

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Heller, Birgit

Title: "Menschenwürde und Spiritualität in interreligiöser Perspektive"

Published in: Menschliche Würde und Spiritualität in der Begleitung am Lebensende: Impulse aus Theorie und Praxis  
Würzburg: Königshausen & Neumann

Year: 2014

Pages: 123 – 143

ISBN: 978-3-8260-5447-1

URL to the original publication:

<https://verlag.koenigshausen-neumann.de/product/9783826054471-menschliche-wuerde-und-spiritualitaet-in-der-begleitung-am-lebensende/>

---

The article is used with permission of [Königshausen & Neumann](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# MENSCHENWÜRDE UND SPIRITUALITÄT IN INTERRELIGIÖSER PERSPEKTIVE

Birgit Heller

## Engführungen des europäischen Würde-Begriffs

Eine Fülle von Mythen über die Entstehung der Welt bezeugt quer durch die Kulturen und religiösen Traditionen das Nachdenken über die menschliche Existenz. Die Frage nach der Herkunft von Frauen und Männern ist meist eingebettet in die umfassendere Frage nach der Entstehung der Welt, sie gelten als Teil einer kosmischen Weltordnung.<sup>1</sup> Aus dem Nachdenken über das Woher, Wozu und Wohin des Menschen erwachsen unterschiedliche Antworten auf die Frage nach dem Wesen, der Stellung im Kosmos sowie ethische Leitlinien für das Verhalten. Diese Vorstellungen bilden die Basis für verschiedene Ausprägungen des menschlichen Selbstverständnisses. Reflexionen über das Wesen des Menschen, über die Frage, woraus er/sie besteht, führen in allen Kulturen zu der Anschauung, dass es sich um eine Kombination aus mindestens zwei, meist aber mehreren materiellen und nicht-materiellen Bestandteilen handelt. In welcher Weise diese Teile miteinander verbunden sind beziehungsweise ob sie getrennt voneinander existieren können und welche Bedeutung/welcher Wirklichkeitsgrad ihnen zukommt, wird unterschiedlich beantwortet. In diesem Zusammenhang stehen auch Überlegungen über die Besonderheit der menschlichen Existenz. Was macht Frauen und Männer in ihrem tiefsten Wesen aus und begründet ihre Würde?

Die heute verbreitete Vorstellung der Menschenwürde ist wesentlich geprägt durch die europäischen philosophischen Traditionen, die durch einen differenzierenden oder egalisierenden Würdebegriff gekennzeichnet sind.<sup>2</sup> Würde/Ehre wird zunächst differenzierend als Auszeichnung einer Person (*dignitas* meint einen besonderen Status, deutlich etwa in dem Wort „Würdenträger“), später als Auszeichnung des Menschen gegenüber dem Tier, aufgefasst. Die prinzipielle Gleichheit der Menschen im Hinblick auf ihre Würde ist zwar schon in der stoischen Philosophie greifbar, hat sich aber erst im Lauf der Geschichte als allgemeine Anschauung durchgesetzt. Das deut-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Steinwede 2004; Tworuschka/Tworuschka 2005.

<sup>2</sup> Zur Unterscheidung dieser beiden Grundformen vgl. Huber 1992, 578.

sche Wort „Würde“ ist etymologisch verwandt mit dem Begriff „Wert“. Die Diskussion nach Immanuel Kant hat nachdrücklich betont, dass es um einen inneren Wert geht, der als angeboren, unteilbar, unverrechenbar und unableitbar gilt. Menschenwürde und Menschenrechte hängen eng zusammen, die Würde bildet die Basis der konkreten Menschenrechte und impliziert einen moralischen Anspruch. Die Tatsache, dass die Begriffe und die Ausgestaltung der Menschenwürde und Menschenrechte in einem spezifischen Kultur- und Traditionszusammenhang entstanden sind, erschwert ihre Universalisierbarkeit.<sup>3</sup> Auf dem Weg dorthin muss nach Äquivalenten zum Begriff Menschenwürde in verschiedenen Kulturen gesucht werden.<sup>4</sup> Daraus ergeben sich Erweiterungen und Neuaufwertungen des europäischen Würdebegriffs, in dessen Entwicklung es zu mehreren Engführungen gekommen ist. Es handelt sich um rationale, individualistische, androzentrische und anthropozentrische Engführungen.

Die rationale Engführung hat ihre Wurzeln bereits in der stoischen Philosophie, die *dignitas* als menschliche Fähigkeit begreift, die Leidenschaften kraft der souveränen Vernunft zu beherrschen. Insbesondere seit der Epoche des Humanismus und der Aufklärung wird die Würde durchgängig in der Vernunftnatur des Menschen verankert.<sup>5</sup> Charakteristisch für die Aufklärung ist darüber hinaus die Betonung von Autonomie, Willensfreiheit und Selbstverantwortung, die letztlich eine individualistische Engführung bedingt. Die Freiheit des Einzelnen ist nur begrenzt durch die Freiheit der anderen. Die Solidargemeinschaft tritt zu Gunsten des autonomen Subjekts in den Hintergrund, Leben begründende und Freiheit ermöglichende Interdependenzen geraten aus dem Blick. In engem Zusammenhang mit der rationalen Engführung steht die androzentrische Engführung der Menschenwürde.<sup>6</sup> Mit der Teilhabe an der einen Weltvernunft begründet die Stoa die Idee der Gleichheit aller Menschen, die als Brüderlichkeit definiert wird.<sup>7</sup> Eine ziemlich gerade Linie kann gezogen werden bis hin zur Proklamation der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der Französischen Revolution:

---

<sup>3</sup> Dass die Menschenrechte kulturspezifisch geprägt und daher nicht ohne weiteres universalisierbar sind, wird erst in jüngerer Zeit zunehmend problematisiert, vgl. beispielsweise Hoffmann 1994; Maier 1997; Nooke 2008.

<sup>4</sup> Vgl. Pieper 2001, 27.

<sup>5</sup> Vgl. Huber 1992, 580f.

<sup>6</sup> Auf den Androzentrismus der Menschenrechte wird schon seit geraumer Zeit hingewiesen (vgl. u.a. Gerhard 1994; Menzel 1994) und quer durch die Kulturen ist ein Bewusstsein für die Menschenrechte von Frauen gewachsen (vgl. z.B. Cook 1994). Dass auch der Begriff der Menschenwürde androzentrisch verformt ist, wird kaum thematisiert.

<sup>7</sup> Vgl. Hilpert 1998, 134, der darin keinen Androzentrismus erkennt.

Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der *Brüderlichkeit* [Hervorhebung – B.H.] begegnen.

(Erklärung der Menschenrechte 1948, Art. 1)

Dazu kommt noch eine anthropozentrische Engführung, insofern die Würde in der europäischen Tradition ein auszeichnendes Wesensmerkmal des Menschen ist, das ihn deutlich von seiner Umwelt unterscheidet.

Der Gang durch verschiedene religiöse Traditionen liefert Begründungsperspektiven, die den Würdebegriff anreichern. Darüber hinaus zeigt sich, dass es sowohl transkulturell verbreitete Gemeinsamkeiten als auch blinde Flecken in der Bestimmung der Menschenwürde gibt.

## **Judentum: Der Mensch – Ebenbild Gottes**

Die hebräischen Begriffe, die als Äquivalente für den Würdebegriff zu betrachten sind, lauten: *zelem elohim*, „Abbild Gottes“ und *demut*, „Ähnlichkeit“ mit Gott. Wichtigster Beleg für die biblische Vorstellung von der Gott-ebenbildlichkeit des Menschen ist der Text im Buch Genesis (vgl. Gen 1,26f). Nach der Erschaffung der Welt, der Pflanzen und Tiere, erschafft Gott am sechsten Tag den Menschen Adam als sein Abbild, ihm ähnlich. Gott verleiht seinem Repräsentanten die Herrschaft über die Schöpfung. Ein weiterer wichtiger Begriff, der in diesem Zusammenhang bedeutsam ist, ist *kabod*, „die Herrlichkeit“ Gottes. In Psalm 8 heißt es, dass Gott den Menschen mit „Herrlichkeit und Ehre“ gekrönt hat.<sup>8</sup> Diese Worte können auch mit „Würde und Hoheit“ übersetzt werden und beziehen sich auf die königlichen Insignien, die dem Menschen bei seiner Erschaffung von Gott verliehen worden sind. Insofern partizipiert der Mensch, der nur wenig geringer als Gott selbst betrachtet wird, an der göttlichen Würde.

In der jüdisch-rabbinischen Tradition wird die Vorstellung von der Gott-ebenbildlichkeit des Menschen unterschiedlich interpretiert.<sup>9</sup> Sie kann bedeuten, dass der Mensch Gott in der Gestalt ähnlich ist (d.h. Gott ist in jedem Menschen konkret präsent), den göttlichen Herrschaftsanspruch repräsentiert (wobei sich die Ähnlichkeit in diesem Fall auf die Funktion der Herrschaft bezieht) oder aber Gott in seinem ethischen Handeln nachahmt – die wichtigste ethische Konsequenz ist der Lebensschutz, da die Ermordung

---

<sup>8</sup> Vgl. Seybold 2001, 308f.

<sup>9</sup> Vgl. Lorberbaum 2000, 67-81; Maier 1980.

eines Menschen das Bild Gottes verletzt.<sup>10</sup> Grundlegend für alle diese verschiedenen Auffassungen ist die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die Gottebenbildlichkeit wird zwar auf jeden einzelnen Menschen bezogen, eine individualistische Engführung wird allerdings vermieden, weil der einzelne Mensch in einem Beziehungsgefüge steht, das seine Würde begründet. Die einzigartige Bedeutung des individuellen Menschen ist damit nicht relativiert, denn nach einem häufig zitierten Vers aus dem Mischna-Traktat Sanhedrin gleicht die Vernichtung eines einzigen Menschen der Vernichtung der ganzen Welt und umgekehrt die Rettung eines einzigen Menschen der Rettung der ganzen Welt (vgl. mSan 4, 5).

Wie in allen anderen großen religiösen Traditionen der Gegenwart ist auch im Judentum eine androzentrische Schieflage feststellbar. Die Positionen der maßgeblichen jüdischen Gelehrten in der Zeit des Talmud sind zwar nicht einheitlich, in manchen Texten wird jedoch ausdrücklich festgehalten, dass die Gottebenbildlichkeit unmittelbar nur Adam zukommt.<sup>11</sup> Als gewichtiges Argument wird der biblische Schöpfungsbericht angeführt, demnach Gott die Frau aus der Rippe des Adam schuf. Während der Mann-Mensch als Gottes Ebenbild erschaffen wurde, so die Schlussfolgerung im Talmud-Traktat Ketuboth, ist die Frau ein Bauwerk, das aus dem Mann entnommen wurde. Ebenbild Gottes ist die Frau nur insofern als sie vom Ebenbild Gottes, dem Mann, stammt (vgl. bKethuboth 8a).

In der mittelalterlichen jüdischen Philosophie überwiegt ein analoges Verständnis der Gottebenbildlichkeit. Eine wörtliche Deutung wird mit dem Hinweis zurückgewiesen, dass Gott keine Gestalt hat, die sich im Menschen abbildet. So etwa interpretiert der einflussreiche Philosoph Maimonides *zelem* in einer übertragenen Bedeutung als Intellekt.<sup>12</sup> Die Gottebenbildlichkeit liegt demnach im Erkenntnisvermögen oder wird sogar erst durch intellektuelle Vollkommenheit erreicht, die in der Erkenntnis Gottes besteht. Wenn nur diejenigen, die die höchste Ebene der philosophischen Erkenntnis erreichen, als Abbilder Gottes gelten, wird allerdings damit den meisten Männern und allen Frauen de facto die Ebenbildlichkeit abgesprochen.

Die Erfahrungen der Shoa haben bei vielen modernen jüdischen Denker/innen ein Ende der Idealisierung des Menschen mit sich gebracht.<sup>13</sup> In jüngerer Zeit ist jedoch auch die Tendenz beobachtbar, an das rabbinische Menschenbild anzuknüpfen. Die Gottebenbildlichkeit wird – mit kritischer

---

<sup>10</sup> Vgl. Bodendorfer 2000, 75-77.

<sup>11</sup> Vgl. Maier 1980, 505.

<sup>12</sup> Vgl. Lorberbaum 2000, 82-84.

<sup>13</sup> Vgl. Bruckstein 2002, 1077.

Nachdenklichkeit – wieder als Grundlage der Menschenwürde, der Einzigartigkeit des Menschen und des Lebensschutzes hervorgehoben.<sup>14</sup>

Die traditionelle jüdische Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nimmt in vieler Hinsicht die moderne Idee der Menschenwürde vorweg: Sie wird – von elitären Anwendlungen in der mittelalterlichen Philosophie abgesehen – demokratisch auf alle Menschen bezogen, begründet die Gleichheit der Menschen und enthält den moralischen Anspruch, das Leben zu schützen. Sie ist allerdings weithin anthropozentrisch und androzentrisch konzipiert. Gelegentlich finden sich Hinweise für die Überzeugung, dass der ganzen Schöpfung Gottes Würde zukommt und daher eine sorgfältige Haltung des Menschen erfordert – man sollte nicht einmal eine Pflanze entwurzeln, wenn man ihrer nicht bedarf.<sup>15</sup> Erst in der Moderne hat eine breitere Revision der androzentrischen Tradition eingesetzt,<sup>16</sup> die selbstverständlich auch die volle Menschenwürde der Frau einschließt. In der Philosophie wird Würde zwar unmittelbar auf den Intellekt bezogen, aber nicht nur auf die Ratio reduziert. Eine individualistische Engführung ist prinzipiell ausgeschlossen, weil Gottebenbildlichkeit kein Ausdruck der menschlichen Autonomie ist, sondern die Beziehung zwischen Gott und Mensch voraussetzt.

## **Christentum: Der Mensch – Bild Gottes durch Christus**

Die christliche Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit knüpft an die Vorgaben der hebräischen Tora an und modifiziert sie, indem Christus als das vollkommene Bild (*eikon*) Gottes betrachtet wird (vgl. 2 Kor 4,4). Christus gilt als der neue, vollkommene Adam, der allen Menschen die Gottebenbildlichkeit vermittelt. Durch die Taufe erhalten die Glaubenden Teil am Wesen Christi, das eine gerechte Lebensweise ermöglicht. Der Würdebegriff wird bereits in der frühen christlichen Theologie aufgegriffen und schöpfungstheologisch als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit gedeutet.<sup>17</sup> Prinzipiell ist damit der in der modernen Theologie betonte Geschenkcharakter einer verdankten und sich nicht selbst begründenden Würde schon vorgezeichnet. Gottebenbildlichkeit ist jedenfalls der wichtigere Begriff und der Schlüssel zum christlichen Würdeverständnis. Für viele Theologen der frühen Kirche besteht die Gottebenbildlichkeit/Würde in der Geistbegabung des Men-

---

<sup>14</sup> Vgl. z.B. Friedlander 1999; Rakover 1999.

<sup>15</sup> Vgl. Rakover 1999, 21.

<sup>16</sup> Vgl. etwa Plaskow 1992; Ilan 1997.

<sup>17</sup> Vgl. Huber 1992, 578 und zum Folgenden ausführlich Volp 2006, 121-240.

schen, die sich zwar vor allem auf die Vernunft, aber auch auf die Erkenntnis von Gut und Böse, die Gotteserkenntnis, den freien Willen sowie Weisheit bezieht. Welchen Stellenwert die Dimension der Leiblichkeit einnimmt, ist umstritten, jedoch wird an der prinzipiellen Einheit von Leib und Seele festgehalten. In jedem Fall liegt ein klarer Anthropozentrismus vor – Würde ist für den Menschen reserviert. Zum Teil unterscheiden die Kirchenväter zwischen Bild (*imago*) und Ähnlichkeit (*similitudo*) und konzipieren eine doppelte Gottebenbildlichkeit, die einerseits anerschaffen ist und andererseits durch die Nachahmung Gottes erst vollkommen wird. Die Würde des Menschen gründet in seiner Erschaffung als Bild Gottes und im Potential zur Gottähnlichkeit. Gottähnlichkeit betrifft die göttlichen Eigenschaften wie Heiligkeit und Gerechtigkeit und äußert sich in der Tugend des Menschen. Sie stellt eine ethische Forderung dar und wird als Lohn für das menschliche Bemühen zur Nachahmung Gottes betrachtet.

Die allen Menschen gemeinsame Würde ist allerdings überlagert durch die Lehre vom Sündenfall, der das menschliche Wesen zwiespältig disponiert und seit frühchristlicher Zeit alle Ansätze relativiert, die die Gottebenbildlichkeit als substantielle Eigenschaft deuten. Bis in die Neuzeit werden keine egalisierenden Konsequenzen aus dem Würdekonzept gezogen – sie wird weithin als Privileg der Christen, nicht der Menschen angesehen.<sup>18</sup> Ansätze zu einer Benachteiligung von Menschengruppen, denen eine weniger stark ausgeprägte Vernunft zugeschrieben wurde, beziehen sich auf Sklaven, Barbaren und vor allem Frauen. Abbild Gottes ist in erster Linie der Mann, die Frau ist Abglanz des Mannes (vgl. 1 Kor 11,7). Diese Argumentationslinie wird durch den einflussreichen Kirchenvater Augustinus zur dominanten Auffassung der christlichen Kirchengeschichte: Der Mann ist Bild Gottes im Vollsinn, die Frau ist es nur mit dem Mann gemeinsam. Die vollkommene Gottebenbildlichkeit bleibt dem Mann vorbehalten.<sup>19</sup> Auch nach dem Kirchenlehrer Thomas von Aquin, der die christliche Theologie vom Mittelalter bis weit in die Neuzeit maßgeblich geprägt hat, stellt der Mann das vollkommene Ebenbild Gottes dar, die Frau hingegen steht dem Mann an Vernunft, Kraft und daher auch an Würde nach.<sup>20</sup> Der Mensch sei Bild Gottes gemäß seiner Vernunftnatur, die sich im Mann wie in der Frau finde, in voller Tragweite aber nur für den Mann gelte, da dieser Ausgangspunkt und Ziel der Frau sei.

In der modernen christlichen Theologie wird vor allem der Relationscharakter der Gottebenbildlichkeit betont – wesentlich ist die Beziehung

---

<sup>18</sup> Vgl. Huber 1992, 579.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Jensen 2002, 229-240, mit einer Zusammenstellung von Quellentexten.

<sup>20</sup> Vgl. Leisch-Kiesl 1992, 136-144.

zwischen Gott und Mensch, der zugleich in eine größere Gemeinschaft eingebunden ist.<sup>21</sup> Katholizismus und Protestantismus deuten den Menschen als Geschöpf zwar relativ selbständig, aber zugleich bleibend abhängig. Gott-ebenbildlichkeit wird nicht als Qualität oder Fähigkeit interpretiert, sondern ist eine Verhältnis- und Entsprechungsaussage. In diesem Zusammenhang spielt der Begriff der Person – jenseits der Geschlechtsdifferenz – eine wichtige Rolle in der Bestimmung des Menschseins, aber auch die Frage, wie sich Individualität und Autonomie des Menschen in der Relation zu Gott und den Mitmenschen darstellen. Gottebenbildlichkeit verwirklicht sich im Auftrag zur Weltgestaltung in Verantwortung für alle Geschöpfe – durchaus in Abgrenzung vom Begriff des Menschen als Krone der Schöpfung<sup>22</sup> – und begründet die Menschenwürde. Die Sündenfallgeschichte gilt als Ausdruck der Widersprüche menschlicher Existenz, wobei die Sünde als strukturelle Macht dem Individuum vorausliegt. Nach der reformatorischen Lehre ist der Mensch nicht dazu fähig, die durch den Sündenfall gestörte Gottesbeziehung durch eigenes Bemühen in Ordnung zu bringen. Der Mensch ist zwar zum Ebenbild Gottes bestimmt, bedarf aber der Rechtfertigung durch den Glauben.

Das traditionelle christliche Verständnis der Gottebenbildlichkeit geht in vieler Hinsicht mit dem jüdischen Verständnis konform. Erst die moderne Theologie kritisiert das anthropozentrische und androzentrische Bild des Menschen. Es gibt zwar Tendenzen zu einer rationalistischen Engführung des Würdebegriffs in der christlichen Tradition, aber die Geistbegabung des Menschen umfasst neben dem rationalen Denken oft auch Dimensionen, die man mit Intuition und Spiritualität umschreiben könnte. Zudem wurde die Gottähnlichkeit auch ethisch als Nachahmung Gottes interpretiert. Da die Würde des Menschen aus der Beziehung zu Gott – vermittelt durch Jesus Christus – abgeleitet ist, stellt sie – wie heute betont wird – weder eine spezifische Qualität noch eine Fähigkeit dar. Sie versperrt sich der idealisierenden Überschätzung des Menschen genauso wie einer individualistischen Engführung.

## **Islam: Der Mensch – Stellvertreter Gottes**

Im Islam wird die Menschenwürde nicht mit der Vorstellung von der Gott-ebenbildlichkeit begründet, weil der Unterschied zwischen Gott und Mensch durch eine klare Grenzziehung markiert ist. Gott hat den Menschen jedoch

---

<sup>21</sup> Vgl. z.B. Bosshard et al. 1997, 259-269.

<sup>22</sup> Vgl. Dietz 1999, 104f.

mit einer besonderen Würde ausgestattet: Er hat die Menschen geehrt und sie unter allen anderen Geschöpfen bevorzugt (vgl. Sure 17, 70). Da sich die Würde aus einem Schöpfungsakt Gottes ergibt, ist sie unverlierbar und muss auch nicht verdient werden.<sup>23</sup> Bedeutsam für den Würdebegriff ist darüber hinaus die Auffassung, dass der Mensch zum Nachfolger, Statthalter oder Stellvertreter (*khalifa*) Gottes ausersehen ist.<sup>24</sup> Der Mensch gilt zwar nicht als Ebenbild Gottes, hat aber ein so hohes Ansehen, dass sich die Engel vor ihm verneigen müssen. Das Diesseits wird als Bewährungsort für den Menschen betrachtet. Nach dem Koran hat Gott die Erde als Schmuck für die Menschen erschaffen, um sie zu prüfen und festzustellen, wer von ihnen am besten handelt (vgl. Sure 18, 7). In Übereinstimmung mit den jüdisch-christlichen Traditionen wird hier ein klarer Anthropozentrismus im Rahmen der Verantwortung gegenüber Gott vertreten. Die Menschen müssen das anvertraute Gut bewahren und sich im Umgang mit der Schöpfung bewähren: „Meint ihr denn, wir hätten euch zum sinnlosen Spiel erschaffen und ihr würdet nicht zu Uns zurückgebracht?“ (Sure 23, 115).

Die Aufgabe des Menschen als Stellvertreter Gottes besteht in erster Linie in Pflichterfüllung, insbesondere in der Übernahme der Verantwortung gegenüber der ihm anvertrauten Schöpfung.<sup>25</sup> Zwischen Stellvertretung und Ebenbildlichkeit besteht eine Ähnlichkeit, insofern beide Begriffe funktional interpretiert werden können (im Judentum und Christentum vor allem als Nachahmung Gottes). Wenn nach Sure 4, 34 die Männer den Frauen vorstehen, weil Gott sie bevorzugt hat, und sie zudem die ökonomische Sorge für die Frauen tragen, ist es unschwer nachzuvollziehen, warum Frauen in der islamischen Geschichte nicht in derselben Weise wie Männer an diesem Kalifat Anteil hatten. Die Befreiung von bestimmten Verpflichtungen wie dem Freitagsgebet, die größere körperliche Unreinheit, die rechtliche Minderbewertung, die ökonomische Unselbständigkeit und die eingeschränkte Bewegungsfreiheit reduzierten die Möglichkeiten von Frauen, ihre Rolle als Stellvertreterinnen Gottes tatsächlich auszuschöpfen.

Obwohl der Mensch als Stellvertreter Gottes betrachtet wird, wird er nicht als fähig erachtet, von sich aus auf den Wegen des Guten zu wandeln. Er ist auf die Offenbarung des Gotteswillens angewiesen. Der Mensch gilt als schwach und sündig: Er neigt zu Voreiligkeit, Selbstüberschätzung und Selbstsucht, ist vergesslich, irritierbar, unbeständig, streitsüchtig, ungerecht

---

<sup>23</sup> Vgl. Wielandt 1993, 191.

<sup>24</sup> Der Begriff *khalifa* (vgl. Sure 2, 30) wird mit diesen Ausdrücken übersetzt. Vgl. dazu auch Wielandt 1994, 101f.

<sup>25</sup> Vgl. Hagemann 1999, 124.

und ungehorsam. Es gibt zwar nach dem Islam keine Erbsünde (vgl. Sure 6, 164), der Mensch bedarf jedoch wegen der Anfälligkeit zur Sünde der Rechtleitung (vor allem durch den Koran) und der Gnade Gottes. Er ist dennoch voll verantwortlich für sein Handeln, weil er die Fähigkeit zu denken und zu urteilen besitzt und sich daher für das (offenbarte) Gute entscheiden kann. Zur Frage der Willensfreiheit gibt es keine eindeutige Position im Koran.<sup>26</sup> Stets betont wird die Allmacht Gottes: Gott weiß alles und bestimmt das Schicksal des Menschen. Einerseits wird daraus der Schluss gezogen, dass alle Werke vorherbestimmt sind und andererseits wird trotzdem betont, dass der Mensch frei entscheiden kann und sich für sein Handeln verantworten muss.

Das Problem der Willensfreiheit wird in der frühen islamischen Theologie aufgegriffen und kontrovers diskutiert. Steht die Vorstellung von der Allmacht Gottes im Vordergrund, hat der Mensch keinen Anteil am Zustandekommen seiner Taten und ist wie ein willenloses Werkzeug in der Hand Gottes. Wird jedoch die Idee der Gerechtigkeit Gottes betont, herrscht die Ansicht, dass Gott dem Menschen Entscheidungs- und Handlungsfreiheit schenkt. Ohne Freiheit wären sittliche Gebote sinnlos und der Mensch wäre für sein Handeln nicht verantwortlich. Ein Gott, der Menschen für Taten bestraft, für die diese nicht verantwortlich sind, wäre ungerecht. Zwischen diesen beiden Positionen steht der Versuch, die absolute Allmacht und Kausalität Gottes mit der Verantwortung des Menschen zu verbinden. Die Widersprüche zwischen diesen verschiedenen Ansätzen konnten nicht aufgelöst werden. Auch die moderne islamische Theologie bejaht einerseits die allumfassende Vorherbestimmung durch Gott und betont andererseits die Willensfreiheit und moralische Verantwortung des Menschen. Im 20. Jahrhundert hat die Bejahung menschlicher Freiheit im Rahmen der Würde-Diskussion unter sunnitischen Theologen zusehends an Boden gewonnen.<sup>27</sup> Die Schwierigkeiten mit der Willensfreiheit des Menschen sind allerdings grundsätzlich keineswegs auf die islamische Theologie beschränkt, sondern treten auch in der jüdischen und christlichen Tradition auf. Interessanterweise begrenzen etliche Vertreter der modernen Neurowissenschaften die Willensfreiheit des Menschen mindestens so stark wie das Konzept eines allmächtigen Gottes.

Der moderne arabische Ausdruck für Menschenwürde (*karāmat al-insān*) ist aus derselben Wortwurzel wie das in Sure 17, 70 verwendete Verb „ehren“ abgeleitet (vgl. Wielandt 1993, 187 ff). Damit erscheint die Würde, die sich dem ehrenden Handeln Gottes am Menschen verdankt, als unverlierbares Geschenk. Andererseits stellen viele zeitgenössische islamische

---

<sup>26</sup> Vgl. Hagemann 1999, 129-131.

<sup>27</sup> Vgl. Wielandt 1993.

Theologen jedoch auch einen Zusammenhang zwischen Würde, menschlicher Willens- und Handlungsfreiheit im Sinn der sittlichen Verantwortung und dem Vernunftbesitz her.

Der orthodoxe Islam begründet die Menschenwürde nicht mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen – nichts und niemand ist Gott ähnlich –, sondern mit einem Schöpfungsakt Gottes und der Vorstellung von der Stellvertretung, die mit der Verpflichtung auf das göttliche Recht verknüpft ist. Viele traditionelle Aussagen legen nahe, dass die Frauen in der Regel der Recheitung durch ihre Männer bedürfen. Insofern Frauen der männlichen Autorität unterworfen sind, sind sie weniger zur Stellvertretung Gottes geeignet. Wie in allen anderen religiösen Traditionen haben Frauen auch im Islam begonnen, ihre Rolle, das geschichtliche Erbe und ihr religiöses Selbstverständnis zu reflektieren.<sup>28</sup> Der Anspruch auf die volle Menschenwürde ist ein Teil im Prozess dieser Neubestimmungen. Individualistische Konzepte sind insofern ausgeschlossen, als die Freiheit des einzelnen Menschen immer der Gemeinschaft untergeordnet bleibt. Würde wird im Rahmen des traditionellen Islam nicht mit Rationalität oder Geistbegabung im Wesen des Menschen begründet, sondern auf Gottes souveräne Schöpfungsmacht und den Gotteswillen bezogen. In der zeitgenössischen Theologie erhalten auch Willensfreiheit und Vernunftbesitz einen höheren Stellenwert. In der von der Mystik geprägten (randständigen) Überlieferung des Islam besteht die Würde v.a. im göttlichen Geist des Menschen und in der inneren Verwandtschaft mit Gott, die er sich durch die Ausprägung bestimmter Eigenschaften (Wissen, Güte, Milde, Barmherzigkeit) aneignen kann. Diese Sichtweise knüpft an mystische und philosophische Traditionen an, die den Geist des Menschen für göttlich halten und darin seinen hohen Wert und seine Würde gründen.<sup>29</sup>

## **Hindu-Religionen: Der Mensch – zur befreienden Erkenntnis fähig/ Gottes Teilhaber/in**

Die Suche nach Entsprechungen zum Würde-Begriff im Hinduismus ist insofern schwierig, als es sich hier um einen Sammelnamen für eine Fülle von religiösen Traditionen handelt, die sich stark voneinander unterscheiden (deshalb spricht man besser von Hindu-Religionen). Die Würde kann jedenfalls nicht aus dem besonderen Wesen des Menschen begründet werden, weil

---

<sup>28</sup> Vgl. u.a. Hassan 1994; Wadud 1999.

<sup>29</sup> Vgl. Ritter 1996, 26.

sich der Mensch nicht *wesentlich* von anderen Lebensformen unterscheidet.<sup>30</sup> Alle Lebewesen sind miteinander verbunden in einem kosmischen Geburtenkreislauf, die Unterschiede zwischen den Lebewesen sind nur graduell. Aus hinduistischer Perspektive beruht der ganze Kosmos auf demselben ewigen, geistigen Prinzip, genannt *brahman*. In der Zeit der Upanishaden (im Lauf des ersten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung) hat sich allmählich der Begriff *āman* (meist übersetzt mit „Selbst“) als Bezeichnung für dieses umfassende Seinsprinzip in den einzelnen Lebewesen durchgesetzt.<sup>31</sup>

Was die Tradition der brahmanischen Gelehrten anbelangt, so kann die menschliche Würde darin gesehen werden, dass der Mensch als einziges Lebewesen die Möglichkeit zur religiösen Befreiung durch die Erkenntnis und Realisierung seines tiefsten geistigen Wesens besitzt. Diese Fähigkeit, die auch mit Rationalität und vernünftiger Einsicht verknüpft ist, begründet die Vorrangstellung des Menschen: „Der Mensch hat Vorrang vor allen anderen Tieren, weil er allein in der Lage ist, Erkenntnis zu erlangen, und religiöse Pflichten zu erfüllen.“<sup>32</sup> Da Frauen – genauso wie die Männer der untersten Gesellschaftsschicht – nach klassisch-brahmanischer Auffassung von diesem Weg der Erkenntnis ausgeschlossen sind, besitzen sie streng genommen keine dem Mann vergleichbare Würde. Die Würde der Frau besteht im Dienst an ihrem Ehemann. Die Hochzeit gilt als die religiöse Initiation der Frau, der Dienst am Ehemann ist für sie Gottesdienst. Der Weg zur Befreiung aus dem weiblichen Geburtenkreislauf führt über Selbstaufgabe und Unterordnung unter den Ehemann irgendwann zum Privileg einer männlichen Wiedergeburt und erst von dort weiter zum Ziel.

In den theologischen Schulen der Hindu-Religionen wurde das Verhältnis zwischen *brahman* (der absoluten geistigen Wirklichkeit) und *āman* (der Präsenz dieser Wirklichkeit in jedem einzelnen Lebewesen) im Lauf des Mittelalters verschieden interpretiert.<sup>33</sup> Liegt der Akzent auf der Einheit, werden *brahman* und *āman* miteinander identifiziert und bezeichnen nur Unterschiede in der Perspektive. Ein und dieselbe Realität ist allen Wesen immanent. Davon grenzt sich die Verhältnisbestimmung der „Einheit in Unterschiedenheit“ ab. Gott wird als höchste Person (gleichgesetzt mit *brahman*) betrachtet und wohnt als innerer Lenker (*āman*) im Herzen des Menschen. Gott und Mensch sind zwar unzertrennlich aufeinander bezogen, aber dennoch unterscheidbar. Die Gnade Gottes wirkt, ohne den Menschen seiner

---

<sup>30</sup> Vgl. Mall 1997, 37.

<sup>31</sup> Vgl. Michaels 1998, 286-289.

<sup>32</sup> Balasubramanian 1985, 77.

<sup>33</sup> Vgl. Mall 1997, 17-22.

Freiheit zu berauben. Im Rahmen dieser theologischen Tradition ist es – vergleichbar dem Gnadenstreit christlicher Theologenschulen bzw. den verschiedenen Positionen zur menschlichen Willensfreiheit im Islam – zu divergenten Auffassungen über das Zusammenwirken der Gnade Gottes und der Freiheit des Menschen gekommen. In dieser Denktradition besitzt die befreiende Erkenntnis einen relationalen Charakter. Die verschiedenen theologischen Positionen der Einheit von *brahman* und *ātman* bzw. der „Einheit in Unterschiedenheit“ bestehen in den einzelnen Hindu-Religionen bis heute fort.

Den Aspekt der Beziehung zwischen Gott und Mensch stellen die Bhakti-Bewegungen, die die Hindu-Religionen bis heute stark prägen, in den Vordergrund.<sup>34</sup> Der Terminus *bhakti* bedeutet so viel wie Hingabe, Liebe und ist abgeleitet von *bhaj*, „zuteilen, teilhaben an“. Die Würde des Menschen gründet in der Gottesbeziehung, die sich in verschiedenen Stufen der Nähe – wie Freundschaft, bräutlicher Liebesbeziehung bis hin zu partieller oder völliger Identität (in diesem Fall wandelt sich die Teilhabe zur Einheit) – vollzieht. Da Vernunft und Erkenntnis hier nicht im Vordergrund stehen, gilt der Mensch unabhängig von gesellschaftlicher Klasse und Geschlecht als Teilhaber/in an Gott, der mit liebender Hingabe verehrt wird. Zudem spielen auch Tiere als vorbildliche Beispiele der *Bhakti*-Religiosität eine bedeutende Rolle.

Viele Strömungen des modernen Hinduismus, die im 19. und 20. Jahrhundert entstanden sind, beziehen sich auf die Lehre, dass *brahman* und *ātman* eine Einheit bilden. Würde und Gleichheit aller Menschen werden explizit mit dem *ātman*-Begriff begründet. Hinsichtlich der Gleichheit der Geschlechter wird auf die gleiche Präsenz des *ātman* in Männern und Frauen hingewiesen, die Geschlechtsmerkmale gelten lediglich als äußere und unwesentliche Unterschiede.<sup>35</sup> Die traditionelle Vorstellung der Gewaltlosigkeit, die seit früher Zeit mit der Erkenntnis des *ātman* verknüpft war, impliziert im modernen Hinduismus eine aktive Praxis sozialer Verantwortung, wie etwa das Beispiel von Mahatma Gandhi zeigt.

In den Hindu-Religionen sind mindestens zwei verschiedene Äquivalente zur Vorstellung der Menschenwürde fassbar. Die besondere Würde des Menschen kann in der Fähigkeit zur intuitiven Erkenntnis des *ātman*, die zur Befreiung aus dem Geburtenkreislauf führt, gesehen werden. In der klassisch-brahmanischen Tradition ist diese Fähigkeit Männern vorbehalten. Moderne hinduistische Bewegungen beziehen sich stärker auf die gleiche Präsenz des *ātman* in Männern und Frauen. Hinduistisches Denken basiert

---

<sup>34</sup> Vgl. dazu Michaels 1998, 277-285.

<sup>35</sup> Vgl. Heller 1999, 145f.; 235-239.

prinzipiell auf der Verbundenheit aller Lebensformen, allerdings betont die brahmanische Tradition die Vorrangstellung des Menschen, weil die Fähigkeit zur intuitiven Erkenntnis der höchsten Wirklichkeit auch mit dem rationalen Denkvermögen verknüpft ist. In der Moderne zeigen sich manchmal sogar noch deutlichere anthropozentrische Tendenzen, insofern der Mensch zum Zentrum des Universums und Maß aller Dinge erklärt wird.<sup>36</sup> Die Anleihen an Konzepte aus dem westlichen Kulturraum sind dabei offensichtlich. In der *Bhakti*-Frömmigkeit liegt der Akzent auf der personalen Beziehung zwischen Gott und Mensch, die Würde des Menschen besteht in der Teilhabe an Gott. Rationales Denken und Würde sind hier nicht gekoppelt. Insofern der *ātman* als überindividuell betrachtet wird oder der Mensch auf Gott bezogen ist, hat der Individualismus im hinduistischen Verständnis von Würde prinzipiell keinen Anknüpfungspunkt.

### **Buddhismus: Der Mensch – fähig zur Erleuchtung/ zur Realisierung der Buddhanatur**

Das buddhistische Äquivalent zur Menschenwürde basiert wie die klassisch-brahmanische Vorstellung auf der Verbundenheit aller Lebewesen in einem kosmischen Geburtenkreislauf. Nach der Überlieferung hat der historische Buddha die hinduistische Lehre von einem ewigen geistigen Wesenskern (*brahman* bzw. *ātman*) aller Seinsformen zurückgewiesen. Er hat metaphysische Spekulationen grundsätzlich für Zeitverschwendung erachtet, weil es für ihn vordringlich war, einen Ausweg aus der leidbehafteten menschlichen Existenz aufzuzeigen. Nach buddhistischer Auffassung muss auf diesem Weg zur Befreiung vom Leiden v.a. die Ich-Verhaftung überwunden werden.<sup>37</sup> Wird das Ich-zentrierte Denken aufgegeben, erscheinen Menschen als Teile eines kosmischen Beziehungsgeflechts, das die Achtung vor allen Lebewesen begründet.<sup>38</sup> Diese achtsame Verbundenheit mit allen Lebewesen drückt sich in den Geisteshaltungen von *metta*, „Güte“, *karuṇā*, „Mitleid“ und *muditā*, „Mitfreude“ aus, wobei die Haltung des Gleichmuts (*upekṣha*), unheilsame Anhaftungen verhindern soll. Anthropozentrisches Denken ist allen buddhistischen Richtungen fremd. Ein Ausschnitt aus dem frühbuddhistischen *Metta-Sutta* beschreibt, wie der Mensch auf dem Weg zur Erleuchtung zu allen Wesen hin Güte entfalten soll:

---

<sup>36</sup> Vgl. Balasubramanian 1985, 76.

<sup>37</sup> Vgl. Schmidt-Leukel 1999, 22f.

<sup>38</sup> Vgl. Dehn 2001, 491.

Sie mögen glücklich und voll Frieden sein,  
Die Wesen alle! Glück erfüll' ihr Herz!  
[...] Voll Güte zu der ganzen Welt  
Entfalte ohne Schranken man den Geist:  
Nach oben hin, nach unten, quer inmitten,  
Von Herzens-Enge, Hass und Feindschaft frei!<sup>39</sup>

Der bedeutende Gelehrte Buddhaghosa (5. Jahrhundert nach unserer Zeitrechnung) charakterisiert die Entfaltung der Güte als einen Zustand, in dem sich der Mensch in allem wieder erkennt: „In allem sich wiedererkennend“ bedeutet: alle Wesen, niedrige, mittlere, erhabene, Feinde, Freunde, Gleichgültige usw., wie sein eigenes Ich zu betrachten, d.h. alle sich selber gleich zu setzen, ohne zu untersuchen, ob dieser oder jener ein fremdes Wesen sei.<sup>40</sup> Die Entfaltung des Mitleids bezieht sich nicht auf einen passiven Gefühlszustand, sondern besteht im Nicht-Dulden des Leidens der anderen, in einer das Leiden stillenden Tätigkeit.<sup>41</sup>

Die Erzählungen von den tierhaften Vorexistenzen<sup>42</sup> des historischen Buddha machen exemplarisch deutlich, dass sich alle Lebewesen auf dem Weg zur Buddhaschaft befinden und daher potentielle Buddhas sind. Im Theravāda-Buddhismus kann die besondere Würde des Menschen aus der Fähigkeit zur Erleuchtung abgeleitet werden. Es ist das kostbare Privileg der menschlichen Existenzform, ein Buddha werden zu können (das Buddha-Potential zu realisieren) und damit die Befreiung aus dem Geburtenkreislauf zu erreichen.<sup>43</sup> Dieser Weg, der sich am Vorbild des historischen Buddha orientiert, ist untrennbar mit der achtsamen Zuwendung zu allen Lebewesen verbunden.

Eine andere Quelle für die Würde des Menschen eröffnet sich im Mahāyāna-Buddhismus. Einige Schulen lehren, dass alle Wesen dieselbe universelle Buddha-Natur besitzen. Der hier verwendete Begriff *tathāgatagarbha* bietet verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten wie „embryonaler Buddha“ oder „Essenz des Buddha“ und kann daher die Möglichkeit ausdrücken, ein Buddha zu werden oder aber bedeuten, dass alle Lebewesen bereits Buddha sind.<sup>44</sup> Diese Buddha-Natur verbindet alle Wesen, macht sie miteinander identisch und begründet ihre Würde. Teilweise rückt sie sogar in die Nähe einer transzendenten Größe, die Bezüge zum hinduistischen Verständnis von

---

<sup>39</sup> *Sutta-Nipata* 1, 8. Ausschnitt aus dem *Metta-Sutta*. Übers.: Nyanaponika 1996, 58f.

<sup>40</sup> Buddhaghosa 1975, 352.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 363.

<sup>42</sup> Vgl. dazu Khoroché 1989.

<sup>43</sup> Vgl. Schmidt-Leukel 1999, 24; Keown 2001, 129.

<sup>44</sup> Vgl. dazu einfürend Gäng 2002, 192-194. 208-211.

*brahman* und *āman* aufweist. Bemerkenswert ist, dass die Lehre von der Buddha-Natur in der zeitgenössischen buddhistischen Debatte der Menschenwürde keine prominente Rolle spielt.<sup>45</sup>

Obwohl die Geschlechtsmerkmale als prinzipiell unwesentlich und leer betrachtet werden, spielt das Geschlecht in vielen Texten für die Frage nach der Erleuchtungsfähigkeit doch eine entscheidende Rolle. Im frühbuddhistischen Pali-Kanon sind zwar die Lieder der erleuchteten Nonnen enthalten, dennoch ist die Frage, ob Frauen überhaupt die Erleuchtung erlangen können, in den buddhistischen Traditionen umstritten.<sup>46</sup> Im Mahāyāna-Buddhismus dominiert die Vorstellung, dass eine spirituell weit fortgeschrittene Frau erst mittels einer Geschlechtsumwandlung zum Mann – entweder spontan im aktuellen Leben oder in einer Wiedergeburt – die höchste Stufe der Buddhaschaft erreichen kann.<sup>47</sup> Es existieren allerdings auch Texte, die sich gegen eine sexuelle Diskriminierung richten und das Geschlecht für die Erleuchtung als irrelevant erachten. Zen-Buddhismus und indo-tibetischer Buddhismus haben an der Erleuchtungsfähigkeit der Frauen festgehalten.

Die verschiedenen buddhistischen Traditionen verknüpfen Würde weder mit Vernunft noch mit Individualität. Wenn die Würde des Menschen in der Fähigkeit zur Erleuchtung beziehungsweise in der Aktualisierung der Buddha-Natur verankert wird, steht das Vorbild des historischen Buddha im Vordergrund. Die Lehre von der gemeinsamen Buddha-Natur aller Lebewesen spricht eine Dimension im Menschen an, die als ewig gilt, sich aber individueller Bestimmbarkeit entzieht. Diese Lehre könnte zur Begründung von Würde herangezogen werden, ist aber nicht für alle buddhistischen Richtungen relevant. Teilweise lassen sich deutliche androzentrische Tendenzen erkennen, die in ihren Auswirkungen bis in die Gegenwart hineinreichen, aber mittlerweile von zahlreichen Buddhistinnen kritisiert worden sind.<sup>48</sup> Die einseitige Fixierung der Aufmerksamkeit auf den Menschen findet im Buddhismus keinen Anhaltspunkt. Es erscheint manchmal sogar fragwürdig, ob sich die menschliche Würde überhaupt von der Würde anderer Lebewesen deutlich unterscheiden lässt. Die Würde des Menschen ist vorwiegend ethisch-dialektisch bestimmt und gründet in einem Beziehungsgefüge, das alle Lebewesen einschließt.<sup>49</sup> Um die Erleuchtung zu erlangen, also seine besondere Würde zu realisieren, muss der Mensch seine Ich-Verhaftung überwinden. Daher entfaltet sich die eigene Würde in der Identifikation mit allen anderen

---

<sup>45</sup> Vgl. Dehn 2001.

<sup>46</sup> Vgl. Herrmann-Pfandt 1999.

<sup>47</sup> Vgl. Paul 1979, 166-216.

<sup>48</sup> Vgl. beispielsweise Gross 1993; Tsomo 2004.

<sup>49</sup> Vgl. Dehn 2001, 491.

Lebewesen und in einer Geisteshaltung, die sich durch absichtslose Güte, Mitleid und Mitfreude sowie Gleichmut gegenüber allen Lebewesen ausdrückt.<sup>50</sup>

## **Würde und die Beziehung zwischen Lebenden, Sterbenden und Toten**

In den großen religiösen Traditionen gründet menschliche Würde nicht primär in bestimmten Eigenschaften oder Fähigkeiten des Menschen. Wird Würde mit einer bestimmten Qualität wie Rationalität, Vernunft, intellektuelle Erkenntnis gekoppelt, so ist das immer auch mit Einschränkungen und Ungleichbehandlungen verbunden. Die volle Würde ist dann einem bestimmten Teil der Menschen vorbehalten (beispielsweise den Männern im Unterschied zu den Frauen oder nur den gebildeten Männern, den Männern der oberen Gesellschaftsschichten). Tendenzen dieser Art sind zwar überall anzutreffen, dominieren aber nicht das Gesamtbild. Meistens wird die Würde nicht nur auf das rationale Denken bezogen, sondern mit einem vieldimensionalen Begriff des Geistes verknüpft. Zu den vielen Facetten, die dieses Verständnis von Geist umfassen kann, zählen Intuition und Weisheit, aber auch verantwortliches, gerechtes Handeln sowie die achtsame Verbundenheit mit anderen Menschen (oder allen Lebewesen), die sich in Güte, Mitleid und Mitfreude äußert. Die Fragen nach Autonomie, Willensfreiheit und Selbstverantwortung des Menschen fließen in unterschiedlichen Akzentsetzungen in den Horizont der Reflexionen ein, stehen aber nicht im Vordergrund. Die menschliche Würde scheint davon weitgehend unabhängig zu sein. Würde ist in erster Linie ein relationaler Begriff und erwächst aus der Beziehung zwischen Gott und Mensch (in Form der Ebenbildlichkeit, Stellvertretung, Teilhabe) oder aus der fundamentalen kosmischen Verbundenheit (Einheitsmystik, Überwindung der Ich-Verhaftung, Buddha-Natur).

Welche Perspektiven ergeben sich aus diesen Überlegungen für die Bedeutung der Menschenwürde am Lebensende bzw. für die moderne Forderung nach einem menschenwürdigen Sterben? Aus den religiösen Traditionen lässt sich eine Achtungsverpflichtung gegenüber sterbenden Menschen ableiten, die nicht auf bestimmten Fähigkeiten basiert. Würde, die aus der Beziehung zu einer transzendenten Wirklichkeit oder kosmischer Interdependenz

---

<sup>50</sup> Vgl. dazu auch Keown 2000, 70-75, der die Verknüpfung zwischen dem buddhistischen Erleuchtungsweg und menschlicher Würde betont und die Würde in der menschlichen Fähigkeit zur Partizipation am Guten verankert.

resultiert, kann nicht verloren gehen, auch dann nicht, wenn bestimmte menschliche Eigenschaften oder Fähigkeiten wie Verstand und Erinnerungsvermögen abhandenkommen. Ein Mensch, der die Möglichkeit verliert, sich würdig zu zeigen, kann Würde erfahren, indem er/sie von anderen gewürdigt wird. Aus interreligiöser Sicht stehen daher Fragen zur Praxis aktiver Sterbehilfe<sup>51</sup> nicht im Fokus einer Würdediskussion am Lebensende. Würde ist nicht verknüpft mit Autonomie, sondern eingebunden in Beziehungen, in größere Zusammenhänge und Interdependenzen. Umso vielschichtiger sind die Überlegungen zu Hirntoddefinition und Organentnahme sowie zu verschiedenen Formen der passiven Sterbehilfe, weil medizinisch-technische Kontrolle über Leben und Tod, maßlose Lebensverlängerung und geschäftsförmige Sterbeplanung den Menschen als isoliertes Individuum betrachten und die menschliche Würde massiv in Frage stellen. In den religiösen Traditionen wird das Leben nicht als Selbstzweck betrachtet, sondern in ein größeres Ganzes eingebettet und auf ein transzendentes Ziel hin geordnet.

Ist das Kriterium der Relation und nicht der Autonomie zentral für den Zugang zur Würde, so rückt automatisch die Rolle der spirituellen Begleitung von sterbenden Menschen in den Vordergrund. Die Würde der Sterbenden bedarf demnach keiner besonderen Anstrengung, sie ist nicht abhängig von bestimmten Merkmalen und Fähigkeiten. Vielmehr findet sie ihre Korrespondenz in einer spirituellen Haltung der Begleitenden, die sich in den verschiedenen religiösen Traditionen in einer Vielfalt von Unterstützungsangeboten konkretisiert hat. Die verschiedenen Formen der spirituellen Sterbebegleitung reichen von Ritualen der Solidarität, der Stärkung, der Versöhnung, des Abschieds über den Beistand in Gebet und Meditation bis hin zu Schutz- und Segensriten.

Was heute eher selten bedacht wird, ist, dass die menschliche Würde nicht mit dem Tod endet. Totenwürde ist zwar durchaus ein geläufiges Stichwort, wird aber meist auf das Bestattungsrecht bezogen. In der Moderne hat sich die Blickrichtung immer stärker auf die Überlebenden und psychologische Bewältigungsformen des Todes verengt. Obwohl die Sterbenden und ihre Bedürfnisse durch Hospizbewegung und die Entwicklung von Palliative Care seit geraumer Zeit wieder öffentlich wahrgenommen werden, bleiben die Toten weitgehend an der Peripherie des modernen Lebens. Im Kontrast dazu halten die meisten bekannten Kulturen und religiösen Traditionen ein reichhaltiges Erbe der Totensorge bereit, das der Würde der Toten korrespondiert. Die Sorge für die Toten umfasst neben der Pflege des Leichnams und der Bestattung das spirituelle Totengeleit sowie verschiedene Möglich-

---

<sup>51</sup> Vgl. dazu Heller 2012, 196-240.

keiten der Kommunikation mit den Toten. Großteils handelt es sich dabei um Facetten einer spirituellen Begleitung, die sich um Schutz und Unterstützung der Verstorbenen bemüht. So bleibt auch die Würde der Toten häufig Teil eines Beziehungsgefüges, viele Kulturen betrachten die Lebenden und die Toten als eine Solidargemeinschaft.<sup>52</sup>

## Literaturverzeichnis

- Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verkündet am 10. Dezember 1948, mit Illustrationen v. L.D. Böhm. Frankfurt a. M. 2005.
- Balasubramanian, R.: Die Stellung des Menschen in der Welt aus der Sicht des Hinduismus. In: Panikkar, R./ Strolz, W. (Hg.): Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Freiburg i. Br. u.a. 1985, 76-99.
- Bodendorfer, G.: Menschenrechte und Menschenwürde in der rabbinischen Literatur. In: Jahrbuch für Biblische Theologie Bd. 15, 2000, 67-92.
- Bosshard, St.N. et al.: Menschenwürde und Lebensschutz: theologische Aspekte. In: Rager, G. (Hg.): Beginn, Personalität und Würde des Menschen. Freiburg i. Br./ München 1997, 243-329.
- Bruckstein, A.: Art. Mensch VIII. Judentum. In: Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. 5, 2002, 1074-1077.
- Buddhagosa: Visuddhi-Magga oder der Weg zur Reinheit, übers. v. Nyanatiloka. Konstanz 1975.
- Cook, R.J. (Hg.): Human Rights of Women 1994. Philadelphia, PA 1994.
- Dehn, U.: Menschenwürde und Menschenrecht. Konzepte im buddhistisch-christlichen Dialog. In: Herms, E. (Hg.): Menschenbild und Menschenwürde. Gütersloh 2001, 483-492.
- Dietz, W.: Christus – der neue Adam. Wert und Würde des Menschen im Christentum. In: Hoffmann, H. (Hg.) 1999, 91-120.
- Friedlander, A.: „... und er schuf den Menschen nach seinem Bild“ (Gen 1,27). Familie und Partnerschaft aus der Sicht jüdischer Anthropologie. In: Hoffmann, H. (Hg.) 1999, 73-90.
- Gäng, P.: Buddhismus. Frankfurt a. M. 2002.

---

<sup>52</sup> Nur im Kontext eines Weltbildes, das von Reinkarnationsvorstellungen geprägt ist, kann dieser Zusammenhang in den Hintergrund rücken. Allerdings gibt es auch in diesem Fall häufig Beziehungen zu den Toten, beispielsweise weil Wiedergeburtsglaube und Ahnenkult nebeneinander existieren oder die Wiedergeborenen mit verstorbenen Personen identifiziert werden.

- Gerhard, U.: Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. In: Batzli, St. et al. (Hg.): Menschenbilder, Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt. Zürich 1994, 69-88.
- Gross, R.M.: Buddhism After Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism. Albany, NY 1993.
- Hagemann, L.: „...mein Leben und mein Sterben gehören Gott“ (Koran 6, 162). Strukturen islamischer Anthropologie. In: Hoffmann, H. (Hg.) 1999, 121-142.
- Hassan, R.: Muslim Women and Post-Patriarchal Islam. In: Cooney, P.M. et al. (Hg.): After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions. Maryknoll, NY 1994, 39-64.
- Heller, B.: Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus. Wien 1999.
- Heller, B.: Wie Religionen mit dem Tod umgehen. Grundlagen für die interkulturelle Sterbebegleitung. Freiburg i. Br. 2012.
- Herrmann-Pfandt, A.: Die Therīgāthā. Selbstzeugnisse erleuchteter Frauen aus frühbuddhistischer Zeit. In: Journal of Religious Culture/ Journal für Religionskultur Bd. 27, 1999, 1-28. Online <http://web.uni-frankfurt.de/irenik/relkultur27-04.PDF>, eingesehen am 03.01.2014.
- Hilpert, K.: Art. Menschenwürde. In: Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 7, 1998, 132-138.
- Hoffmann, H. (Hg.): Werde Mensch. Wert und Würde des Menschen in den Weltreligionen. Trier 1999.
- Hoffmann, J. (Hg.): Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen. Frankfurt a. M. 1994.
- Huber, W.: Art. Menschenrechte/ Menschenwürde. In: Theologische Realenzyklopädie Bd. 22, 1992, 577-602.
- Ilan, T.: Mine and Yours Are Hers. Retrieving Women's History From Rabbinic Literature. Leiden 1997.
- Jensen, A.: Frauen im frühen Christentum. Bern u.a. 2002.
- Keown, D.: Buddhism and Human Rights. In: Ders. (Hg.): Contemporary Buddhist Ethics. London/ New York 2000, 57-79.
- Keown, D.: Der Buddhismus. Eine kurze Einführung. Stuttgart 2001 (= Buddhism. A Very Short Introduction, 1996).
- Khoroché, P. (Übers.): Once the Buddha Was a Monkey. Ārya Śūra's Jātakamālā. Chicago 1989.
- Der Koran, übers. u. kommentiert v. A.Th. Khoury. Gütersloh 2007.
- Leisch-Kiesl, M.: Eva als Andere: Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter. Köln u.a. 1992.
- Lorberbaum, Y.: Imago Dei im Judentum: Früh-Rabbinische Literatur, Philosophie und Kabbala. Die Lehre von Gott, vom Menschen und vom Anfang im

- talmudischen und kabbalistischen Judentum. In: Koslowski, P. (Hg.): Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen. München 2000, 67-94.
- Maier, H.: Wie universal sind die Menschenrechte? Freiburg i. Br. 1997.
- Maier, J.: Art. Bild Gottes III. Talmudisches und nachtalmudisches Judentum. In: Theologische Realenzyklopädie Bd. 6, 1980, 502-506.
- Mall, R.A.: Der Hinduismus: Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen. Darmstadt 1997.
- Menzel, B.: Frauen und Menschenrechte. Geschichtliche Entwicklung einer Differenz und Ansätze zu deren Beseitigung. Frankfurt a. M. 1994.
- Michaels, A.: Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart. München 1998.
- Die Mischna 4. Seder Neziqin. Sanhedrin-Makkōt. Text, Übers. u. ausführliche Erklärung v. G. Beer. Gießen 1933.
- Nooke, G. (Hg.): Gelten Menschenrechte universal? Freiburg i. Br. 2008.
- Paul, D.Y.: Women in Buddhism Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition. Berkeley, CA 1979.
- Pieper, A.: Menschenwürde. Ein abendländisches oder ein universelles Problem? In: Herms, E. (Hg.): Menschenbild und Menschenwürde. Gütersloh 2001, 19-30.
- Plaskow, J.: Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie. Luzern 1992 [Standing Again at Sinai 1991, dt.].
- Rakover, N.: Der Mensch als eine Synthese aus Körper und Geist aus jüdischer Perspektive. In: Kraus, W. (Hg.): Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen. Neukirchen-Vluyn 1999, 17-21.
- Ritter, H. (Übers.): Al Ghasali. Das Elixier der Glückseligkeit. München 1996.
- Schmidt-Leukel, P.: Das Boot der menschlichen Existenz. Zum Menschenbild im Buddhismus. In: Hoffmann, H. (Hg.) 1999, 11-72.
- Seybold, K.: Feindbild und Menschenwürde. Das Zeugnis der Psalmen. In: Herms, E. (Hg.): Menschenbild und Menschenwürde. Gütersloh 2001, 307-319.
- Steinwede, D.: Die Schöpfungsmythen der Menschheit. Düsseldorf 2004.
- Sutta-Nipāta. Frühbuddhistische Lehrdichtungen aus dem Pali-Kanon, übers., engl. u. erl. v. Nyānaponika. Konstanz 1996.
- Tsomo, K.L. (Hg.), Buddhist Women and Social Justice. Ideals, Challenges, and Achievements. Albany, NY 2004.
- Tworuschka, M./ Tworuschka, U.: Als die Welt entstand ... Schöpfungsmythen der Völker und Kulturen in Wort und Bild. Freiburg i. Br. 2005.
- Volp, U.: Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche. Leiden 2006.
- Wadud, A.: Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York, NY 1999.

*Menschenwürde und Spiritualität in interreligiöser Perspektive*

- Wielandt, R.: Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker. In: Schwartländer, J. (Hg.): Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. Mainz 1993, 179-209.
- Wielandt, R.: Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung. Zum Grundverständnis islamischer Anthropologie. In: Bsteh, A. (Hg.): Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Mödling 1994, 97-105.