

zeitschrift für menschenrechte

JOURNAL FOR HUMAN RIGHTS

Menschenwürde

Thema

Heike Baranzke: Menschenwürde zwischen Pflicht und Recht. Zum ethischen Gehalt eines umstrittenen Begriffs

Arnd Pollmann: Menschenwürde nach der Barbarei: Zu den Folgen eines gewaltsamen Umbruchs in der Geschichte der Menschenrechte

Georg Lohmann: Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte. Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945

Marcus Düwell: Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte

Martha Nussbaum: Menschenwürde und politische Ansprüche

Ralf Stoecker: Die Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten

Peter Schaber: Unveräußerliche Menschenwürde

Hintergrund

Bernd Ladwig: Menschenrechte und Tierrechte

Doris Angst: Das Minarettverbot in der Schweiz. Eine Diskursanalyse mit Blick auf die Menschenrechte

Forum

Tour d'Horizon

Literatur

Jahrgang 4
2010
Nr. 1

zfmr



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

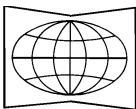
zeitschrift für
menschenrechte
journal for
human rights

Philosophie der Menschenwürde

Mit Beiträgen von

Doris Angst
Heike Baranzke
Marcus Düwell
Michael Krennerich
Bernd Ladwig
Georg Lohmann
Martha Nussbaum
Arnd Pollmann
Peter Schaber
Ralf Stoecker

herausgegeben von
Tessa Debus, Regina Kreide,
Michael Krennerich, Karsten Malowitz,
Arnd Pollmann und Susanne Zwingel



WOCHENSCHAU VERLAG

IMPRESSUM

zeitschrift für menschenrechte journal for human rights

Herausgeber: Tessa Debus (*Wochenschau Verlag*)
Regina Kreide (*Justus-Liebig-Universität Gießen*)
Michael Krennerich (*Nürnberger Menschenrechtszentrum sowie
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg*)
Karsten Malowitz (*Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*)
Arnd Pollmann (*Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg*)
Susanne Zwingel (*State University of New York, Potsdam*)

Wissenschaftlicher Beirat: Zehra Arat (*Purchase College, New York*)
Heiner Bielefeldt (*Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg*)
Marianne Braig (*Freie Universität Berlin*)
Horst Fischer (*Ruhr-Universität Bochum*)
Rainer Forst (*Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M.*)
Karl-Peter Fritzsche (*Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg*)
Brigitte Hamm (*Institut für Entwicklung und Frieden, Duisburg*)
Rainer Huhle (*Nürnberger Menschenrechtszentrum*)
Paul Martin (*Human Rights Center, Columbia University*)
Anja Mihr (*Utrecht University*)
Uta Ruppert (*Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M.*)
Rainer Schmalz-Bruns (*Leibniz Universität Hannover*)
Beate Wagner (*Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Berlin*)
Annette Zimmer (*Westfälische Wilhelms-Universität Münster*)

Redaktionsanschrift: Redaktion Zeitschrift für Menschenrechte, c/o Nürnberger Menschenrechtszentrum, Adlerstr. 40, 90403 Nürnberg, E-Mail: zfmr@menschenrechte.org
Die eingereichten Beiträge durchlaufen ein Reviewverfahren.

Bezugsbedingungen: Es erscheinen zwei Hefte pro Jahr. Preise: Einzelheft € 16,80; Jahresabopreis € 27,60; Sonderpreis für Referendare/Studierende (gegen Vorlage einer entsprechenden Bescheinigung): Jahresabo: € 13,80; alle Preise zzgl. Versandkosten. Kündigung: Acht Wochen (bis 31.10.) vor Jahresschluss. Bankverbindung: Postbank Frankfurt, Konto-Nr. 0003770608, BLZ: 500 100 60. Zahlungsweise: Lieferung gegen Rechnung oder Lastschrift; gewünschte Zahlungsweise angeben.

Erscheint im Wochenschau Verlag, Dr. Kurt Debus GmbH,
Verleger: Bernward Debus, Ursula Buch.

Anzeigenverwaltung: WOCHENSCHAU VERLAG, Tel.: 06196/86064
ISSN 1864-6492, ISBN 978-3-89974626-6 (Zeitschrift), ISBN 978-3-7344-0258-6 (E-Book)
www.zeitschriftfuermenschenrechte.de
The journal is available at EBSCO.



**WOCHENSCHAU
VERLAG**

Wochenschau Verlag • Adolf-Damaschke-
Straße 10 • 65824 Schwalbach/Ts.
Tel: 06196/86065 • Fax: 06196/86060
info@wochenschau-verlag.de
www.wochenschau-verlag.de

INHALT

Editorial 5

Philosophie der Menschenwürde

*Heike Baranzke: Menschenwürde zwischen Pflicht und Recht.
Zum ethischen Gehalt eines umstrittenen Begriffs* 10

*Arnd Pollmann: Menschenwürde nach der Barbarei. Zu den Folgen
eines gewaltsamen Umbruchs in der Geschichte der Menschenrechte* 26

*Georg Lohmann: Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte.
Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945* 46

Marcus Düwell: Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte 64

Martha Nussbaum: Menschenwürde und politische Ansprüche 80

Ralf Stoecker: Die Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten 98

Peter Schaber: Unveräußerliche Menschenwürde 118

Hintergrund

Bernd Ladwig: Menschenrechte und Tierrechte 130

*Doris Angst: Das Minarettverbot in der Schweiz.
Eine Diskursanalyse mit Blick auf die Menschenrechte* 158

Forum

*Das sakrale Subjekt der Menschenrechte.
Ein Gespräch mit dem Soziologen Hans Joas* 174

*Chinesische Menschenwürde?
Ein Gespräch über den Menschenrechtsdiskurs in China und seine
philosophischen Grundlagen mit Philippe Brunozzi, Gregor Paul und
Heiner Roetz* 182

Tour d'Horizon

Michael Krennerich: Wider Hierarchien, Verdrossenheit und Lamento – ein Streifzug durch den aktuellen Menschenrechtsdiskurs 190

Buchbesprechungen

Andreas Niederberger: Demokratie unter Bedingungen der Weltgesellschaft? Normative Grundlagen legitimer Herrschaft in einer globalen politischen Ordnung (von Henning Hahn)..... 204

Charles R. Beitz: The Idea of Human Rights (von Gesine Kurth)..... 207

Hans-Helmuth Gander (Hrsg.): Menschenrechte – Philosophische und juristische Positionen (von Henrik Amme)..... 212

Andreas von Arnault/Michael Staack (Hrsg.): Sicherheit versus Freiheit? (von Daniela Ringkamp) 218

Waltraut Kerber-Ganse: Die Menschenrechte des Kindes. Die UN-Kinderrechtskonvention und die Pädagogik von Janusz Korczak – Versuch einer Perspektivenverschränkung (von Karl-Peter Fritzsche)..... 224

Abstracts 230

Autorinnen und Autoren 236

EDITORIAL

Längst ist man es gewohnt, die Begriffe „Menschenrechte“ und „Menschenwürde“ in einem Atemzug zu nennen. Kaum eine UN-Menschenrechtsvereinbarung seit 1948 hat es versäumt, bereits in ihrer Präambel auf den für die Geltung der Menschenrechte fundamentalen Bezug auf eine *dem Menschen als Menschen innewohnende* Würde hinzuweisen; eine Würde, die gemeinhin als dem Menschen „angeboren“, „inhärent“ und „unveräußerlich“ gilt. Es scheint, als sei die Menschenwürde der notwendige, schlicht unentbehrliche Bezugspunkt der Menschenrechte und mithin der rechtfertigende Grund, auf den sämtliche Menschenrechtskonzeptionen heute aufbauen müssen. Daraus würde folgen: ohne Menschenwürde keine Menschenrechte und umgekehrt: keine Menschenrechte ohne Menschenwürde.

Doch der ideengeschichtliche Rückblick auf die Denktraditionen und Quellen, aus denen sich das gegenwärtige Menschenrechtsdenken speist, offenbart etwas ganz anderes: Vor dem Zweiten Weltkrieg ist die Diskussion um die Menschenrechte mindestens zwei Jahrhunderte ganz ohne den Begriff der Menschenwürde ausgekommen: In den revolutionären, nordamerikanischen und französischen Verfassungsentwürfen des 18. Jahrhunderts, die heute gemeinhin als die ersten Menschenrechtserklärungen betrachtet werden, sucht man danach vergebens. Auf der anderen Seite zeigt sich, dass die Diskussion um eine dem Menschen *qua* Menschsein gegebenen Würde seit fast zwei Jahrtausenden ganz ohne Bezug auf die Idee korrespondierender Rechte geführt worden ist, die sich notwendig aus jener Würde des Menschen ergeben sollen. Weder in der römischen Stoa noch im mittelalterlichen Christentum, weder in der italienischen Renaissance noch in der deutschen Aufklärung wird die Idee der Würde mit einem Konzept von moralischen oder gar positivierten Rechten verknüpft, die dem Menschen, und zwar jedem Menschen, zukommen sollen, eben *weil* er jene Würde aufweist.

Wie aber kommt es zu dieser uns heute geradezu selbstverständlich anmutenden Verknüpfung? Welches sind die ideengeschichtlichen Umbrüche und vor allem: die historischen Erfahrungen, die es nach dem Zweiten Weltkrieg plausibel erscheinen lassen, die Menschenrechte unter einen nunmehr völkerrechtlichen Schutz zu stellen und dabei insgesamt auf die Idee der Menschenwürde zu gründen? Und wo genau liegen die begrifflichen und systematischen Berührungspunkte zwischen den vormals

vollends unabhängig voneinander diskutierten Konzepten „Menschenrechte“ und „Menschenwürde“? Für Fragen dieser Art weiß sich die Philosophie zuständig, und deshalb hat die *Zeitschrift für Menschenrechte* zu einem Heftschwerpunkt mit dem Thema „Philosophie der Menschenwürde“ eingeladen. So unterschiedlich die in diesen Schwerpunkt aufgenommenen Beiträge auch sind: Sie alle eint das Anliegen, zu einem genaueren Verständnis des „neuen“ Verhältnisses von Würde und Rechten beizutragen, wie es sich seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 darstellt. Dabei geht es allen der hier versammelten Autorinnen und Autoren auf je ihre Weise darum, einen „internen“ Zusammenhang zwischen Würde und Rechten zu entfalten.

Zu Beginn dieses Heftschwerpunktes rekonstruiert *Heike Baranzke* zunächst zwei zentrale ideengeschichtliche Etappen der „Vorgeschichte“ unseres heutigen Würdeverständnisses. Bereits in der römischen Stoa, und zwar bei Cicero, findet sich erstmals die Idee einer universalen und egalitären Würde *des* Menschen, die ihn aus der kosmologischen Weltordnung heraushebt. Allerdings versteht Cicero unter Würde eine „tugendethische Leistung“, zu der wir als Menschen „verpflichtet“ sind, die wir aber stets auch verfehlen können. Und erst bei Immanuel Kant werden sich aus diesem tugendethischen Würdebegriff nicht nur konkrete Pflichten, sondern erstmals auch moralische Ansprüche auf wechselseitige „Achtung“ der Würde ergeben, sofern der Mensch als „Vernunftwesen“ zu moralischer Autonomie fähig ist. Damit, so Baranzke, bahnt Kant der Würde allererst den Weg zu einem modernen „Rechtsbegriff“. Die beiden folgenden Beiträge markieren dann genauer den historischen, ideengeschichtlichen und auch rechtsphilosophisch folgenreichen Bruch, für den aus heutiger Sicht das Jahr 1945 steht. *Arnd Pollmann* sortiert zunächst vier unterschiedliche Etappen der Geschichte des Würdebegriffs, vier derzeit konkurrierende inhaltliche Würdekonzeptionen sowie vier rechtsphilosophische Alternativen, das Verhältnis von Würde und Rechten zu denken. Seine Entscheidung zugunsten der jeweils letzten Alternative führt Pollmann zu der These, dass man den nach dem Zweiten Weltkrieg eruptiv gewachsenen Zusammenhang von Würde und Rechten nur dann als Reaktion auf den totalitären Schrecken begreifen kann, wenn man die Würde nicht länger als „Mitgift“, sondern als ein durch Gewalt, Demütigung und Entmenschlichung zerstörbares „Potenzial“ zu einem Leben in Achtung und Selbstachtung begreift. Die Menschenwürde wird nur deshalb für „unantastbar“ erklärt, so Pollmann, *weil* sie de facto antastbar ist. Auch *Georg Lohmann* geht von einer historischen Neubestimmung der Menschenwürde als Antwort auf den Totalitarismus des 20. Jahrhunderts aus, doch er deutet den internen Zusammenhang von Würde und

Rechten dezidiert rechtssystematisch: In Anknüpfung an Hannah Arendts Forderung nach einem „Recht, Rechte zu haben“ sowie in kritischer Auseinandersetzung mit der Würdetheorie Kants wird die konzeptionelle Verknüpfung zwischen Würde und Rechten als „rechtsverbürgende Kraft“ der Menschenwürde gedeutet und ausdrücklich „republikanisch“ verstanden: Der Begriff der Menschenwürde soll eine Vorstellung davon geben, wie der Mensch in seiner Doppelrolle als „Adressat“ und „Autor“ der Menschenrechte ein gelingendes Leben zu führen vermag.

Die nächsten beiden Beiträge verstehen ihre ideengeschichtlichen und systematischen Überlegungen primär vor dem Hintergrund der Frage, welchen genaueren *Inhalt* man der Idee der Menschenwürde geben muss, wenn diese den zentralen moralischen oder aber rechtlichen Bezugspunkt der Menschenrechte abgeben soll. *Marcus Düwells* Überlegungen kreisen um die These, dass man der Menschenwürde einen „substanziellen“ Gehalt zuweisen muss, will man verstehen, was genau die Menschenrechte eigentlich schützen sollen. Und hier lautet Düwells These: Die Menschenrechte dienen dem „*empowerment*“. Sie sollen möglichst allen Menschen zu einem selbstbestimmten Leben verhelfen, indem sie genau jene individuellen und kollektiven Grundgüter unter Schutz stellen, die zu den Bedingungen eines gelingenden Lebens in „Autonomie“ zählen. Erst ein derart inhaltlich gefasster Begriff der Menschenwürde wird es möglich machen, philosophische Folgefragen nach der begrifflichen Bedeutung der Menschenrechte, nach deren innerem Zusammenhang und Umfang sowie nach deren bloß vermeintlicher Gleichgültigkeit zu klären. Einen ähnlichen Vorschlag macht *Martha Nussbaum*. In Anknüpfung an ihren berühmten „Fähigkeitenansatz“ und in dezidiert kritischer Frontstellung zur stoischen Begriffstradition skizziert auch Nussbaum ein Konzept von Menschenwürde, das die existenzielle Abhängigkeit des menschenwürdigen Lebens von der Realisierung typisch menschlicher Bedürfnisse und Fähigkeiten betont. Während jedoch Nussbaums Arbeiten in den letzten Jahren ausdrücklich „anthropologisch“ ausgerichtet gewesen sind und damit zu einer Theorie des Menschen beitragen sollten, wird die Autorin in dem hier erstmals in deutscher Übersetzung vorliegenden Beitrag nunmehr ausdrücklich zu einer konsequenzreichen Erweiterung des menschenrechtlichen Adressatenkreises geführt. Da auch viele Tiere auf ganz ähnliche Weise bedürftig wie der Mensch sind, so Nussbaum, scheint es nicht länger gute Gründe dafür zu geben, den Begriff der Würde allein für menschliche Lebewesen zu reservieren.

Die letzten beiden Aufsätze wenden sich dann ausdrücklich der Frage zu, was genau es heißt, die Würde des Menschen zu „achten“. Dabei nähern sie sich dem Problem zunächst aus zwei überaus konträren Blickwinkeln, die sich jedoch auf spannende

Weise ergänzen. *Ralf Stoecker* fragt danach, was es bedeutet, andere Menschen zu achten. Dabei ist Stoecker allerdings weniger an positiven Achtungsbekundungen denn an negativen Phänomenen einer gravierenden Verletzung von Würde interessiert: Verlust der Intimsphäre, Demütigung, Bloßstellung, Kontrollverlust, Folter etc. Im Anschluss an empirische Untersuchungen über konkrete Würdeverletzungen in Krankenhäusern sowie in Anknüpfung an Avishai Margalits Überlegungen zu den Bedingungen und Institutionen einer „anständigen Gesellschaft“ demonstriert Stoecker, wie wichtig der Aspekt einer wechselseitigen Achtung der sozialen Würde für die psychophysische Identität jedes Menschen ist. Zugleich aber plädiert Stoecker am Ende dafür, die Begriffe „soziale Würde“ und „Menschenwürde“ auseinanderzuhalten. Während es Stoecker um die Achtung anderer Menschen geht, ist *Peter Schaber* mit der Frage befasst, was es für den Menschen heißt, sich *selbst* zu achten: Kann der Mensch auch durch eigenes, „erniedrigendes“ Fehlverhalten an Würde einbüßen? Zum Beispiel durch Kriecherei? Schaber ist sich darüber im Klaren, dass diese noch zu Kants Zeiten äußerst zentrale Frage aus Sicht jener Interpreten, die unter der Würde des Menschen nach wie vor eine gänzlich unverlierbare Werteseigenschaft verstehen wollen, geradezu abwegig anmuten muss. Und doch vertritt Schaber entgegen dem philosophischen Mainstream die These, dass aus der Idee einer „unveräußerlichen“ Menschenwürde nicht nur Pflichten zur moralischen Achtung anderer Menschen, sondern stets auch moralische Selbstpflichten mit Blick auf den Erhalt der jeweils eigenen Würde resultieren.

Von der Zusammenstellung dieser Arbeiten erhofft sich die *Zeitschrift für Menschenrechte* neue Impulse für die in den letzten Jahren sehr stark auf bioethische Problemstellungen fokussierte Würdedebatte.

In Anschluss an den Themenschwerpunkt wendet sich *Bernd Ladwig* in dem ersten Hintergrundbeitrag der Frage zu, in welchem Verhältnis der moralische Status von Tieren zu dem menschenrechtlichen Status steht, den wir uns als Menschen zuerkennen. Aus einer interessenorientierten Sichtweise auf die Menschenrechte kommt er dabei zu dem Ergebnis, dass auch erlebensfähige Tiere moralische Rechte haben. Im zweiten Hintergrundbeitrag unternimmt *Doris Angst*, Geschäftsführerin der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus, eine Diskursanalyse des Schweizer Referendums zum Minarettverbot. Zu diesem Zweck untersucht sie die Debatten, die vor und nach der Abstimmung vom 29. November 2009 geführt wurden.

Das *Forum* bilden zwei Interviews: *Hans Joas* erläutert in einem ersten Gespräch seinen soziologischen Zugang zur Erforschung der Menschenrechte. Die Entwicklung der Menschenrechte betrachtet er hierbei von drei verschiedenen „Ecken eines Dreiecks“:

Werten, Praktiken und Institutionen, die sich je nach historischen Zusammenhängen anders darstellen können. Die Pointe seiner soziologischen Betrachtung liegt darin, dass er den Erfolg der Institutionalisierung von Menschenrechten nicht auf lange Zeiträume ideengeschichtlicher Entwicklungen zurückführt, sondern die spezifischen kulturellen und historischen Entstehungskonstellationen in den Blick nimmt. Im zweiten Interview beantworten drei ausgewiesene China-Experten, namentlich die Sinologen *Philippe Brunozzi* und *Heiner Roetz* sowie der Präsident der Deutschen China-Gesellschaft, der Philosoph *Gregor Paul*, Fragen zum chinesischen Menschenrechtsdiskurs und seinen philosophischen Grundlagen. In beiden Interviews wird auch die Frage der Menschenwürde und ihrer Beziehung zu den Menschenrechten thematisiert.

In der abschließenden *Tour d'Horizon* spricht sich *Michael Krennerich* gegen allgemeine Hierarchisierungen von Menschenrechten und Menschenrechtsverdrossenheit aus und plädiert für kontextsensible Gewichtungen der Menschenrechte sowie ein kritisches, beharrliches Menschenrechtsengagement.

Das bisherige Herausgebertrio, *Tessa Debus*, *Regina Kreide* und *Michael Krennerich*, freut sich, mit *Karsten Malowitz*, *Arnd Pollmann* und *Susanne Zwingel* drei neue Mitstreiter/innen gewonnen zu haben. Sie erweitern und verstärken nunmehr den Herausgeberkreis und bringen neue Perspektiven und Impulse in die Arbeit ein. Das neue Team bedankt sich bei den Autorinnen und Autoren für ihre spannenden Beiträge und beim Verlag für die bewährte Kooperation.

Unseren Leserinnen und Lesern wünschen wir eine anregende Lektüre!

Ihr Herausgeber- und Redaktionsteam der Zeitschrift für Menschenrechte

Heike Baranzke

Menschenwürde zwischen Pflicht und Recht

Zum ethischen Gehalt eines umstrittenen Begriffs

Im Februar 2003 wurde die Neukommentierung von Artikel 1 des Grundgesetzes (GG) für den renommierten Kommentar von Theodor Maunz und Günter Dürig aus der Feder des Bonner Staatsrechtlers Matthias Herdegen ausgeliefert. Dieser spricht sich darin für eine „Deutung“ der Menschenwürde „*auch* als subjektives Recht“ (Herdegen 2003: Rdn. 26) aus, die es erlaube, im konkreten Konfliktfall „Randzonen der Würdegarantie“ (Herdegen 2003: Rdn. 45) einer Abwägung mit anderen in Frage stehenden Grundrechten und Verfassungsgütern zuzuführen. Der ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde sieht darin einen „Traditionsbruch“ gegenüber der Auslegung der Menschenwürde durch Günter Dürig, für den die „Option für den Grundrechtscharakter und den subjektiv-rechtlichen Würdeanspruch der Menschenwürdegarantie [...] eher ein Detailproblem als eine grundlegend-strukturelle Alternative zum Verständnis als objektivrechtliche Fundamentalnorm“ gewesen sei (Böckenförde 2004: 1218 f.). Hintergrund des Streits ist das Problem der rechtlichen Operationalisierung der staatlichen Verpflichtung zum Schutz der Menschenwürde insbesondere angesichts der neuen medizinischen und biotechnologischen Herausforderungen (vgl. Herdegen 2003: Rdn. 20). Gerade dieses neuartige Feld evoziert nach Herdegen den „Grundrechtscharakter der Menschenwürde“, da die einzelnen Freiheits- und Gleichheitsgrundrechte „nicht zuverlässig“ „gegen neu auftkommende Gefährdungen der menschlichen Persönlichkeit – etwa durch die Möglichkeiten der modernen Biotechnologie“ schützen könnten (Herdegen 2003: Rdn. 26).

Nun ist es nicht strittig, dass neuartige technologische Entwicklungen auch die Formulierung neuer (Grund-)Rechte erfordern können, wenn die Wirkungen der Technologien für Individuum und Gesellschaft in grundlegender Hinsicht ambivalent sind. So reagiert das Grundrecht auf informationelle Selbstbestimmung auf die Gefährdungen des Individuums durch die neuen Informationstechnologien. Fraglich ist aber, worin dann – über die „Ewigkeitsgarantie“ (Art. 79 Abs. 3 GG) hinaus – der „*auch*“ objektivrechtliche Gehalt der Menschenwürde besteht oder ob die Menschenwürde sich letztlich doch in ihren subjektivrechtlichen Ausformulierungen erschöpft. Ist die Menschenwürde etwa nichts anderes als die Bezeichnung für die Summe aller vorpo-

sitiven Menschen- oder positiven Grundrechte – ihr „Ensemble“ (Hilgendorf 1999)? Aber ist sie dann nicht überflüssig? Für Verfassungsrechtler wie Böckenförde besteht ihr darüber hinausgehender objektivrechtlicher Gehalt in einem dem Recht „vorgelagerten geistig-ethischen Inhalt“, den die Neukommentierung in den „geistigesgeschichtlichen Hintergrund“ „ohne normative Relevanz“ abschiebe (Böckenförde 2004: 1218), wenn Herdegen behauptet: „Die im Parlamentarischen Rat herrschende Vorstellung, das Grundgesetz übernehme mit der Menschenwürdeklausel ‚deklaratorisch‘ einen Staat und Verfassung vorgeordneten Anspruch ins positive Recht, hat noch beachtliche Suggestionskraft. [...] Für die staatsrechtliche Betrachtung sind jedoch allein die (unantastbare) Verankerung im Verfassungstext und die Exegese der Menschenwürde als Begriff des positiven Rechts maßgebend“ (Herdegen 2003: Rdn. 17).

Herdegens mit einer Reihe von Juristen und Philosophen geteilte Reserve gegen jegliche dem Recht vorgeordnete moralische Ansprüche richtet sich gegen die Festbeschreibung bestimmter kontingenter Menschenbilder und somit gegen Einschränkungen des Rechts auf freie Gestaltung der Persönlichkeit, wie sie anlässlich der so genannten „Peep-Show“- und „Zwergenweitwurf“-Urteile diskutiert wurden. Dort wurde Frauen verboten, sich in einsehbaren Kabinen gegen Bezahlung zu entkleiden, und kleinwüchsigen Menschen untersagt, sich als Wurfobjekt in Veranstaltungen zur Verfügung zu stellen, und zwar in beiden Fällen mit dem Argument, dass die Personen durch diese Akte ihre eigene Menschenwürde verletzen würden (vgl. Tiedemann 2007: 41). Dagegen betont Herdegen zu Recht: „Ein aus der Sicht eines gattungsspezifischen Standards ‚würdeloses‘ Verhalten bedeutet noch keine Einbuße an Würde im Sinne des Art. 1 GG. Die ‚Selbstentwürdigung‘ ist kein Thema der verfassungsrechtlichen Schutzpflicht aus Art. 1 Abs. 1 Satz 2 GG“ (Herdegen 2003: Rdn. 29). Herdegen unterstreicht, dass des Weiteren die staatliche Schutzpflicht der Menschenwürde „unabhängig von geistiger und körperlicher Entwicklung, von persönlicher Lebensleistung oder einer erfolgreichen Identitätsbildung“ besteht und „nicht durch Straftaten oder sonst ‚unwürdiges‘ Verhalten verwirkt werden“ könne (Herdegen 2003: Rdn. 49). Herdegens berechnete Einwände gegen staatliche Reglementierungen des Umgangs mit sich selbst im Namen der Menschenwürde sind aber noch kein Argument gegen einen zwar materialiter ungleich viel bescheideneren vorpositiven Gehalt der Menschenwürdeidee, der auch für die Rechtsordnung selbst von Belang ist. Gesucht ist also ein Gehalt, der weder darin aufgeht, ein subjektives juridisches Grundrecht neben anderen zu sein, noch darin, als Sammelbegriff unabwägbarer moralischer Rechte zu fungieren und somit verzichtbar wäre, sondern ein Gehalt, der sich als notwendiger Grund und Quell subjektiver Rechte explizieren lässt.

Bevor der mögliche dem Recht „vorgelagerte geistig-ethische Inhalt“ mit Hilfe der historisch signifikanten Menschenwürdekonzepte von Marcus Tullius Cicero und Immanuel Kant inhaltlich näher bestimmt wird, soll jedoch an die erst junge „Karriere“ der Menschenwürde als Rechtsbegriff erinnert werden. Neben bereits hier erfolgenden Andeutungen von vorrechtlichen Dimensionen des Würdebegriffs wird damit vergegenwärtigt, dass die rezente Verwendung der Menschenwürde als Rechtsidee zwar untrennbar mit den von Nazi-Deutschland begangenen Verbrechen verknüpft ist, deshalb aber keine singuläre „deutsche Angelegenheit“ darstellt.

Menschenwürde als Rechtsbegriff

Neue völker- und verfassungsrechtliche Studien zur Menschenwürde versäumen nicht, darauf hinzuweisen, dass das „Wort ‚Menschenwürde‘ (auch: Würde des Menschen, der Person, der Persönlichkeit, des Individuums oder das Adjektiv ‚menschenswürdig‘) [...] vor dem zwanzigsten Jahrhundert nirgendwo in der Sprache des Rechts“ (Tiedemann 2007: 9) aufgetaucht ist, ja dass ungeachtet einiger weniger früherer Nennungen seine „Karriere als Rechtsbegriff erst 1945 mit der Charta der Vereinten Nationen“ (Rensmann 2009: 75) beginnt. Bemerkenswerterweise fungiert die Menschenwürde seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 als Begründung und Quelle der Menschenrechte (Müller 2008: 119), obwohl die Menschenrechtserklärungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts den Bezug auf die Menschenwürde nicht kennen und stattdessen auf gottes- oder naturrechtliche Begründungen der Menschenrechte rekurren. Die Nennung von „*dignity*“ bzw. „*dignité*“ wurde dort wegen der feudalgesellschaftlichen Verwurzelung des sozialpolitischen „*dignitas*“-Begriffs vermutlich sogar gemieden (Pöschl/Kondylis 1992: 656 f., 666). Die ursprüngliche Menschenwürdeabstinenz der frühen Menschenrechtsbewegung sowie die Tatsache, dass der Menschenwürdebegriff bis dahin bereits mehr als eineinhalb Jahrtausende im lateinischen Abendland terminologisch nachweisbar ist, sind erste Indizien dafür, dass Versuche einer ausschließlich menschenrechtlichen Erschließung (z.B. Stepanians 2003; Birnbacher 2004) der Bedeutung des Menschenwürdebegriffs zu kurz greifen.

Die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und des Holocausts verlangten nach einem grundlegenden Ausdruck, da sich die Gräueltaten nicht angemessen „als Verletzung einzelner Menschenrechte, sondern nur noch als umfassende Negation des aus der Menschenwürde fließenden Achtungsanspruches darstellen“ (Rensmann 2009: 77) ließen. Damit wurde Menschenwürde zu einem politisch-rechtlichen Begriff und zum Fundament und Maßstab für Rechtsordnungen, die diesen Namen verdienen,

unabhängig davon, ob diese sich auch durch ausdrückliche Nennung zur Achtung der Menschenwürde verpflichten oder nicht. Dass Menschenwürde das Konstitutionsprinzip von Rechtsordnungen ist, bedeutet, dass „auch ein Rechtssystem, das kein Bekenntnis zur Menschenwürde enthält, keine Rechtsmacht erzeugen [kann], mittels derer es möglich ist, rechtmäßig die Menschenwürde zu verletzen. Ein juridisches Recht auf Verletzung der Menschenwürde eines anderen Menschen kann es nicht geben, wie es auch eine Rechtspflicht zur Achtung einer Würdeverletzung nicht geben kann“ (Tiedemann 2007: 532 f.).

Zugleich ersetzt der Begriff „*human dignity*“ die gottes- und naturrechtlichen Begründungen der Menschenrechtserklärungen der Aufklärungszeit, die im Kontext der religiösen und weltanschaulichen Vielfalt der Vereinten Nationen nicht konsensfähig waren. Mit Blick auf eine interkulturelle Hermeneutik ist der Wechsel im hermeneutischen Vorverständnis des Ausdrucks „*dignitas*“ bemerkenswert, der die national verschiedenen Rezeptionsgeschichten des Wortes bis heute prägt: Galt im feudalistisch geprägten europäischen und nordamerikanischen 18. Jahrhundert „*dignity*“ in seiner sozialpolitischen Verwendung als ideologisch belastet, so diente „*human dignity*“ nach dem Zweiten Weltkrieg im globalen Kontext als weltanschaulich neutraler Konsens- und Integrationsbegriff, um den fundamentalen Achtungsanspruch gegenüber Menschen zum Ausdruck zu bringen. Dass man in diesen weltinnenpolitischen Beratungen im Rahmen der UN um konsensfähige politische Standpunkte rang, die nicht auf bestimmte Menschenbilder oder Menschenwürdebegründungen festgelegt waren, bedeutet nicht, dass die Menschenwürdeidee rational nicht begründbar ist. Die Begründungsenthaltung trägt lediglich der Tatsache kulturell unterschiedlicher Menschen- und Weltbilder Rechnung, indem eine Pluralität von Begründungsansätzen akzeptiert wird. Begründungspluralismus ist aber nicht gleichbedeutend mit Unbegründbarkeit und auch nicht mit Inhaltslosigkeit, wie Markus Stepanians (2003: 98) betont.

Thilo Rensmann unterstreicht, dass sich die junge Bundesrepublik Deutschland mit dem Maßnahmen an der UN-Menschenrechtserklärung bei der Formulierung insbesondere des Artikels 1 GG als „gleichberechtigtes Glied“ in die Verfassung der internationalen Gemeinschaft einzureihen strebte. Die Beachtung dieses Kontextes zeigt, dass mit der bundesrepublikanischen Rezeption der Menschenwürde als Verfassungsprinzip keineswegs ein inkommunikabler deutscher Sonderweg beschritten wurde. Vielmehr war „die Karriere der Menschenwürde als juristische Kategorie [...] von Anfang an untrennbar mit einem internationalen Konstitutionalisierungsprozess verbunden“, der zu einem immer stärkeren Ineinandergreifen nationaler und internati-

onaler Verfassungsstrukturen geführt hat“ (Rensmann 2009: 76, vgl. auch Tiedemann 2007: 9-57). Zwar blieb die „neue Qualität“, die die Menschenwürde im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland erhielt, „zunächst ein Unikat“ (Tiedemann 2007: 45), aber seit den 1970er Jahren nahmen die Verfassungen von immer mehr Staaten auf die Menschenwürde Bezug. Dazu gehören neben Schweden, Belgien, Finnland, Israel, der Schweiz und den US-amerikanischen Bundesstaaten Montana und Louisiana insbesondere solche Nationen, die sich nach der Beseitigung von Diktaturen auf den Weg der Demokratisierung machten, wie etwa Griechenland, Portugal oder Spanien. In den 1990er Jahren kamen dann viele Länder des ehemaligen Ostblocks dazu, aber auch einige afrikanische und südamerikanische Staaten sowie Afghanistan und seit 2008 der Kosovo. Ferner spielt die Menschenwürde eine eminente Rolle in der Grundrechte-Charta der Europäischen Union sowie im Übereinkommen des Europarates zum Schutze der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biotechnologie und Biomedizin (1996). Daher kann man die Wirkungsgeschichte der Menschenwürde im Völker- und Verfassungsrecht der jüngeren Vergangenheit als eine Erfolgsgeschichte ansehen.

Mit der Orientierung an der UN-Menschenrechtserklärung grenzte sich der Parlamentarische Rat von den Gräueltaten des NS-Staates ab und bekannte sich zu dem völkerrechtlichen Menschenwürdebegriff als dem immerwährenden obersten Wert der deutschen Rechtsordnung. Artikel 1 wurde durch die „Ewigkeitsgarantie“ (Art. 79 Abs. 3 GG) jedem verändernden Zugriff des deutschen Staates entzogen. Auch die Begründungsoffenheit der „*human dignity*“ wurde mit der berühmten Formel von Theodor Heuss, Menschenwürde sei „eine nicht interpretierte These“, sinngemäß übernommen (vgl. zum Hintergrund Tiedemann 2007: 68-72). Heuss erläuterte seine Aussage im Parlamentarischen Rat folgendermaßen: „Ich möchte bei der Formung des 1. Absatzes [des Grundgesetzes] von der Menschenwürde ausgehen, die der Eine theologisch, der Andere philosophisch, der Dritte ethisch auffassen kann“.¹ So wurde die Rechtsordnung als eine Wertordnung gekennzeichnet, die aufgrund ihrer Weltanschauungsneutralität für alle Mitglieder einer pluralistischen Gesellschaft zustimmungsfähig sein sollte.

In Bezug auf die Begründungsoffenheit der Menschenwürde um der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit willen handelt es sich aber weder im Falle der deutschen oder jeder anderen Verfassung noch im Falle der Allgemeinen Menschenrechtserklärung der UN um ein unverbindliches Angebot, das von Staaten oder Individuen nach Belieben angenommen oder auch abgelehnt werden könnte. Vielmehr erheben diese völker- und verfassungsrechtlichen Dokumente den Anspruch auf verbindliche Anerkennung durch

Staaten und deren Einwohner. Als Konstitutionsprinzip dient die Menschenwürde als moralischer Maßstab des Rechts, durch den eine Rechtsordnung überhaupt erst eine legitime, d.h. moralisch gerechtfertigte Rechtsmacht erzeugen kann und insofern also nicht nur zustimmungsfähig, sondern sogar zustimmungspflichtig wird. Damit hat der Menschenwürdebegriff schon einen beachtlichen rechtsethischen Gehalt gewonnen. Aber worauf gründet sich dieser Gehalt? Diese Frage verweist zurück in die abendländische Vorgeschichte der ethischen Menschenwürdeidee.

Menschenwürde als ethische Idee

Der völker- oder verfassungsrechtliche Appell, Menschen- bzw. Grundrechte zu respektieren und zu gewähren, kann nur von Adressaten verstanden werden, die sich selbst als moralfähige Freiheitswesen betrachten. Außermoralische Entitäten, wie z.B. Maschinen oder Tiere, verfügen gar nicht über die Möglichkeit, den Sinn moralischer und rechtlicher Terminologie zu verstehen. Mit anderen Worten: Moralisches Bewusstsein ist eine notwendige Voraussetzung, um Moralsprache überhaupt dekodieren zu können. Ferner: Wer von Rechten redet, setzt implizit voraus, dass es Wesen gibt, die sich zur Respektierung dieser Rechte verpflichten können. Es ist diese innere Verbindlichkeitsstruktur oder Verpflichtungsfähigkeit, die auch den historischen Ursprung der Idee der Menschenwürde bei Cicero kennzeichnet und sich erst spät mit dem Gedanken subjektiver Rechte zu verbinden vermag. Bei Cicero ist die *dignitas hominis* ein reiner Pflichtbegriff. Immanuel Kant verbindet den Ciceronischen *dignitas*-Begriff mit dem Autonomiebegriff. So eröffnet er eine systematische Verbindung zwischen Würde und Recht, vermittels derer der Menschenwürdebegriff im 20. Jahrhundert als Fundament und Quell der Menschenrechte gedacht werden kann.

DER TUGENDETHISCHE START DER MENSCHENWÜRDE BEI CICERO

Ciceros Schrift „*Vom pflichtgemäßen Handeln*“ gilt als frühester Beleg für die Idee universaler Menschenwürde im lateinischen Sprachraum. In *De officiis* I 105 f. (Cicero 2008: 58) hält er seinem in der Ferne lebenden Sohn vor Augen, „wie schändlich“ sich ein tierisch vernunftloses Triebleben angesichts der „Überlegenheit und Würde in unserer Natur“ darstellt. Hier ist der Ursprungsort der Verbindung der Menschenwürdeidee mit Erwartungen an einen ihr geziemenden Lebenswandel, die bis zum heutigen Befürchtungen in Bezug auf illiberale Lebensstilvorschriften hervorruft. Für systematisch-ethische Überlegungen ist aber entscheidend, dass Ciceros Pflichtenschrift nicht zur Gattung juridischer Texte gehört, sondern sich im Rahmen tugendethischer

Empfehlungen über seinen Sohn Marcus hinaus in politisch-pädagogischer Absicht an die Nachwuchselite wendet.²

Cicero prägt die abendländische Menschenwürdeidee, indem er den altrömischen elitären politisch-sozialen *dignitas*-Begriff universalisiert. Inspiriert ist er dabei durch die griechisch-naturphilosophische Vorstellung von der Spitzenstellung der menschlichen Gattung in einem hierarchisch gestuften Kosmos. Als *dignitas hominis* konfrontiert sie nun nicht mehr nur einzelne Menschen relativ zu ihrer besonderen Herkunft oder ihrem politischen Verdienst mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Würdeansprüchen, sondern *alle* Menschen (Universalität) als Vertreter der Gattung der Vernunftwesen mit dem gleichartigen Anspruch (Egalität), ihrer Stellung im Kosmos gerecht zu werden. *Dignitas hominis* bringt folglich eine Gleichheit der Verpflichtung gegenüber der eigenen Würde zur Sprache, nicht aber daraus resultierende – schon gar nicht einklagbare – wechselseitige Rechtsansprüche der Menschen gegeneinander. Die alleinige Verknüpfung der Würde mit Pflichten ist typisch für die Vormoderne.

Immerhin aber stiftet die allgemeine menschliche Vernunftnatur eine Gleichheit zwischen den Menschen, die sich nun nicht mehr – wie im Fall des altrömischen sozialen Würdebegriffs – innergesellschaftlich voneinander, sondern nun von den nichtmenschlichen, d.h. nichtvernünftigen Lebewesen absetzen. Dieser Aspekt hat dem universalen Menschenwürdebegriff in jüngster Zeit den Speziesismusvorwurf eingetragen. Seine würdevolle Spitzenposition verpflichtet den Menschen zu einer geziemenden, seiner Würde entsprechenden Lebensführung, die sich in einer Distanzierung vom animalisch lustvollen Leben auszudrücken hat. Die Würde des Menschen ist ein Anspruch, den diejenigen, die aufgrund eines der sinnlichen Lust verfallenen Lebens „nicht der Sache nach, sondern nur dem Namen nach Menschen“ (Cicero 2008: 58) heißen, auch verfehlen können. Ciceros Menschenwürde ist somit ein tugendethischer Leistungsbegriff, der sich primär gegen die Gefahren der Selbstentwürdigung richtet.

In politisch-rechtlicher Hinsicht ergibt sich folgendes Bild: Zwar soll der Mensch nicht als Sklave seiner Triebe leben. Die gesellschaftliche Position – Herr oder Sklave –, in die ein Individuum hineingeboren wurde, wurde aber weder von Cicero noch von anderen Stoikern in Frage gestellt. Weder im Namen der universalen *dignitas hominis* noch im Namen des *ius humanum* wurde die Legitimität der Sklaverei bestritten (Cancik 2005; Pöschl/Kondylis 1992). In diesem Sinne – wenngleich ohne von dem Würdebegriff Gebrauch zu machen – fordert auch Seneca in seinem berühmten 47. Brief lediglich eine „Schonende Behandlung der Sklaven“, die einem „klugen“ und „gebildeten“ Sklavenhalter geziemt: „Seinen Charakter gibt sich jeder selbst, über seine Dienstleistungen entscheidet der Zufall“ (Seneca 2004, Bd. 3: 160).

Somit ist festzuhalten, dass die *dignitas hominis* in der Antike trotz des Implikats naturgegebener Gleichheit keine subjektivrechtlichen Konsequenzen zeitigte, sondern nur tugendethische Pflichten gegen sich selbst, seiner Würde als menschliches Vernunftwesen gerecht zu werden. Die universale Ciceronische *dignitas hominis* wird erst in Immanuel Kants Moralphilosophie darüber hinaus zu einem Begriff, der moralische und rechtliche Ansprüche gegen Dritte begründet – zu einem Zeitpunkt also, als die universalen Menschenrechte schon ohne Rekurs auf die Idee der Menschenwürde ausgerufen worden waren.

KANTS SOLLENS- UND RECHTSETHISCHE ERWEITERUNGEN DER TUGENDETHISCHEN MENSCHENWÜRDE

Immanuel Kant lieferte der Menschenrechtsbewegung im 18. Jahrhundert die Würde des Menschen als transzendentalphilosophische Begründung gewissermaßen nach und bahnte ihr vor allem im deutschsprachigen Bereich zugleich einen Weg in die Moral- und Rechtsphilosophie. Kant knüpft sowohl an das tugendethische Pflichtkonzept der Stoa als auch an Ciceros *dignitas hominis* an, verändert beide aber grundlegend durch seine Theorien der Autonomie und Achtung. Dadurch überführt er die Begriffe aus der antiken Tugend- und Strebensethik in die neuzeitliche Sollens- und Rechtsethik (vgl. Horn/Mieth/Scarano 2007: 175-177). Zwar verwendet Kant den Begriff der Würde des Menschen in seiner Rechtslehre nicht explizit; da aber die „Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit“ (Kant 1968, Bd. IV: 440) fungiert, und „Autonomie [...] der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (Kant 1968, Bd. IV: 436) ist, die auch wechselseitige Tugend- und Rechtspflichten der Achtung begründet, muss indirekt die Würde des Menschen als Fundament des Anspruchs auf Handlungsfreiheit auch in der Rechtslehre geachtet werden. Das „moralisch-praktische Gesetz“ (Kant 1968, Bd. VI: 227) begründet die beiden Teile der Metaphysik der Sitten, Rechtslehre und Tugendlehre, als „zwei grundlegende Perspektiven oder Standpunkte, nämlich die Perspektive der durch das Moralprinzip verpflichteten und die Perspektive der durch das Moralprinzip (wechselseitig) berechtigten Personen“ (Steigleder 2002: 242). Im Folgenden werden einige der Kontinuitäten und Veränderungen im Begriff der Menschenwürde im ideengeschichtlichen Vergleich zwischen Cicero und Kant betrachtet, und zwar in erster Linie an Hand von § 11 der „Tugendlehre“ von Kants „Metaphysik der Sitten“, ergänzt durch Aspekte aus der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ sowie aus der Rechtslehre.

In § 11 der „Tugendlehre“ widerspricht Kant radikal der Ciceronischen Konzeption naturphilosophisch begründeter universaler Menschenwürde: „Der Mensch im System

der Natur [...] ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren [...] einen gemeinen Werth (*pretium vulgare*)“ (Kant 1968, Bd. VI: 434). Wenn sich die Würde des Menschen aber nicht aus seiner Stellung im Kosmos ergibt, dann kann sie durch theoretische Vernunft weder ermittelt noch begründet werden. Die Würde des Menschen liegt aber auch nicht in seinen technisch-praktischen Verstandesleistungen. Damit verleiht er sich bestenfalls einen bestimmten äußeren Warenwert, einen Preis unter Preisen, der quantitativ von dem allgemeinen Tauschwert des Geldes noch übertroffen wird (Kant 1968, Bd. VI: 434). Mit dieser spitzen Feststellung ist zugleich auch eine *homo faber*-Definition der Menschenwürde als einer unbegrenzten und beliebigen Zwecksetzungskompetenz verworfen. Die Würde des Menschen ist also weder als theoretischer Gegenstand definierbar noch empirisch – z.B. in Form von Kompetenztests – nachweisbar. Worin aber besteht sie für Kant dann?

Darauf gibt der folgende Absatz Auskunft: „Allein der Mensch als *Person* betrachtet, d.i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (*homo noumenon*) ist er ... als Zweck an sich selbst zu schätzen, d.i. er besitzt eine *Würde* (einen absoluten innern Werth)“ (Kant 1968, Bd. VI: 434). Würde ist also ein Begriff der moralisch-praktischen Vernunft. Vernunft wird praktische Vernunft genannt, wenn sie sich auf den Willen als das vernünftige Zwecke setzende Vermögen bezieht. Würde bezeichnet unter Ausschluss der technisch-praktischen Zweckerationalität nur diejenige, die sich auf gut/böse-Qualifizierungen der Zwecke bezieht. Würde qualifiziert den Menschen somit als ein mit Willen begabtes Vernunftwesen, das unter der moralischen Gut/böse-Differenz steht. Einzig diese Qualifizierung verleiht dem Menschen nicht einen „äußeren Werth seiner Brauchbarkeit“, sondern „einen absoluten innern Werth“ (Kant 1968, Bd. VI: 435 f.). So wird aus Ciceros *dignitas hominis* die „*dignitas interna*“, die Kant zudem als „unverlierbare Würde“ (Kant 1968, Bd. VI: 436) anspricht. Als unverlierbare kann sie nicht davon abhängen, *ob* ein Mensch im Sinne seiner moralischen Würde handelt, sondern nur davon, *dass* er ein Wesen ist, das um gut und böse weiß, das also über moralisch-praktisches Wissen verfügt. Menschen bleiben unabhängig von ihren Taten mit dem Anspruch ihrer moralischen Würde behaftet, ihre Gesinnung zu ändern und in Zukunft gut zu handeln. Es gibt also nach Kant keine Menschen, die „nicht der Sache nach, sondern nur dem Namen nach Menschen“ (Cicero 2008: 58) sind.

Würde ist keine raum-zeitlich gegebene extensionale Eigenschaft, die empirisch erfahrbar und vermessbar wäre. Als ein praktisches „Phänomen“ ist sie vielmehr einem willensbegabten Vernunftwesen, das sich unter dem Anspruch, moralisch gut handeln zu sollen, weiß, unmittelbar – nicht sinnlich vermittelt – bewusst. Daraus folgt

aber, dass Kants Unterscheidung zwischen theoretischer und moralisch-praktischer Vernunft einen Standpunktwechsel von der Beobachterperspektive (dritte Person) in die Handlungsperspektive (erste Person) impliziert, denn nur aus der Perspektive der ersten Person begreift sich ein Mensch als ein Wesen unter dem Sollensanspruch des moralisch Guten, d.h. als eine Person, „die Pflichten auf sich hat, die ihm seine eigene Vernunft auferlegt“ (Kant 1968, Bd. VI: 435). Der Mensch nimmt sich als verpflichtungsfähig wahr, d.h. mit einer praktischen Freiheit begabt, die ihm ermöglicht, sich aus vernünftigen Gründen entscheiden zu können, statt seinen je zufälligen Stimmungen folgen zu müssen. In diesem Fall bestimmt er seinen Willen autonom. *Autonomie* als *Selbstgesetzgebung* der praktischen Vernunft bezeichnet die Bestimmung des Willens durch die eigene Vernunft und ist der *Heteronomie* als der Bestimmung des Willens durch etwas *anderes* als der eigenen Vernunft entgegengesetzt. Autonomie ist die Bedingung der Möglichkeit moralisch-praktischer Zwecksetzung und daher „Grund der Würde“ (Kant 1968, Bd. IV: 436).

Das Bewusstsein seiner Würde konstituiert den Menschen als „absoluten innern Werth“, „wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, ...“ (ebd.). Achtung wird von Kant in Abwehr der Lehre von einem natürlichen moralischen Gefühl als ein „durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl“ (Kant 1968, Bd. IV: 401) bezeichnet. In diesem Streit Kants mit den *moral-sense*-Philosophen um die Herkunft – oder besser – den Grund des moralischen Gefühls wird deutlich, dass durch die Beteiligung aller menschlichen Gemütskräfte – Vernunft, Wille und Gefühl – das Einnehmen des moralischen Standpunkts ein praktischer Vollzug ist. Während Achtung vor dem moralischen Gesetz gehorsame Unterwerfung fordert, erzeugt Achtung vor Menschen als moralische Subjekte eine respektvolle Distanz, die ihnen den Freiheitsspielraum für moralisches Handeln sichert. Achtung wird auch charakterisiert als eine „Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines Anderen Person“ (Kant 1968, Bd. VI: 449). Hier macht Kant den ersten Schritt von der transzendentalen Selbstanalyse der moralischen Person zur interpersonalen Beziehung als einer Achtungsgemeinschaft zwischen moralischen Subjekten. Er betont noch einmal, dass es die „Menschheit in seiner Person“ ist, die „das Object der Achtung“ (Kant 1968, Bd. VI: 435) darstellt. Auch hier kann „Menschheit“ nicht kosmologisch als bloße Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies verstanden werden, sondern als moralische Idee der idealen moralischen Vernunftgemeinschaft aller Menschen, in der sich jeder Mensch als moralisch-praktisches Subjekt „mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen“ (Kant 1968, Bd. VI: 435) kann.

Wie bei Cicero so resultiert auch bei Kant die moralische Gleichheit der Menschen aus dem gleichartigen Anspruch des Sittengesetzes. Bei beiden fungiert die Menschenwürde als moralischer Leistungsbegriff. Kant sichert aber Universalität und Egalität der Menschenwürde, indem er zum einen die Unverlierbarkeit des Würdeanspruchs herausstellt und den moralischen Vergleich „mit anderen Menschen“ ausdrücklich als „Hochmuth“ (Kant 1968, Bd. VI: 435) verwirft. „Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz [...] muß unvermeidlich wahre Demuth folgen: aber daraus, dass wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind ... zugleich *Erhebung* und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths (*valor*), nach welchem er für keinen Preis (*pretium*) feil ist und eine unverlierbare Würde (*dignitas interna*) besitzt, die ihm Achtung (*reverentia*) gegen sich selbst einflößt“ (Kant 1968, Bd. VI: 436). Nicht aus dem *interpersonalen* Vergleich, sondern allein aus dem *intrapersonalen* Vergleich mit dem Anspruch des Sittengesetzes erfährt der Mensch als moralisches Subjekt seine Würde als unverlierbaren Anspruch und unendliche moralische Aufgabe.

Das Maßnehmen am äußerlich nicht messbaren Anspruch des Guten, die „Selbstschätzung“, ist nach Kant Pflicht des Menschen, und zwar gegen sich selbst, insofern er „ein moralisches Wesen“ (Kant 1968, Bd. VI: 428) ist. Gesinnungsprüfung ist daher jedermanns eigene Angelegenheit, ist also Tugendpflicht gegen sich selbst. Die moralische Gesinnung anderer Menschen zu prüfen, würde nicht nur von Hochmut zeugen und die Achtungspflicht gegenüber anderen verletzen, sondern wäre auch aus erkenntnistheoretischen Gründen – sogar gegenüber sich selbst – aussichtslos. Wenn aber die Aufklärung der wahrhaftigen Motivation nicht einmal mit Bezug auf die eigenen Absichten und Handlungen mit Sicherheit festgestellt werden kann, dann gilt dies umso mehr für die Beurteilung der Motivation fremder Handlungen. So lässt sich schwer sagen, ob ein Kaufmann seine Kunden aus Gründen innerer Wahrhaftigkeit oder um der eigenen langfristig klugen Vorteilsnahme willen ehrlich bedient – in Kantischer Diktion: ob er „aus Achtung für das Gesetz“ nach dem Prinzip der Moralität oder nur „gemäß dem Gesetz“ nach dem Prinzip der Legalität handelt.

Das Ernstnehmen seiner selbst als moralisches Subjekt – die Selbstschätzung – macht dem Kaufmann die moralische Gleichheit zwischen sich und seinen Kunden bewusst, durch die er sich zur Achtung der Würde seiner Kunden genötigt fühlt. Die Tugendpflicht der Selbstschätzung aufgrund einer autonomen Willensbestimmung ist nach Kant die notwendige Bedingung für die Erfüllung der Achtungspflicht gegen seine Kunden, die sich darin äußert, sie aus Liebe zum Guten ehrlich und wahrhaftig zu bedienen. Achtungspflicht gegenüber anderen Personen wird heute gerne als deren

„moralisches Recht“ („*moral right*“) bezeichnet, „moralisch“ deshalb, insofern es nicht juridisch positiviert, also kein „juridisches Recht“ („*legal right*“) ist. Die Sprache der Rechte thematisiert die Träger von Rechten, nicht aber die Adressaten von Rechtsansprüchen in Hinsicht auf eine ethische Theorie der notwendigen Bedingungen von Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit im Subjekt. Ohne eine Theorie moralischer Subjektivität aber läuft jeder noch so begründete Rechtsanspruch ins Leere.

Die ethische Entscheidung des Kaufmanns, seine Kunden um der Ehrlichkeit willen oder aus kluger Berechnung reell zu bedienen, kann niemand für ihn treffen, denn es ist *sein* Wille, den er *selbst* bestimmt: entweder zur rein vernünftigen sittlichen Autonomie oder zur sinnlich affizierten, klug-zweckrationalen Heteronomie. Da aber die Kunden aufgrund ihrer eigenen moralischen Subjektivität einen Anspruch auf Achtung derselben haben, ist der Gesetzgeber moralisch befugt, den Kaufmann durch Gesetze und Sanktionen zu äußerlich korrektem Handel zu zwingen, ob dieser es nun einsieht oder nicht. Dem Kaufmann darf daher vom Gesetzgeber die Rechtspflicht, korrekten Handel betreiben zu müssen, abgefordert werden. Den Kaufmann nötigenfalls auch rechtlich zwingen zu dürfen, gründet nach Kant in dem gleichartigen Anspruch eines jeden moralischen Subjekts auf Achtung seiner Würde der inneren Freiheit zur autonomen Willensbestimmung, die einer äußeren Handlungsfreiheit bedarf. Der Rechtsanspruch auf strafbewehrten Schutz der äußeren Freiheit kommt „unabhängig von allem rechtlichen Act, jedermann von Natur“ (Kant 1968, Bd. VI: 237) zu, wird also nicht erst durch einen positiven Rechtsakt generiert, sondern dringt vielmehr als vorpositives natürliches Vernunftrecht auf seine positiv-rechtliche Anerkennung in einer legitimen Rechtsordnung. Hier generiert der sittliche Anspruch der Würde des Menschen das „angeborene Recht“ auf „Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür)“, sofern es „mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann“. Das Recht auf äußere Freiheit „ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“ (Kant 1968, Bd. VI: 237). Die rechtsethische Formulierung des Kategorischen Imperativs lautet daher: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“ (Kant 1968, Bd. VI: 231) und ist lediglich eine Spezifizierung der „ethische(n) Gesetzgebung“ (Kant 1968, Bd. VI: 219) – eine Vorschrift nur für äußere, nicht aber für innere Handlungen, d.h. Maximen.

Fazit: Menschenwürde und Menschenrechte – ein ideeller Spannungsbogen zwischen Ethik und Recht

Mit der Freiheit zur Selbstverpflichtung ist der ethische Kern der Idee der Menschenwürde umrissen, der im abendländischen Denken als *dignitas hominis* erstmals bei Cicero begegnet. Cicero kommt das Verdienst zu, durch die Übertragung der altrömischen sozialen und politischen *dignitas* auf die griechische Idee der Stellung des Menschen im Kosmos die *dignitas* als tugendethischen Anspruch an alle Menschen als Vernunftwesen *universalisiert* und *egalisiert* zu haben.

Immanuel Kant übernimmt von Ciceros Menschenwürdekonzept die tugendethisch verankerte Selbstverpflichtung sowie dessen universale Reichweite und Gleichheit der Beanspruchung. Allerdings reformuliert er Ciceros kosmologische *dignitas hominis* als ethische *dignitas interna*. Mit der Verinnerlichung der Menschenwürde entzieht Kant den inneren Anspruch der Würde der Überprüfung und Normierung von außen. Insofern kein Mensch dem ethischen Anspruch seiner Würde zu entkommen vermag, qualifiziert Kant die Würde als *unverlierbar*. Insofern der Anspruch der Würde den inneren Akt der Bestimmung der eigenen Willensmaxime, sich selbst auf das Tun des Guten allein um des Guten willen verpflichten zu können („Autonomie“ als allein vernünftige Selbstgesetzgebung), ist das menschliche Subjekt *unvertretbar* bzw. *unverrechenbar*. Insofern die Fähigkeit innerer Selbstbindung an das aus Gründen für gut Gehaltene der äußeren Beurteilung entzogen ist, kann einem Menschen die Würde *nicht abgesprochen* werden. Vielmehr folgt für Kant aus der Entdeckung des unvertretbaren inneren Zustimmungsaktes zum moralisch Guten unmittelbar der moralische (tugendethische) Anspruch auf wechselseitige Respektierung („Achtung“) dieser moralischen Subjekthaftigkeit, die zugleich wechselseitige Rechtspflicht ist. Das bedeutet, dass die Würde des Menschen als Anspruch an sich selbst zur autonomen Willensbestimmung eine subjektive Rechte begründende Drittwirkung entfaltet, dass also, obwohl Kant vom Würdebegriff in seiner Rechtslehre keinen Gebrauch macht, dieser das „angeborene“, „natürliche“ Recht auf äußere Freiheit generiert. Dieses „angeborene“ Recht auf äußere Freiheit ist gewissermaßen die subjektivrechtliche Erscheinungsseite der ethischen Menschenwürde. Dieses „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“ (Kant 1968, Bd. VI: 237) wird schon von Kant selbst in erste Grundrechte der freien Persönlichkeitsgestaltung und Handlungsfreiheit weiter entfaltet. Kant spricht hier von „Befugnissen“, die schon „im Princip der angeborenen Freiheit“ (ebd.: 238) liegen und daher gleichermaßen durch die ethische Autonomie des Individuums gerechtfertigt sind.

Die objektivrechtliche Seite der Menschenwürde ist, dass auch der Gesetzgeber selbst zu der Achtung der äußeren Freiheit des Individuums verpflichtet ist, deren zwangsbewehrte Einschränkung nur dann zu rechtfertigen ist, wenn durch bestimmte Handlungen die Freiheit anderer unzumutbar eingeschränkt wird. „Es geht also um die Statthaftigkeit bzw. Zulässigkeit, die Einhaltung von Handlungsnormen äußerlich zu erzwingen. Entsprechend kann es Handlungen geben, die sich zwar faktisch erzwingen lassen, die zu erzwingen aber unzulässig wäre und die in diesem Sinne nicht ‚erzwingbar‘ sind“ (Steigleder 2002: 137). Unter solche nicht legitime Handlungen des Gesetzgebers fielen z.B. auch das Vorschreiben eines individuellen Lebensstils, solange die rechtlich substantielle Beeinträchtigung der äußeren Willkürfreiheit Anderer nicht erwiesen ist.

Als ethischer Anspruch an das individuelle moralische Subjekt begründet und generiert die Würde des Menschen den subjektiven Rechtsanspruch auf Achtung seiner äußeren Freiheit und daraus entwickelbarer Grundrechte. Als rein vernünftiges Produkt des erfüllten Würdeanspruchs begründet und rechtfertigt der Kategorische Imperativ als ein ethisches Moralprinzip auch das Recht als äußere Freiheitsordnung. Ein ethischer Kerngehalt von Menschenwürde ist also für das Recht plausibel zu machen, ohne der Gefahr einer moralischen Leistungswürde oder einer Festlegung auf bestimmte Menschenbilder oder Lebensstile zu erliegen. Insofern sind Ethik und Recht als die zwei Teile der Moralphilosophie unterschieden und verbunden zugleich (vgl. Steigleder 2002: 133). Zugleich erinnert die tugendethische Verwurzelung der Menschenwürdeidee an die Notwendigkeit einer Theorie moralischer Subjektivität als Theorie von Zurechnung und Verantwortlichkeit, ohne die alle noch so begründeten Rechtsansprüche ins Leere liefen. In diesem dreifachen Sinn kann die Würde des Menschen als Inbegriff und ethischer Grund von Menschen- und Grundrechten (Bielefeldt 2008) verstanden werden.

Anmerkungen

- 1 4. Sitzung vom 23. September 1948, Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart, Bd. 1, 1950/51, 49.
- 2 Vgl. zum Hintergrund Lefèvre 2001 sowie die Einführung von Rainer Nickel zu Cicero 2008: 223 f.

Literatur

- Bielefeldt, Heiner 2008: Menschenwürde. Der Grund der Grundrechte, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.
- Birnbacher, Dieter 2001: Menschenwürde – abwägbar oder unabwägbar?, in: Kettner, Matthias (Hrsg.): Menschenwürde und Bioethik, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 249-271.
- Böckenförde, Ernst Wolfgang 2004: Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Jg. 49, Nr. 10, 1216-1227.
- Cancik, Hubert 2005: Die frühesten antiken Texte zu den Begriffen „Menschenrecht“, „Religionsfreiheit“, „Toleranz“, in: Girardet, Klaus M./Nortmann, Ulrich. (Hrsg.): Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen, Stuttgart: Steiner, 94-104.
- Cicero, Marcus Tullius 2008: Vom pflichtgemäßen Handeln. Ausgewählte Werke, Bd. 1, Düsseldorf: Patmos, 9-211.
- Herdegen, Matthias 2003: Artikel 1 Absatz 1, in: Maunz, Theodor/Dürig, Günter et al. (Hrsg.): Grundgesetz Kommentar, Bd. 1, 42. Lfg., München: C.H. Beck, 1-58.
- Hilgendorf, Eric 1999: Die mißbrauchte Menschenwürde. Probleme des Menschenwürdetopos am Beispiel der bioethischen Diskussion, in: Jahrbuch für Recht und Ethik, Bd. 7, 137-158.
- Horn, Christoph/Mieth, Corinna/Scarano, Nico 2007: Kommentar, in: Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Studienbibliothek, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel 1968: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe Bd. IV, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 385-464.
- Kant, Immanuel 1968: Die Metaphysik der Sitten (MS), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe Bd. VI, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 203-493.
- Lefèvre, Eckard 2001: Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch, Stuttgart: Franz Steiner.
- Müller, Jörn 2008: Ein Phantombild der Menschenwürde: Begründungstheoretische Überlegungen zum Zusammenhang von Menschenrechten und Menschenwürde, in: Bruder Müller, Gerd/Seelmann, Kurt (Hrsg.): Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte. Würzburg: Königshausen & Neumann, 117-147.
- Pöschl, Victor/Kondylis, Panajotis 1992: Würde, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 7, Stuttgart: Klett-Cotta, 637-677.
- Rensmann, Thilo 2009: Die Menschenwürde als universaler Rechtsbegriff, in: Thies, Christian (Hrsg.): Der Wert der Menschenwürde, Paderborn: Schöningh.
- Seneca, Lucius Annaeus 2004: Philosophische Schriften, Wiesbaden: marixverlag, 156-162.
- Stepanians, Markus 2003: Gleiche Würde, gleiche Rechte, in: Stoecker, Ralf (Hrsg.): Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff, Wien: öbv & hpt, 81-101.
- Steigleder, Klaus 2002: Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft, Stuttgart: Metzler.
- Tiedemann, Paul 2007: Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung, Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag.