gibt nur die Einheit *dieses Bewusstseinsstroms selbst*, und diese Einheit geht Kant zufolge jedem Bewusstsein von etwas voraus. Und Kant verlagert auch hier die transzendente Instanz in die noumenale Welt, die den Sinnen nicht zugänglich ist, sondern zum Wesen des Subjekts als Ding an sich gehört: Die Vorstellung des »Ich

---

<sup>36</sup> Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (VII, 127).

<sup>37</sup> ebd.

<sup>38</sup> ebd.

<sup>39</sup> Kant entwickelt diesen Gegensatz in der *Kritik der reinen Vernunft*; vgl. insbesondere B 68, 131–143.

denke« ist ihm zufolge »ein Aktus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden«. <sup>40</sup> Auch hier führt der Unterscheid zwischen Personen und »vernunftlosen« Tieren also über die Welt der »Erscheinung« hinaus und in eine Welt des »Dings an sich«.

Mir scheint, auch mit dieser Gedankenfigur bewahrheitet sich, was Nietzsche argwohnt: Wer als Mensch an der eigenen Würde festhalten will und sie in diesem Sinn als absolut versteht, wird versuchen, »sich als verwandt mit der entscheidenden und an sich werthvollen Seite des Daseins zu beweisen«, auch wenn er schon längst damit aufgehört hat, sich im Sinn der »theologischen Astronomie« als »Mittelpunkt und Tragödien-Held des Daseins überhaupt« aufzuspielen. Wer so denkt, bleibt im Herzen Metaphysiker, und er wird nicht in der Lage sein, Würde als Teil der natürlichen Welt verständlich zu machen.

## 9. *Der Blick zurück*

An dieser Stelle breche ich meinen historischen Überblick ab. Die Geschichte der Würde wird unübersichtlich, und nach Kant nimmt die Zahl der skeptischen Einwürfe zu. <sup>41</sup> Dem steht die erstaunliche Karriere des Würdebegriffs gegenüber, die er nach 1945 als Rechtsbegriff sowohl in Deutschland als auch in der Welt absolviert hat.

Was zeigt uns dieser Blick durch das Fernrohr der Geschichte? Und inwiefern betrifft er unser Verständnis des Ortes, an dem wir uns heute befinden?

Zunächst wohl in dieser Weise: Es ist kein Wunder, dass wir in Verlegenheit geraten, wenn wir den Status der Würde genau zu beschreiben versuchen. Noch schwerer fällt es uns, ihn schlüssig zu begründen. Die Rede von menschlicher Würde bündelt viele zum Teil gegenläufige Traditionen, und jede Einheit, die sie an anderen Orten zu anderen Zeiten gehabt haben mag, ist unwiederbringlich verloren.

Nietzsche schreibt: »Das Christenthum ist ein System, eine zusammengedachte und ganze Ansicht der Dinge. Bricht man aus ihm einen Hauptbegriff, den Glauben an Gott, heraus, so zerbricht man auch das Ganze«. <sup>42</sup> Auch der Gedanke der menschlichen Würde war Teil eines solchen Systems – oder besser: vieler solcher Systeme. Bricht man aus einem solchen System einen Hauptbegriff – etwa den Glauben an Gott, den Glauben

---

<sup>40</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 132.

<sup>41</sup> Ein früher und radikaler Kritiker der Idee der menschlichen Würde war Schopenhauer. Andernorts habe ich seine Kritik genauer beleuchtet; vgl. Brandhorst, »Würde des Menschen – ›hohle Hyperbel‹? Eine Fallstudie zu Schopenhauers Moralkritik«.

<sup>42</sup> Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, »Streifzüge eines Unzeitgemässen«, 5 (KSA 6, 114).

an eine moralische Ordnung, den Glauben an einen privilegierten, noumenalen Status des Menschen – heraus, so zerbricht man zunächst auch dieses System. Was übrig bleibt, ist ein Begriff, der sich systematisch dem analytischen Zugriff entzieht. (Man mag auch hier an Nietzsche denken, der uns in diesem Zusammenhang an eine wichtige Wahrheit erinnert: »definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.«<sup>43</sup>) Die Rede von menschlicher Würde ist vieldeutig, vage, aber deswegen nicht leer; in verschiedenen Kontexten kann sie verschiedene Zwecke erfüllen, und diese Zwecke können sich wandeln. Auch aufgrund dieser Vielfalt ist es kein Wunder, dass die Rede von menschlicher Würde sich freier als früher bewegt, sich aber im Hinblick auf ihre Rechtfertigung auch spürbar im Zustand der Schwebelage befindet.

Wichtiger ist aber dieses: Es fällt uns schwer, die Geschichte der menschlichen Würde als eine Geschichte zu lesen, die in einem substantiellen Sinn einen Fortschritt oder Erkenntnisgewinn darstellt. Die Geschichte der menschlichen Würde hatte in diesem Sinn auch nie ein Ziel. Sie hat sich zweifellos *durchgesetzt*; aber sie hat sich nicht mit *Gründen* durchgesetzt, die sich an einem neutralen Maßstab gemessen als *überlegen* ausweisen ließen.<sup>44</sup>

Hier zeigt sich eine tiefe Dimension der Kontingenz: Es ist nicht nur so, dass niemand den Verlauf der Geschichte zu diesem Ziel gesteuert hat. Es ist auch nicht einfach nur so, dass die Geschichte auch anders hätte verlaufen sein können. Wichtiger ist: Sie ist zum großen Teil die Geschichte von Kräfteverschiebungen, von wechselnden philosophischen und theologischen Fronten, von Bildern und zu Gedanken erstarrten Metaphern, Hoffnung, Zweifel, Einwand und Verteidigung im Wechsel. Das ist auch in der Naturwissenschaft so, ohne dass dies ihren Anspruch auf Erkenntnis und Objektivität untergraben muss. Aber wir wissen, wie der Erkenntnisprozess sich vollzogen hat, auf welche Wirklichkeit er bezogen war, und warum der Erkenntnisprozess diese Wahrheit erst langsam ans Licht gebracht hat. In der Ethik gibt es dazu keine Parallele.<sup>45</sup> Und das macht es schwer, die Geschichte als eine Geschichte von einer zu immer größerer Klarheit gelangten Erkenntnis, einer *Entdeckung* von etwas objektiv Gültigem oder Gegebenem zu lesen: Die Geschichte der menschlichen Würde *zeigt nichts, was da zu entdecken wäre*.

Wir sind eher die Erben einer langen, wechselvollen Tradition, die unsere Art miteinander zu leben geprägt hat. Zugleich hat diese Tradition unsere Sprache, unsere Gründe, unsere Einsicht geprägt, sodass uns keine andere Lebensweise als die des

---

<sup>43</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 13 (KSA 5, 317).

<sup>44</sup> Vgl. zu diesem Motiv Williams, »Philosophy as a Humanistic Discipline«, 190–192.

<sup>45</sup> Dieses Argument entfaltet Williams in *Ethics and the Limits of Philosophy*, Kap. 8.

Respekts für die menschliche Würde mehr eine echte Alternative zu sein scheint. Damit sind wir selbst ein Produkt der Geschichte, nicht aber die Überlegenen, die von einem historisch privilegierten Standpunkt aus die moralische Wahrheit von Irrtümern, Ideologien und Verzerrungen frei zu überblicken. Und wenn wir darin trotz allem moralischen Fortschritt sehen, dann sehen wir Fortschritt von dort aus, wo wir jetzt stehen – und dieser Standpunkt ist selbst ein Produkt seiner Geschichte.

Und das ist nicht alles: Tatsächlich ist die Ideengeschichte der menschlichen Würde vor allem eine Geschichte von Irrtümern, Ideologien und Verzerrungen.<sup>46</sup> Nach meiner Auffassung *wissen* wir, dass sie zum größten Teil eine Geschichte von Illusionen ist. Das gilt für Platos unsterbliche Geistseele ebenso wie für die stoische Weltvernunft; für die christliche Lehre vom Ebenbild Gottes ebenso wie für die *scala naturae*; und es gilt für Kants Lehre vom Sittengesetz und der Freiheit genauso wie für seinen transzendentalen Idealismus. Das wirft die Frage auf, ob von der Substanz der Idee der menschlichen Würde überhaupt noch etwas übrigbleibt, wenn ihre ehemals tragenden Säulen eingestürzt sind, oder ob auch hier – mit Nietzsche gesprochen – das Ganze zerbricht.

## 10. Perspektiven

Wenn wir auf die Geschichte zurückblicken, scheint sie mir auch einen Grund zur Hoffnung zu geben, und mit diesem Blick in Gegenwart und Zukunft will ich schließen.

Die erste Lehre der Geschichte, die sich abzeichnet, ist, dass wir auf jede übernatürliche, spekulative Art der Begründung der Würde verzichten müssen, wenn die Idee der menschlichen Würde für uns noch glaubhaft sein soll. Die Geschichte der menschlichen Würde war eine Geschichte von Täuschung und Anmaßung, und diese Täuschung und Anmaßung manifestierte sich nirgendwo deutlicher als in den übernatürlichen, spekulativen Begründungen dieser Idee. Keine einzige dieser Begründungen kann überzeugen. Die Konsequenz muss lauten: Menschliche Würde ist entweder Teil der Natur – oder ein Unding.

Man mag das für selbstverständlich, ja trivial halten, doch mir scheint, das ist es nicht. Ich denke dabei nicht nur an die immer noch weit verbreitete christliche Auffassung menschlicher Würde, derzufolge sie von Gott geschenkt ist oder auf andere Weise vom Glauben an Gott abhängig bleibt. Auch in einem offiziell säkularen Weltbild

---

<sup>46</sup> Schon Arthur Lovejoy gab sich in Bezug auf diesen Punkt keinen Illusionen hin: »Die Geschichte der Philosophie und aller Epochen des menschlichen Denkens *ist* zum großen Teil eine Geschichte von Verwirrungen der Ideen« (*The Great Chain of Being*, 22).

klingt oft noch vieles vom alten Wunschdenken nach. Ein gutes Beispiel dafür ist George Katebs Buch *Human Dignity*, das die menschliche Würde damit begründet, dass der Mensch zum Teil über die Natur erhaben ist. Kateb zufolge hat der Mensch einen »besonderen Ort« in der Natur, weshalb ihm ein »höherer Rang« als allen anderen Wesen zusteht.<sup>47</sup> Leider schweigt sich Kateb darüber aus, inwiefern die »besonderen Fähigkeiten« des Menschen wie Sprache, Handeln und Kreativität ihn über die Natur erheben. Hier hört man überdeutlich Nietzsches »Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger«, die uns allzulange zugeflötet haben: »du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Herkunft!«<sup>48</sup>

Wenn wir diese Lehre der Geschichte ernst nehmen, können wir auch einer anderen Einsicht Nietzsches zustimmen. Es gibt keinen Wert in der Natur ohne den Menschen: »Was nur Werth hat in der jetzigen Welt, das hat ihn nicht an sich, seiner Natur nach – die Natur ist immer werthlos: – sondern dem hat man einen Werth einmal gegeben, geschenkt, und *wir* waren diese Gebenden und Schenkenden! Wir erst haben die Welt, *die den Menschen Etwas angeht*, geschaffen!«<sup>49</sup> Auch die menschliche Würde ist etwas, das wir selbst geschaffen haben. Und sie ist deshalb nicht weniger wichtig oder verbindlich *für uns*.

Tatsächlich zeigt die Geschichte der menschlichen Würde allem Wechsel von Erklärung und Rechtfertigung zum Trotz wenigstens ein recht konstantes Motiv: Die Überzeugung, *dass* der Mensch als Mensch einen besonderen ethischen Status besitzt, für den wir von anderen wie von uns selbst Achtung und Respekt erwarten. Diese Seite der menschlichen Würde ist seit Kant und besonders im vergangenen Jahrhundert stärker in den Vordergrund getreten: Wir *leben* in der Überzeugung, dass jeder Mensch diese Art von Respekt und Achtung verdient. Das setzt voraus, dass ein Mensch nicht gedemütigt oder erniedrigt oder missbraucht oder der Willkür von anderen ausgeliefert werden darf. Es setzt *nicht* voraus, dass menschliches Leben an einem kosmischen Maßstab gemessen wichtiger oder wertvoller wäre als alles andere. Unsere Wertschätzung für den Menschen als Menschen verdankt sich der Tatsache, dass das menschliche Leben *für uns* besonders wichtig und wertvoll ist.<sup>50</sup>

Wichtig ist: Diese Überzeugung steht nicht für sich allein. Sie ist Teil eines Musters von Handlungen, Haltungen und Gefühlen, die sie gleichsam körperlich gestalten. In diesem Muster manifestiert sich die menschliche Würde, und insofern ist sie auch richtig

---

<sup>47</sup> Vgl. Kateb, *Human Dignity*, bes. Kap. 1 und 3.

<sup>48</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 230.

<sup>49</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 301.

<sup>50</sup> Vgl. zu diesem Argument Williams, »The Human Prejudice«.

benannt, wenn wir sie als »eine Art zu leben« beschreiben. Würde ist deshalb auch nicht nur ein Wort für konkrete Rechte: Sie hat eher mit der Bereitschaft und der Erwartung zu tun, den Menschen überhaupt als einen Träger von Rechten anzuerkennen.

Aber es bleibt dabei: Die Würde des Menschen *entsteht durch* den Menschen. Und das bedeutet, es gibt die Norm und den Wert der menschlichen Würde nur dort, wo Menschen sich dieser Norm und diesem Wert verpflichten. Und das ist nicht unbedingt das, was wir erwarten, wenn wir uns den Anspruch, der oft für die Würde erhoben wird, vergegenwärtigen. *Dieser* Anspruch, der sich durch die Forderung zeitloser, universaler Gültigkeit, eines uns gegebenen, als vernünftig ausweisbaren Sollens auszeichnet, ist und bleibt eine Illusion.

Bringt das die menschliche Würde, unsere Art miteinander zu leben, in Gefahr? Nietzsche vermag einer christlich geprägten Moral *ohne* Gott nichts abzugewinnen, und eine christlich geprägte Moral *mit* Gott steht für ihn ohnehin nicht zur Debatte. Die Zuversicht der modernen und säkularen Moral ist in seinen Augen nichts weiter als eine »Folge der Herrschaft des christlichen Werturtheils und ein Ausdruck von der *Stärke* und *Tiefe* dieser Herrschaft«. <sup>51</sup> Aber selbst Nietzsche leugnet nicht ihre Möglichkeit, und seine Kritik bleibt auf ein ethisches Gegenbild und ein Gegenbild ihrer Geschichte angewiesen. <sup>52</sup>

Das bedeutet im Umkehrschluss: *Wenn* es Gründe für eine »Umwertung« unserer Werte gibt, *dann* sind diese Gründe keine, die sich aus der bloßen Tatsache der historischen und kulturellen Kontingenz ergeben. Es müssten Gründe sein, die uns von einer alternativen ethischen Wertordnung überzeugen, und für uns sind solche Gründe nicht in Sicht. In unserem Leben steht die christlich geprägte Moral mit ihrem Grundsatz der menschlichen Würde nicht zur Disposition: Das ist sowohl eine Lehre als auch eine Folge ihrer Geschichte. Garantien dafür, dass es so bleibt, gibt es nicht.

## **Literatur**

Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Übersetzt von Olof Gigon. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991.

Bieri, Peter: *Eine Art zu leben: Über die Vielfalt menschlicher Würde*. München: Hanser, 2013.

Brandhorst, Mario: »Naturalism and the Genealogy of Moral Institutions«. In: *The Journal of Nietzsche Studies* 40, 2010, 5–28.

---

<sup>51</sup> Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, »Streifzüge eines Unzeitgemässen«, 5 (KSA 6, 114).

<sup>52</sup> Ich diskutiere dieses Gegenbild genauer in Brandhorst, »Naturalism and the Genealogy of Moral Institutions«.

- »Würde des Menschen – ›hohle Hyperbel‹? Eine Fallstudie zu Schopenhauers Moralkritik«. In: Dieter Birnbacher und Andreas Urs Sommer (Hrsg.): *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2013.
- Brandhorst, Mario, Hahmann, Andree und Ludwig, Bernd (Hrsg.): *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Meiner, 2012.
- Cicero: *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*. Übersetzt und herausgegeben von Heinz Gunermann. Stuttgart: Reclam, 2007.
- Kant, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihren Nachfolgern. Berlin, 1900 ff.
- Kateb, George: *Human Dignity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011.
- Klemperer, Victor: *LTI: Notizbuch eines Philologen*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1947.
- Lovejoy, Arthur O.: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. New York: Harper, 1960.
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- Pico della Mirandola: *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*. Herausgegeben und übersetzt von Gerd von der Gönna. Stuttgart: Reclam, 1997.
- Platon: *Werke*. Herausgegeben von Gunther Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Schiller, Friedrich: *Sämtliche Werke*. München: Hanser, 1987.
- Stoecker, Ralf: »Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde – und wie sie sich vielleicht lösen lassen«. In: *Information Philosophie*, Heft 1, 2011, 8–19.
- Wetz, Franz Josef (Hrsg.): *Texte zur Menschenwürde*. Stuttgart: Reclam, 2011.
- Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- »Naturalism and Genealogy«. In: Edward Harcourt (Hrsg.): *Morality, Ideology, and Reflection*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- »Philosophy as a Humanistic Discipline«. In: Bernard Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Edited by Adrian Moore. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- »The Human Prejudice«. In: Bernard Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Edited by Adrian Moore. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.