

## „Niemals bloß als Mittel, immer zugleich als Zweck“

### Die Idee der Menschenwürde und ihre Relevanz in Fragen der Moral\*

von Werner Wolbert

Die Idee der Menschenwürde scheint für die Moral und das Recht von größter Relevanz zu sein. Andernfalls hätten etwa die Väter unseres Grundgesetzes an dessen Anfang wohl kaum einen Verweis auf die Unantastbarkeit der menschlichen Würde gesetzt. Allerdings besteht bei den Auslegern des Grundgesetzes durchaus keine Einigkeit über die Bedeutung dieses Satzes, etwa über sein logisches Verhältnis zu den anschließend formulierten Grundrechten. Was folgt aus der Menschenwürde: die Unveräußerlichkeit der Grundrechte, ihr deklaratorischer Charakter (sie sind nicht vom Staat gewährt, sondern ihm vorgegeben) oder auch ihr Inhalt?<sup>1</sup>

Auch wo man über bestimmte Handlungsweisen ein sittliches Urteil fällt, beruft man sich vielfach auf die Würde des Menschen, etwa wo es um die rechte Behandlung eines Kranken oder Sterbenden geht. Ein Buchtitel wie „Medizin oder Menschenwürde“ mag hier symptomatisch sein.<sup>2</sup> Allerdings scheint das Kriterium der Menschenwürde durchaus nicht zu einheitlichen Ergebnissen zu führen. Die einen verurteilen im Namen der Menschenwürde eine Tötung auf Verlangen, die andern fordern sie mit Berufung auf dieselbe Menschenwürde. Vor einiger Zeit haben französische Theologen ihrer sozialistischen Regierung Zustimmung zur Abschaffung der Todesstrafe bekundet mit der Begründung, diese sei schlechterdings unvereinbar mit der menschlichen Würde. Ein I. Kant hatte dagegen noch entschieden auf der Todesstrafe bestanden, weil nur durch sie auch die dem schlimmsten Verbrecher eigene Würde

---

\* Vortrag im Rahmen der akademischen Jahresfeier zur Eröffnung des Studienjahres der Theologischen Fakultät Paderborn am 15. 10. 1985.

<sup>1</sup> H. C. Nipperdey (Die Würde des Menschen, in: F. L. Neumann/H. C. Nipperdey/U. Scheuner (Hg.), Die Grundrechte. Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte II, Berlin 1954, 11 ff.) äußert, hier sei ein „materielles Haupt-Grundrecht“ formuliert. Dagegen meint G. Dürig (Der Grundsatz von der Menschenwürde: Archiv des öffentlichen Rechts 81 (1956) 117–157, hier 118f.), mit dem Hinweis auf die Menschenwürde sollten die folgenden Grundrechte als dem Staat vorgegebene, nicht von ihm verliehene Rechte des einzelnen hingestellt werden.

<sup>2</sup> U. Eibach, Medizin und Menschenwürde, Wuppertal 1976.

anerkannt werde. Manche Theologen behaupten neuerdings, der zunächst rein deskriptive Unterschied zwischen sog. natürlichen und künstlichen Methoden der Empfängnisverhütung erweise sich auf normativer Ebene als der konträre Gegensatz zwischen einer Anerkennung und Verletzung der menschlichen Würde. Ja, sogar gegen die bei Sportveranstaltungen praktizierte Trikotwerbung hat man den Einwand erhoben, sie stelle eine Verletzung der menschlichen Würde dar. Die Bemühung der menschlichen Würde in diesem Fall mag etwas erheiternd wirken; man hat den Eindruck, hier werde mit Kanonen auf Spatzen geschossen. Auf humorige Weise tut das Ephraim Kishon in einer Satire; er berichtet von den Schwierigkeiten, in Italien einen Ausweis für eine 70prozentige Fahrpreismäßigung auf den Staatsbahnen zu erhalten. Seine Frau beschwört ihn schließlich, „in der Sache der Fahrpreismäßigung keinen weiteren Schritt mehr zu unternehmen, auch nicht den allerkleinsten, denn selbst der allerkleinste würde uns ins Grab bringen. ‚Weib‘, erwiderte ich, ‚es geht nicht um die siebzig Prozent. Es geht um die Menschenwürde an sich ...‘“<sup>3</sup>

Zwar kann ein an sich schlüssiges Argument zu konträren Ergebnissen führen, wenn es nicht korrekt angewandt wird. Es wäre aber auch ähnlich wie bei der Auslegung des ersten Artikels des Grundgesetzes die Frage zu stellen, ob sich aus der Menschenwürde überhaupt etwas über den Inhalt sittlicher Normen ergibt oder nur etwas über deren Geltungsgrund. Diese Frage sei hier erörtert.<sup>4</sup>

In unserer philosophischen Tradition ist die Idee der Menschenwürde vor allem durch Immanuel Kant artikuliert worden. In der zweiten Fassung seines Kategorischen Imperativs scheint uns Kant nun einen Hinweis zu geben, wie menschliches Handeln sich als menschenwürdig bzw. menschenunwürdig erweisen läßt:

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“

Diese Formel klingt uns vertraut: man darf den Menschen nicht bloß als Mittel gebrauchen. Zwei angelsächsische Autoren äußern jedoch<sup>5</sup>: „There is something odd about speaking of *persons* as ends.“ Dasselbe könnte

<sup>3</sup> E. Kishon, *Der seekranke Walfisch*, München 1984, 31.

<sup>4</sup> Ausführlich habe ich diese Fragen erörtert in meiner demnächst erscheinenden Habilitationsschrift „Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik“.

<sup>5</sup> R. S. Downie/E. Telfer, *Respect for Persons*, London 1969, 13.

gelten bezüglich „speaking of persons as means“. Die Bemühung der Menschenwürde in der Frage der Trikotwerbung dürfte sich aus einem solchen Gedanken erklären: Der Sportler wird vermarktet, ist insofern bloßes Mittel, er verkauft sich – mit Marx gesprochen – als Ware. Aber was ist mit den Zuschauern? Sie wollen Leistungen sehen. Ist nicht auch für sie der Sportler bloß ein Mittel, der eher als Leistungsträger zählt denn als Mensch? Angenommen, in einem Betrieb werden Arbeiter entlassen. Jemand äußere, der Arbeiter werde hier wie eine Ware, bloß als Mittel behandelt. Ein anderer Betrieb stellt hochspezialisierte Facharbeiter ein und bezahlt sie großzügig. In beiden Fällen sei das Kriterium für Entlassung bzw. Einstellung ein rein wirtschaftliches. Werden auch die Facharbeiter als bloße Ware, als Mittel behandelt? Vermutlich sind wir im letzteren Fall nicht zu einem solchen Urteil geneigt. Zwar werden auch die Facharbeiter in einem gewissen Sinn als Mittel behandelt, aber – und das dürfte ein wichtiger Gesichtspunkt sein – nicht zu ihrem Nachteil. Einen Menschen als Mittel behandeln, seine Würde mißachten, das ist offenbar noch nicht gegeben, wo jemand sich in irgendeiner Weise eines anderen bedient (als „Mittel“), sondern wo er dies auf eine spezifische Weise tut, vielleicht auf sittlich verbotene Weise. Stellt eine Handlungsweise also dann einen Fall des Gebrauchs eines Menschen als Mittel dar, wenn ihre sittliche Unerlaubtheit bereits erwiesen ist? Setzt die Berufung auf die Menschenwürde das sittliche Urteil über die entsprechende Handlung bereits voraus?

Diese Frage ist nur zu klären, wenn man sich Rechenschaft gibt, was denn mit den Wörtern ‚Würde‘, ‚Zweck‘ und ‚Mittel‘ genau gemeint ist. Beim Versuch der Klärung werden wir zunächst auf Kant rekurrieren. Es geht uns dabei nicht eigentlich um Kant-Exegese, sondern um die Erläuterung einer Formel, die auf ihn zurückgeht, um die Explikation einer Idee, deren prominentester Exponent Kant sein dürfte.

### *1. Sich selber als Mittel gebrauchen*

Beispiele zu finden für das, was es heißt, *andere* als Mittel zu gebrauchen, erscheint nach diesen ersten Überlegungen zum Thema nicht schwer. Nun setzt die kantische Formel aber voraus, daß man auch sich selbst, genauer: die Menschheit in der eigenen Person als Mittel brauchen könne. Wie das möglich sei, mag zunächst unverständlich erscheinen; so läßt denn auch ein Autor<sup>6</sup> diese Schwierigkeiten bewußt aus mit der Bemerkung:

---

<sup>6</sup> M. G. Singer, *Generalization in Ethics*, New York 1971, 236.

kung, er verstehe nicht, wie ein Mensch sich selber als Mittel behandeln könne. Ein Mensch, der andere als Mittel gebraucht, macht sie irgendwie seinen eigenen Zwecken dienstbar. Die Vorstellung, der Mensch könne sich selbst seinen eigenen Zwecken unterstellen, sich insofern als Mittel behandeln, erscheint dann ungereimt. Für Kant ereignet sich eine Behandlung seiner selbst als Mittel etwa in der „Selbstentleibung“; er sagt vom Menschen<sup>7</sup>: „Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person bloß als eines Mittels, zur Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zum Ende seines Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden.“ Was damit gemeint ist, erläutert Kant an anderer Stelle<sup>8</sup> so: „Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch, die Befugnis zu haben, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen.“ Das ist eine klare und verständliche Aussage. Der Mensch hat nicht nach seinem Gutdünken zu leben. Solange er lebt, steht er unter der sittlichen Forderung, theologisch gesprochen, im Dienst Gottes, ist aufgerufen zum Gehorsam gegen Gott. Und es liegt nicht in der Kompetenz des Menschen, dies Dienstverhältnis von sich aus durch Selbsttötung zu beenden.

Fichte hat diesen Gedanken so formuliert<sup>9</sup>: „Mein Leben ist die ausschließende Bedingung der Vollbringung des Gesetzes durch mich. Nun ist mir schlechthin geboten, das Gesetz zu vollbringen. Mithin ist mir schlechthin geboten zu leben; inwieweit dies von mir abhängt. Diesem Gebote widerspricht geradezu die Zerstörung meines Lebens durch mich selbst. Sie ist sonach schlechthin pflichtwidrig. — Ich kann mein Leben gar nicht zerstören, ohne mich, soviel an mir ist, der Herrschaft des Sittengesetzes zu entziehen.“

Will man verstehn, was es heißt, sich selbst als Zweck bzw. als Mittel zu gebrauchen, so muß man nicht nur nach der Bedeutung der Wörter ‚Zweck‘ und ‚Mittel‘ fragen, sondern auch danach, was mit dem Pronomen ‚sich‘ hier gemeint ist. Der Mensch, der hier als Mittel gebraucht wird, ist der Mensch als moralisches Wesen, als Person, der Mensch, insofern er unter der sittlichen Forderung steht. Einen Menschen als Mittel gebrauchen, heißt also zunächst nicht, sich seine Arbeitskraft, seine sport-

---

<sup>7</sup> GMS BA 67.

<sup>8</sup> MST A 73.

<sup>9</sup> J. G. Fichte, System der Sittenlehre, Leipzig o. J. 269 (§ 20).

lichen oder künstlerischen Fähigkeiten, seine geschlechtliche Anlage zunutze zu machen (um an die eingangs genannten Beispiele anzuknüpfen), sondern den Menschen qua Person, qua moralisches Wesen, die „Menschheit“ (was hier im Sinne von ‚humanitas‘, nicht von ‚genus humanum‘ zu verstehen ist) auf eine bestimmte Weise zu gebrauchen, nämlich als Mittel. Aber was heißt hier ‚Mittel‘? ‚Mittel‘ ist hier nicht etwas, das einen bestimmten Zweck ursächlich herbeiführt. Mittel der Selbsttötung in diesem Sinn wäre das Instrument, dessen man sich bedient, also die Pistole, das Messer, der Strick oder das Gift, was es auch sei. Die Menschheit, der Mensch als moralisches Wesen, ist offenbar insofern Mittel, als sie einem anderen Zweck untergeordnet wird, obwohl sie Selbstzweck ist. Der Mensch, der den Unannehmlichkeiten des Lebens zu entfliehen sucht, mißachtet diese Selbstzwecklichkeit, mißachtet seine sittliche Bestimmung, seine Würde.

In dieser Explikation der kantischen Formel in ihrer Anwendung auf die Menschheit in der eigenen Person wird deutlich, daß sie eine bestimmte Voraussetzung metaethischer Art macht, die Voraussetzung, daß dem Menschen seine sittliche Bestimmung vorgegeben ist und daß er diese verfehlen kann. Nur wenn das sittliche Sollen, der kategorische Imperativ nicht auf dem subjektiven Wollen des Menschen beruht, wenn ein Widerspruch zwischen dem Sollen und dem Wollen möglich ist, wenn der Mensch sich nicht nur aufgegeben, sondern auch vorgegeben ist, kann der Mensch sich selbst als Mittel gebrauchen, d.h. den objektiven Zweck seiner sittlichen Bestimmung seinen subjektiven Zwecken unterordnen. M. a. W.: Kant setzt im Sinne eines metaethischen Kognitivismus voraus, die sittliche Forderung sei dem Menschen erkennbar vorgegeben, eine Voraussetzung, die er mit einer christlichen Ethik teilt. Nach einem metaethischen Dezisionismus dagegen, wie ihn etwa R. M. Hare und J. L. Mackie vertreten, wäre der Mensch selbst Urheber seiner sittlichen Bestimmung, er würde über den Endzweck seines Lebens selbst souverän entscheiden. Er könnte sich nicht gegen seine Bestimmung verfehlen; der Mensch, der gegen die sittliche Forderung handelte, hätte vielmehr souverän seinem Leben eine andere Bestimmung gegeben, nämlich nicht Moralität, sondern deren Gegenteil.

Es hat sich somit gezeigt, daß die Idee der Menschenwürde etwas austrägt für die Frage der Geltung sittlicher Normen; sie setzt deren objektive und unbedingte Geltung voraus. Sie setzt voraus, daß Moralität im Sinne eines kategorischen, nicht eines hypothetischen Imperativs aufzufassen ist. Von der Frage nach dem Geltungsgrund sittlicher Normen ist aber die nach deren Inhalt zu unterscheiden. Ob die Idee der Menschen-

würde auch für diesen Bereich, also für die Bestimmung des sittlich Richtigen im einzelnen etwas austrägt, ist nun zu untersuchen.

## 2. Andere als Mittel gebrauchen

Aus der moralischen Bestimmung des Menschen läßt sich eine Einzelforderung sicher ableiten, nämlich die nach Gewissensfreiheit. Für Kant selbst ist die Gewissensfreiheit eigenartigerweise kein Paradigma zur Illustration dessen, was die Selbstzwecklichkeit des Menschen beinhaltet; das erklärt sich wohl aus der Tatsache, daß Kant dem Phänomen des irrigen Gewissens praktisch keine Aufmerksamkeit schenkt.<sup>10</sup> Nur im Fall des irrigen Gewissens, besser gesagt, nur unter der Voraussetzung, daß der Mensch im Gewissen irren *kann*, ist nämlich die Forderung nach Gewissensfreiheit ethisch problematisch. Sie besagt, man dürfe niemals jemanden zwingen, gegen sein Gewissen zu handeln, auch wenn er in seinem Gewissen (vielleicht in schwerwiegender Weise) irre. Für den Irrenden würde Zwang subjektiv Verführung zur Sünde bedeuten. Durch Anwendung von Zwang könnte man vielleicht ein bestimmtes Übel (für den Irrenden selbst oder für andere) vermeiden, aber um den Preis der Mißachtung seiner sittlichen Bestimmung. Die sittliche Bestimmung des Menschen hat aber gerade keinen „Preis“, d. h. sie hat kein Äquivalent, sie kann durch nichts anderes ‚aufgewogen‘ werden. In diesem Sinn unterscheidet Kant ‚Preis‘ und ‚Würde‘. Würde ist das, was kein Äquivalent verstattet. Was dagegen einen Preis hat, kann in Konkurrenz treten zu einem anderen Gut.

Das wird etwa deutlich in der Institution Geld; Geld dient ja dazu, Äquivalente an die Hand zu geben.<sup>11</sup> Wo man einen Preis festsetzt, nimmt man eine Güterabwägung vor. Wo man einen Preis bezahlt, zieht man ein bestimmtes Gut einer entsprechenden Geldsumme vor. In diesem Sinn aber kann Moralität nicht der Preis für etwas anderes sein. Moralität, Treue zum Gewissen hat zwar u. U. selbst ihren Preis (Martyrium), aber sie selbst ist nie der Preis für etwas anderes.

Nach diesen Überlegungen würde man die Aussage erwarten, die Menschheit sei niemals als Mittel, sondern immer bloß als Zweck zu

<sup>10</sup> Man könnte einwenden, Kant bestreite die Möglichkeit eines irrigen Gewissens, wenn er sagt, ein ‚irriges Gewissen‘ sei ein Widerspruch in sich (MST A 38). Kant dürfte hier aber unter ‚Gewissen‘ lediglich die Fähigkeit verstehen, Moralität von ihrem Gegenteil zu unterscheiden. Hier kann sich der Mensch tatsächlich nicht irren; andernfalls wäre er kein sittliches Wesen mehr.

<sup>11</sup> Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik V 8 (1133 a 19ff.); IX 1 (1163 b 31 ff.).

gebrauchen. Schließlich geht es darum, daß ein unbedingter, absoluter Wert nicht für einen bedingten, relativen geopfert werden darf. Hier geht es also um ein Entweder—Oder. Die Formulierung „niemals *bloß* als Mittel, immer *zugleich* als Zweck“ läßt dagegen zunächst vermuten, es gehe um ein Mehr oder Weniger, um den Unterschied zwischen dem Guten und dem Besseren, nicht zwischen dem bedingt und dem unbedingt Guten. Der Sinn der kantischen Formel wird deutlich, wo man sich vergegenwärtigt, welche Bedeutung gelebte Moralität für uns hat: eine zweifache nämlich. Gelebte Moralität eines andern Menschen ist zunächst etwas, was in uns Respekt, Achtung, Bewunderung erweckt, etwa die Gewissenstreue eines Thomas Morus. In dem von ihm gegebenen Beispiel erkennen wir die Würde, die Selbstzwecklichkeit der genannten Haltung, damit die Würde des Menschen als Person. Die Güte, die Wohltätigkeit eines Menschen kann uns aber auch schlicht von Nutzen sein, etwa als Hilfe in Armut und Krankheit; man denke etwa an eine Elisabeth von Thüringen. Insofern Moralität auf das Wohl aller bedacht ist, haftet an ihr immer auch ein nichtsittlicher Wert, ist sie von Nutzen für die Betroffenen, in diesem Sinn ‚Mittel‘. Moralität, ebenso der Mensch, der ihrer fähig ist, ist also von ihrem Wesen her Zweck *und* Mittel. Von daher widerspräche eine Forderung, Moralität bloß als Zweck zu brauchen, dem Wesen von Moralität selbst, sofern sie von Menschen gelebt wird. Über den Nutzen von Moralität darf der Mensch allerdings nicht ihre Würde, ihre Selbstzwecklichkeit vergessen, wie das die Menschen etwa gegenüber dem „guten Menschen von Sezuan“ in Brechts gleichnamigem Stück tun. Sie nutzen die Güte der Shen-Te nur aus; diese ist für sie bloßes Mittel zur Befriedigung eigener Bedürfnisse. Wenn sie diese Güte in ihrer Selbstzwecklichkeit achteten, würden sie sie nicht für sich allein ausnutzen, vielmehr selber diese Güte praktizieren.

In diesem Zusammenhang wäre auch auf den unbarmherzigen Knecht im Evangelium zu verweisen (Mt 18, 21—35). Auch er erkennt die Güte seines Herrn, damit auch seinen Herrn selbst nicht in ihrer (seiner) Würde an. Andernfalls müßte er sich diese Haltung, die Haltung der Barmherzigkeit nämlich, selbst zu eigen machen, sie selbst gegenüber seinem Mitknecht praktizieren. Hier gilt die Mahnung des Isokrates<sup>12</sup>: „Lobt die Guten nicht nur, sondern ahmt sie auch nach!“ Ein Lob ohne die Bereitschaft zur Nachahmung wäre nämlich ein eigensüchtiges Lob. Es wäre begründet in dem Nutzen, den man selbst von der Haltung des andern hat, nicht in deren Selbstzwecklichkeit, in deren Würde.

---

<sup>12</sup> Isokrates, Nikokles II 61.

Die Mahnung, Moralität und den Menschen, der sie praktiziert, nicht bloß als Mittel zu behandeln, sondern zugleich als Zweck, scheint somit auf ein Plädoyer gegen den Egoismus hinauszulaufen, auf die Mahnung, Güte, Liebe nicht bloß von andern zu erwarten, sondern selbst zu praktizieren. Sie bringt damit denselben Gedanken zum Ausdruck wie die Goldene Regel, die fordert, an sich selbst und andere den gleichen Maßstab sittlicher Güte anzulegen, wie in dem Isokrates-Zitat deutlich wurde: „Lobt die Guten nicht nur, sondern ahmt sie auch nach.“ Derselbe Gedanke läßt sich auch negativ mit Pittakos formulieren<sup>13</sup>: „Was du am Nächsten tadelst, das tue selbst nicht!“ Oder biblisch (Mt 7, 3): „Was siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem Auge bemerkst du nicht?“

Schon A. Schopenhauer hat bemerkt, die kantische Formel laufe im wesentlichen auf die Goldene Regel hinaus<sup>14</sup>: „Auf sehr künstliche Weise und durch einen weiten Umweg ist hiemit gesagt: ‚Berücksichtige nicht Dich allein, sondern auch die Andern;‘ und dieses wiederum ist eine Umschreibung des Satzes *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*“.

Und obwohl Schopenhauer sonst an der kantischen Ethik fast kein gutes Haar läßt, bescheinigt er Kant doch, mit dieser Formel den Egoismus treffend charakterisiert zu haben<sup>15</sup>:

„Wenn nun gleich diese zweite Formel *Kants* weder für die *Begründung* der Moral etwas leistet, noch auch für den adäquaten und unmittelbaren Ausdruck ihrer Vor-

<sup>13</sup> So Pittakos; vgl. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker I*, Zürich/Berlin 1964, S. 64.

<sup>14</sup> A. Schopenhauer, *Preisschrift über das Fundament der Moral*, hg. v. H. Ebeling, Hamburg 1979, 61.

<sup>15</sup> Ebd. Es ist somit festzuhalten, wie Kants Kommentator Paton sagt, „daß Kant mit dem ‚eine Person bloß als Mittel brauchen‘ meint, daß man sie nur als Mittel zur Befriedigung von Neigungen braucht oder zur Realisierung von Zwecken, die auf Neigungen beruhen. Opfert man sein Leben in Erfüllung einer Pflicht, so bedeutet das nicht, daß man sich selbst nur als Mittel braucht. Wie wir sahen, ist es ein Irrtum, wenn man selbst eine gute Handlung als Mittel zur Verwirklichung des Gesetzes ansieht: sie *ist* eine Verwirklichung des Gesetzes“. (H. J. Paton, *Der kategorische Imperativ*, Berlin 1962, 200).

Das hat der Theologe L. Bender nicht beachtet, der 1954 in einem Aufsatz die Unerlaubtheit der Organspende nachzuweisen suchte (*Organorum humanorum transplantatio*: *Angelicum* 31 (1954) 139–160). Er widerlegt zunächst treffend die traditionelle Argumentation, nach der eine solche Handlungsweise einen Eingriff in das Verfügungsrecht Gottes über den Leib des Menschen darstellt, bekräftigt aber dennoch die Ablehnung der Organtransplantation mit der Aussage: „*Huiusmodi actus, e. g. abscondere organum ut inseratur in corpus alius hominis, est tractare hominem (alium vel seipsum), tamquam rem utilem, tamquam subordinatum bono seu utilitati*

schriften – oberstes Prinzip – gelten kann; so hat sie andererseits das Verdienst, ein feines psychologisch-moralisches *apperçu* zu enthalten, indem sie den *Egoismus* durch ein höchst charakteristisches Merkmal bezeichnet, welches wohl verdient, hier näher entwickelt zu werden. Dieser *Egoismus* nämlich, von dem wir alle strotzen, und welchen als unsere *partie honteuse* (Schandfleck) zu verstecken, wir die *Höflichkeit* erfunden haben, guckt aus allen ihm übergeworfenen Schleiern meistens dadurch hervor, daß wir in Jedem, der uns vorkommt, wie instinktmäßig, zunächst nur ein mögliches *Mittel* zu irgend einem unserer stets zahlreichen *Zwecke* suchen.“

Läßt sich nun aus der kantischen Formel, damit aus der Idee der Menschenwürde noch mehr ableiten? Wer sich bekehrt hat vom Bösen zum Guten, wer den Egoismus hinter sich gelassen hat, weiß damit noch nicht im einzelnen, was er zu tun hat, welche konkreten Taten die Achtung der eigenen und fremden Selbstzwecklichkeit fordert. Schopenhauer scheint zu behaupten, Einzelvorschriften des sittlich richtigen Handelns ließen sich aus der kantischen Formel nicht ableiten. W. D. Ross äußert über die kantische Formel<sup>16</sup>: „It has in fact great homiletic value; it is a means of edification rather than of enlightenment.“

Trägt also die kantische Formel und damit die Idee der Menschenwürde außer im Fall der Gewissensfreiheit nichts aus zur Bestimmung des sittlich richtigen Handelns? Diese Folgerung scheint unausweichlich, wenn man bedenkt, daß nur in diesem Fall die sittliche Bestimmung des Menschen unmittelbar auf dem Spiele steht, da eine Mißachtung der Gewissensfreiheit direkt der Selbstzwecklichkeit des Menschen widerspricht. In fast allen andern Fragen des sittlich Richtigen geht es aber um die Abwägung bloß bedingter Werte. So ist in den Fragen des Strafrechts die Handlungs- und Bewegungsfreiheit des Straftäters mit der öffentlichen Sicherheit, also mit dem Gemeinwohl abzuwägen, in Fragen der Krankenpflege der Gesichtspunkt einer effektiven Versorgung des Kranken mit der Begrenzung der Krankheitskosten, bei Entlassungen das Wohl der Arbeiter mit der Wirtschaftlichkeit des Betriebes. Offenbar steht in solchen Fragen die Würde der „Menschheit“, also des Menschen als sittlichem Wesen, nicht direkt auf dem Spiel. Würde man dennoch mit Kant formulieren, der Straftäter (der Arbeiter) werde hier als bloßes Mittel behandelt, hieße das, die anstehende Frage zu verundeutlichen.

---

aliam creaturarum. Cum homo divina ordinatione non sit res utilis, eum sic tractare est divinae ordinationi contrarium et hoc ex natura actus“ (a. a. O. 147).

Darin läßt sich unschwer die kantische Formel erkennen. Nach Bender kann man sich selbst also auch auf altruistische Weise als Mittel behandeln. Eine solche Explikation ist aber nur möglich, wenn man unter „sich“ nicht sich selbst als sittliches Wesen versteht, sondern seinen Leib bzw. das betreffende Körperorgan.

<sup>16</sup> W. D. Ross, *Kant's Ethical Theory*, Oxford 1969, 53.

Zwei Werte konkurrieren miteinander; beide können nicht gleichzeitig in gleicher Weise realisiert werden. Wie man auch entscheidet, man gibt einem Wert ein Stück weit den Vorzug vor dem andern. Freilich: sobald feststehen sollte, der Arbeiter, der Straftäter würden ungerecht behandelt, sobald also die sittliche Unerlaubtheit einer Handlungsweise feststeht, bedeutet diese Handlungsweise ipso facto einen Verstoß gegen die Würde des Mitmenschen.

Die Würde als Selbstzwecklichkeit kommt jedem Menschen in gleicher Weise zu, und zwar nicht erst dem Menschen, der Moralität realisiert, der die Liebe übt; sonst müßte man dem Sünder jede Menschenwürde absprechen. Die Würde kommt dem Menschen vielmehr zu, insofern ihm sittliche Güte aufgetragen ist, er ihrer fähig, insofern er Adressat der sittlichen Forderung ist. Dann aber sind alle Menschen in bezug auf ihre Würde gleich. Daraus ergibt sich die Forderung nach prinzipieller Gleichbehandlung, die Forderung, auf das Wohl des andern Menschen genau so bedacht zu sein wie auf sein eigenes. Aus der Menschenwürde ergibt sich somit die Goldene Regel, die jede Parteilichkeit, sei es zugunsten seiner selbst, sei es zugunsten anderer, ausschließt. Jede Form von Parteilichkeit bedeutet also Mißachtung der Menschenwürde.

Aus der gleichen Menschenwürde ergibt sich, daß alle Menschen zunächst das gleiche Recht auf Wohlergehen haben. Und insofern sittlich verbotenes Handeln meist letztlich darauf hinausläuft, daß irgendjemand bzw. einige Menschen benachteiligt werden, daß also jemand „zahlen“ muß, ist es als solches ein Verstoß gegen die gleiche Menschenwürde. Allerdings ergibt sich der Verstoß gegen die Menschenwürde erst aus dem Nachweis der sittlichen Unerlaubtheit.

Dabei ist nun aber zu betonen, daß dennoch die Idee der Menschenwürde nicht irrelevant ist in Fragen des sittlich richtigen Handelns. Zunächst ist durch die gleiche Würde aller Menschen eindeutig jede Form eines ethischen Partikularismus ausgeschlossen, der nur die Menschen der eigenen Sippe, der eigenen Nation oder nur die Menschen mit weißer Hautfarbe als seinesgleichen anerkennt, Nationalismus und Rassismus also. Andererseits läßt sich aus der Idee der gleichen Menschenwürde nicht etwa die Frage lösen, ob der Rechtsbrecher in anderer Weise zu behandeln ist als der, der sich an die Gesetze hält. Die Idee der Menschenwürde als solche sagt nämlich nichts darüber, welche Ungleichheiten unter Menschen in welcher Weise sittlich relevant sind, ob man also Rechtsbrecher in bestimmter Hinsicht anders behandeln dürfe als die, die sich an die Gesetze halten, Begabte anders als Unbegabte, Kranke anders als Gesunde, Kinder anders als Erwachsene. Gerade in diesen Fragen, also in der

Bestimmung des sittlich richtigen Handelns, kann der Mensch irren, etwa bezüglich der Frage, ob einem Ehepaar im Fall der Unfruchtbarkeit des Ehemannes die Zeugung eines Kindes durch heterologe Insemination gestattet sei, ob also die Ungleichheit unter Ehepaaren in bezug auf die Fortpflanzungsfähigkeit eine unterschiedliche Bestimmung der sittlichen Pflichten rechtfertigt, ob im Fall der Unfruchtbarkeit eines Partners die Regel nicht mehr gelte, daß Ehepartner Kinder nur miteinander und nicht mit anderen zeugen sollen. Hier liegt zweifellos eine wichtige Ungleichheit vor. Ob sie aber in dieser Weise sittlich relevant ist, das läßt sich unmittelbar aus dem Gedanken der Menschenwürde nicht ableiten. Ebenso wenig ergibt sich unmittelbar aus der Idee der Menschenwürde, ob die Institution Strafe bzw. welches Strafmaß sittlich zu verantworten ist. Wohl allerdings fordert die Menschenwürde, daß gleiches Recht für alle gilt.

Die Idee der Menschenwürde erweist sich somit, kurz gesagt, als ein notwendiges, aber nicht zureichendes Kriterium des sittlich richtigen Handelns. Jede Handlung also, die der gleichen Menschenwürde aller widerspricht, ist von vornherein sittlich unerlaubt. Aber nicht jede Handlung, die dem Gesichtspunkt der gleichen Würde, der Goldenen Regel entspricht, ist deshalb schon sittlich erlaubt.

Zu diesem Ergebnis scheint in Widerspruch zu stehen die Tatsache der vielfachen Berufung auf die Menschenwürde vor allem da, wo man die Ablehnung einer bestimmten Handlungsweise besonders eindeutig formulieren und diese unangreifbar machen möchte. Man versucht dabei, die sittliche Unerlaubtheit der betreffenden Handlungsweise unmittelbar aus der sittlichen Bestimmung des Menschen abzuleiten. Diese Art der Argumentation ist hier kurz zu skizzieren und zu untersuchen.

### *3. Der Schluß von der sittlichen Bestimmung des Menschen auf die sittliche Falschheit einer einzelnen Handlung*

Die eingangs referierten Gedanken Kants zur Frage der Selbstentleibung scheinen die Möglichkeit solcher Argumentation zu bestätigen. In der Frage der Selbsttötung geht es zunächst um einen bedingten, nichtsittlichen Wert, das leibliche Leben, der aber von fundamentaler Bedeutung ist, insofern er die Voraussetzung darstellt dafür, daß der Mensch seine sittliche Bestimmung realisiert, seiner Würde gemäß lebt. Aus der Idee der Menschenwürde scheint sich hier ein schlüssiges Argument gegen die Selbsttötung zu ergeben; aber es scheint eben nur so. Wäre der Hinweis auf die Menschenwürde in dieser Frage ein zureichendes Argument,

beweise dies Argument zuviel. Auch wer sein Leben aufs Spiel setzt, etwa zur Rettung eines anderen, wer das Martyrium auf sich nimmt, begibt sich fernerhin der Möglichkeit, der sittlichen Forderung Gehorsam zu leisten. Allerdings riskiert er sein Leben, nicht um den Gehorsam gegen Gott aufzukündigen, er handelt vielmehr aus diesem Gehorsam. Damit bleibt aber die Frage offen, ob nicht auch prinzipiell eine Selbsttötung im Gehorsam gegen Gott erfolgen könnte. So haben manche Stoiker in schwerem Leid, in „beschwerlichen Zuständen“, die einem den Gehorsam gegenüber der sittlichen Forderung schwer machen, geradezu einen Wink Gottes gesehen, aus dem Leben zu scheiden. So heißt es etwa bei Cicero<sup>17</sup>: „Wir unserteils, wenn etwas derartiges geschieht, wodurch uns Gott anzuzeigen scheint, wir möchten das Leben verlassen, wollen heiter und danksagend gehorchen und überzeugt sein, wir würden aus einem Gefängnis entlassen und von Fesseln befreit, um in ein ewiges und wahrhaft uns gehörendes Haus überzusiedeln, oder doch alle Empfindung und allen Kummer hinter uns zu lassen.“

Kant selbst ist sich dieser Schwierigkeit durchaus bewußt. Er formuliert nämlich im Anschluß an seine Erörterung der Selbstentleibung einige „kasuistische Fragen“, u. a. folgende<sup>18</sup>: „Kann man es einem großen, unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, vermutlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genötigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehen, die seinem Staate nachteilig sein könnten, denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nötig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuten?“ Der besagte Monarch ist Friedrich der Große. Kant macht selbst deutlich, daß dessen Handlungsweise nicht einfach als eine Behandlung seiner selbst als bloßen Mittels zu disqualifizieren ist. Warum nicht? Friedrich der Große erwägt die Selbsttötung nicht, „um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen“, sondern um seinem Land, also anderen, möglicherweise beschwerliche Zustände zu ersparen. Die Bewertung dieses Verhaltens bleibt also für Kant offen.

Aus den kantischen Äußerungen zur Selbstentleibung, wie überhaupt bei einer Durchsicht seiner Ausführungen in der „Metaphysik der Sitten“ ergibt sich folgende Beobachtung: Außer im Fall der „kasuistischen Fragen“ steht für ihn durchweg die sittliche Bewertung der betreffenden

---

<sup>17</sup> Cicero, *Tusculanae disputationes* I 118 (Übs. nach der Ausgabe von O. Gigon, Stuttgart 1980).

<sup>18</sup> MST A 74.

Handlungen bereits fest, wie man an einigen Überschriften erkennen kann, in denen die sittliche Bewertung der betreffenden Handlung schon in der Benennung vorweggenommen ist: „Von der wohlüstigen Selbstschändung“, „Von der Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel“, „Von der Lüge“, „Vom Geize“, „Von der Kriecherei“.

Kant versucht offenbar nicht, wirklich kontroverse oder offene Fragen mit der Berufung auf die Menschenwürde zu lösen. Insofern viele Einzelfragen normativer Ethik heute ein größeres Gewicht haben und es mehr Dissens in diesen Fragen gibt als zu Zeiten Kants, ist es durchaus verständlich, daß man auch kontroverse Fragen mit dem Hinweis auf die Menschenwürde zu lösen versucht. In der Theologie scheint man solche Versuche oft gerade da zu unternehmen, wo man sich der Stringenz traditioneller Argumente nicht mehr sicher ist.

Franz Hürth hat sich 1946 in einem Aufsatz gegen die homologe künstliche Insemination ausgesprochen (die heute übrigens weitgehend von den Moraltheologen gebilligt wird). Er äußert dazu u. a.<sup>19</sup>, der Mensch besitze nicht ein souveränes unbegrenztes Recht über sich selbst, über seinen Leib, über die verschiedenen Teile und Kräfte dieses Leibes. Bei den Tieren dagegen sei die Sache anders. Die Tiere und damit auch ihre Organe seien auf den Menschen und seine vernünftigen Zwecke hingeeordnet; der Mensch andererseits sei auf Gott hingeeordnet, er sei nicht sich selbst Zweck.

In der Frage der künstlichen Insemination weist Hürth auf den Unterschied von Mensch und Tier hin, argumentiert also mit der sittlichen Bestimmung des Menschen, insofern mit der Menschenwürde. Der Mensch ist der sittlichen Forderung unterstellt, ist zum Gehorsam gegen Gott aufgefordert; in diesem Sinn ist er nicht souverän, darf er nicht machen, was er will, ist er „nicht sich selbst Zweck“. Vorgängig zu seiner eigenen Selbstbestimmung ist der Mensch auf sittliche Güte verpflichtet. Wer die sittliche Forderung als Forderung Gottes versteht, kann dann sagen, der Mensch gehört nicht sich selbst, sondern Gott.

Nur nebenbei sei angemerkt, daß Hürth sich hier genau entgegengesetzt wie Kant ausdrückt. Daß der Mensch moralisches Wesen ist, heißt bei Kant, er ist „sich selbst Zweck“, bei Hürth, er ist „nicht sich selbst Zweck“, was hier heißt, der Mensch darf nicht selbstherrlich tun, was er will. Sachlich macht das keinen Unterschied, weil nämlich in Hürths Aussage das Wort ‚Mensch‘ eine andere Bedeutung hat. Bei Kant ist

---

<sup>19</sup> F. Hürth, *La fécondation artificielle*: NRTh 68 (1946) 402–426, hier 411.

‚Mensch‘ im Sinne von ‚Menschheit‘, sittlichem Wesen, zu verstehen, hat also anders als bei Hürth, schon eine normative Bedeutung. Vom Menschen qua sittlichem Wesen hat übrigens schon Thomas von Aquin gesagt, er existiere „propter seipsum“.<sup>20</sup> Bei Hürth dagegen ist ‚Mensch‘ rein deskriptiv (morphologisch) verstanden.

Aus der sittlichen Bestimmung des Menschen folgt aber zunächst nur, daß der Mensch sich zum Guten und gegen das Böse entscheiden, den Willen Gottes tun soll und nicht seinen eigenen. Das gilt natürlich auch bezüglich seines Leibes: er soll nach Gottes Willen mit ihm umgehen und nicht nach seinem eigenen Belieben. Auch Hürth äußert, der Mensch dürfe nicht „au bon plaisir“<sup>21</sup> bezüglich seines Leibes handeln. Er meint aber, mit dieser Feststellung die von ihm angegriffene Position treffen zu können; damit hat er die Fragestellung verschoben. Diese Position urteilt, wie man heute sagen würde, teleologisch nach dem Prinzip der Güterabwägung: die Möglichkeit der Weckung neuen Lebens wiegt die Nachteile, die mit der künstlichen Insemination gegeben sind, auf. Wer aber so urteilt, behauptet doch nicht, der Mensch dürfe nach Lust und Laune mit seinem Leibe umgehen. Schon indem er die Frage stellt nach dem, was sittlich erlaubt ist, gibt er zu erkennen, daß er nicht „au bon plaisir“ entscheidet; er meint allerdings, in diesem Fall selbst prüfen und beurteilen zu müssen, was der Wille Gottes ist, wie Paulus es den Christen zumutet (Röm 12, 2).

Hürth behauptet nun in Wirklichkeit, der Christ dürfe in dem genannten Fall nicht nach menschlichem *Ermessen* urteilen. Für ihn gibt es Fragen des sittlich Richtigen, wo der Mensch nicht menschlichem Ermessen, sondern der überlegenen Weisheit Gottes als des Schöpfers zu folgen hat. In diesem Fall ergibt sich der Wille Gottes nicht aus einer menschlichen Güterabwägung, sondern erscheint „in der Natur und inneren Finalität dessen, was der Mensch nur zum Gebrauch erhalten hat“. Dadurch, daß Hürth verantwortliche sittliche Urteilsbildung nach menschlichem Ermessen als eigensüchtiges Belieben interpretiert, hebt er eine Frage des sittlich Richtigen auf die Ebene sittlicher Güte, d. h. verwechselt die Bestimmung des sittlich Richtigen in einem Einzelfall mit der sittlichen Forderung als ganzer. Indem Hürth in einer Frage des sittlich Richtigen auf die sittliche Bestimmung des Menschen und insofern auf die Menschenwürde rekurriert, ergibt sich, wie auch bei Kant, die Verwechslung der kategorischen Forderung sittlicher Güte mit einer bestimmten Art, in Fragen der Bestim-

<sup>20</sup> Thomas v. Aquin, S. th. II II q 64 art. 2 ad 3.

<sup>21</sup> F. Hürth, a. a. O. 415.

mung des sittlich Richtigen zu argumentieren. Hürths These, in Sachen künstlicher Insemination habe der Mensch den Willen Gottes aus der ihm vorgegebenen Struktur und Finalität der menschlichen Sexualorgane zu erkennen, präsentiert sich als Forderung „Tu den Willen Gottes, und nicht deinen eigenen.“

In der Sprache Kants könnte man sagen, Hürth verwechsle die „Pflicht des Menschen gegen sich selbst als animalisches Wesen“ mit der „Pflicht des Menschen gegen sich selbst als moralisches Wesen“. Aus dem Gedanken der Menschenwürde ergibt sich unmittelbar nur die letztere Pflicht. Allerdings findet sich die genannte Verwechslung schon bei Kant selbst. Unter der letzteren Überschrift erörtert Kant die Themen Lüge, Geiz und falsche Demut (Kriecherei). Gehört aber die Lüge nicht unter eine Überschrift wie etwa „Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst als einem Sprachwesen“? Auch im Fall der Lüge geht es doch nicht unmittelbar um die sittliche Bestimmung des Menschen, sondern um den rechten Gebrauch der Sprache, wie in dem von Hürth erörterten Fall um den rechten Gebrauch der Sexualorgane. Stände hier wirklich die Pflicht des Menschen gegen sich selbst unmittelbar als moralischem Wesen zur Frage, wäre nicht vorstellbar, wie sittlich lautere Menschen in dieser Frage verschiedener Meinung sein könnten. Über seinen sittlichen Auftrag nämlich, über die Pflicht gegen sich selbst qua moralischem Wesen kann der Mensch nicht im unklaren sein; andernfalls wäre er kein sittliches Wesen mehr. Wären Falschaussage, homologe künstliche Insemination, künstliche Empfängnisverhütung direkt vom Gedanken der Menschenwürde her auszuschließen, wäre der Fall nicht denkbar, daß ein sittlich lauterer Mensch der Meinung sein könnte, diese Handlungsweisen seien sittlich erlaubt. Die Möglichkeit eines Gewissensirrtums in diesen Fragen wäre auszuschließen.

Anders gesagt: die Frage, ob es dem Menschen sittlich erlaubt sei, in bestimmten Fällen eine falsche Aussage zu machen, müßte in sich widersprüchlich sein. Hier würde nämlich gefragt, ob es sittlich erlaubt sein könne, das sittlich Unerlaubte zu tun, ob es sittlich geboten sein könne, das sittlich Verbotene, ob es pflichtgemäß sein könne, das Pflichtwidrige zu tun.

#### 4. Ergebnis

In unsern Überlegungen hat sich gezeigt, daß die Idee der Menschenwürde zwar etwas aussagt über die Geltung sittlicher Normen, aber nicht direkt deren Inhalt festlegt. Freilich ergibt sich als wichtiger Gesichtspunkt

punkt die Gleichheit der Menschen in bezug auf ihre Würde; damit ist jede Parteilichkeit, jeder Egoismus, aber auch jeder ethische Partikularismus ausgeschlossen, der nur die Angehörigen des eigenen Volkes, der eigenen Rasse oder nur Menschen derselben Hautfarbe als seinesgleichen anerkennt.

Im übrigen dürfte W. D. Ross recht haben, wenn er der kantischen Formel einen primär homiletischen Wert zuspricht. Diese Feststellung mag für manche Ohren ironisch klingen, wie ein Ausdruck von Geringschätzung. Man könnte dabei an Schopenhauers Worte denken: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer“. Das ist sicher einerseits nicht falsch. Mir scheint jedoch, man könnte auch die gegenteilige These vertreten: Moral predigen, so daß die Ermahnung die Menschen trifft, daß es Bewußtsein bildet, daß der Prediger dabei den Menschen nicht an der falschen Stelle ein schlechtes Gewissen macht, das ist sehr schwer. Das Geschäft der Begründung von Moral könnte dagegen als vergleichsweise einfach erscheinen, sofern man die jeweiligen Schwierigkeiten überhaupt vergleichen kann. Eins ist jedenfalls sicher: für die Praxis des sittlichen Lebens ist das erste, Moral predigen, ungleich wichtiger. Wenn Ross der kantischen Formel einen hohen homiletischen Wert beimißt, verstehe ich das jedenfalls als Kompliment.

Kants Anliegen bestand sicher in beidem. Er hat einerseits das Wesen von Moralität als sittlicher Gesinnung theoretisch deutlich machen wollen. Aber er betätigt sich darüber hinaus als eine Art säkularer Seelenführer, der seinem Leser eindringlich vorführt, wie echte sittliche Gesinnung aussieht, daß sittliche Güte nur echt ist, wenn sie frei ist von jeder egoistischen Neigung. Insofern ist die kantische Formel eine eindringliche Mahnung zur Selbstprüfung und eine Hilfe zur Selbsterkenntnis. In diesem Anliegen dürfte Kant mit einer christlichen Ethik völlig d'accord sein. Das Wort Jesu Lk 6, 32f. fordert mit anderen Worten zu eben dieser Selbstprüfung auf:

„Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben,  
welchen Dank erwartet ihr dafür?

Auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden.

Und wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun,  
welchen Dank erwartet ihr dafür?

Das tun auch die Sünder.“