Paul Tiedemann

Was ist Menschenwürde?

Eine Einführung

2. Auflage

WBG
Wissen *verbindet*

Paul Tiedemann

Was ist Menschenwürde?

Eine Einführung

2. Auflage

WBG
Wissen *verbindet*

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

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

2., aktualisierte Auflage
© 2014 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Satz: schreiberVIS, Bickenbach
Einbandgestaltung: Peter Lohse, Heppenheim
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

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

ISBN 978-3-534-25922-9

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-73685-0
eBook (epub): 978-3-534-73686-7

Inhalt

Vorwort 9
Zur 2.Auflage 10
Einleitung 11

Kapitel I
Wie die Menschenwürde ins Recht kam 13
1. Vereinte Nationen 13
Die Charta der Vereinten Nationen 13
Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 17
Die Internationalen Pakte von 1966 22
2. Regionale internationale Organisationen 24
3. Staatliches Verfassungsrecht 26
Deutsche Landesverfassungen nach 1945 26
Das Grundgesetz 27
Der Siegeszug der Menschenwürde 30
4. Menschenwürde als ungeschriebenes Verfassungsrecht 31
5. Ablehnung des Menschenwürdekonzepts 31

Kapitel II
Die juristische Rezeption der Menschenwürde 33
1. Der jüngere Diskussionsfaden 33
Die liberalistische Deutung 34
Die anerkennungstheoretische Deutung 35
Die systemtheoretische Deutung 36
Die Deutung „vom Verletzungsvorgang her“ 37
2. Der ältere Diskussionsfaden 38
Die heteronomische Deutung 39
Die autonomische Deutung 42
3. Die nicht-personale Deutung 45
4. Die überindividuelle Deutung 48
5. Menschenwürde als Leerformel 49

Kapitel III
Philosophische Begriffsgeschichte 51
1. Heteronomische Konzepte 51
Die Stoa 51
Die christliche Theologie 54
Rationalistische Naturrechtslehre 56
Weitere Entwicklungen 58
2. Autonomische Konzepte 58
Augustinus 58
Pico della Mirandola 60
Immanuel Kant 61
Avishai Margalit 65
3. Die Mehrdeutigkeit der Menschenwürde 66

Kapitel IV
Analyse des Wortes „Menschenwürde“ 68
1. Menschenwürde als metasprachlicher Name 68
2. Was ist „Würde“? 69
Etymologie 69
Heutiger Sprachgebrauch 70
Würde als Wertigkeit 71
3. Bewertung und Wertmaßstab 71
4. Subjektive und objektive Werttheorie 73
5. Menschenwürdeklauseln als konstative Prädikationen 77
6. Relative und absolute Werte 78
7. Die Möglichkeit absoluter Werte 82

Kapitel V
Der absolute Wertmaßstab: Die Willensfreiheit 84
1. Die These: Der freie Wille als absoluter Wert 84
2. Erster Argumentationsschritt: Die Ichwürde 86
Verhalten und Handlung 87
Wunsch und Wille 87
Der innere Dialog 89
Authentizität und Identität 91
Die Freiheit des Willens 92
3. Zweiter Argumentationsschritt: Menschenwürde 96
Individuelle und kollektive Werte 96
Willensfreiheit als kollektiver Wert 98
4. Ergebnis: Die Identitätstheorie der Menschenwürde 101

Kapitel VI
Einwände und ihre Entkräftung ... 103
1. Erster Einwand: „Fernsten"-Würde ... 103
2. Zweiter Einwand: Determinismus ... 105
3. Dritter Einwand: Das Böse ... 108
4. Vierter Einwand: Nichtpersonale Menschen ... 111

Kapitel VII
Konkretisierungen ... 119
1. Achtungsbereiche der Menschenwürde ... 119
2. Leibseelische Integrität ... 119
Folter ... 119
Genitalverstümmelung ... 123
Zwangsernährung ... 124
Leibseelisches Existenzminimum ... 124
Gefährliche Situationen ... 125
3. Geistige Integrität ... 126
Vertrauen und Vertrauensbruch ... 127
Kommunikationsfreiheit ... 128
Gewissensfreiheit ... 134
Geistiges Existenzminimum ... 136
Religionsfreiheit ... 136
4. Integration der Privatsphäre ... 138
5. Existenz ... 141
Exkurs: Demütigung ... 143

Kapitel VIII
Wertkonflikte ... 149
1. Typologie der Wertkonflikte ... 149
2. „Würde gegen Würde"-Konflikte ... 150
Präferenzregel zulasten des Schuldigen ... 151
Lösungsstrategie des Nichthandelns ... 151
Preisgabe des Konzepts ... 153
3. Hilfsregeln ... 155
Hilfsregel der Risikosphäre ... 155
Hilfsregel der Quantität ... 158
4. Das Leid der Welt ... 160

Kapitel IX
Menschenrechte als moralische Rechte 163
1. Die Differenz von Wert und Norm 163
2. Menschenwürde und Menschenpflichten 164
3. Menschenpflichten und Menschenrechte 171

Kapitel X
Rechtstheorie der Menschenwürde 178
1. Menschenwürde und Recht 178
2. Menschenwürde als Konstitutionsprinzip 181
3. Menschenwürde als Staatszielbestimmung 183
4. Menschenwürde als Grundwert 185
5. Menschenwürde als Fundierungsprinzip der Grundrechte 187
6. Rechtssubjektivität 189
7. Menschenwürde im Völkerrecht 191

Rechtsquellen 194

Literatur 195

Rechtsprechungsnachweise 201

Personenregister 203

Sachregister 204

Vorwort

Mit diesem Buch lege ich in stark komprimierter Form die Ergebnisse meiner langjährigen Forschungen über die Menschenwürde erstmals einem breiteren Publikum vor.

Im Laufe meiner Studien bin ich von zahlreichen Menschen im In- und Ausland begleitet worden, die mir ihr Wissen zur Verfügung gestellt oder Materialien zugänglich gemacht haben, auf die ich ohne sie nicht gestoßen wäre. Da auch das Vorwort zu einem kurzen Buch kurz sein sollte, verzichte ich an dieser Stelle darauf, sie alle namentlich aufzuführen. Ich bin mir aber ihres großen Beitrages zum Gelingen des Projektes sehr bewusst und von aufrichtiger Dankbarkeit erfüllt. Vielleicht kann ich ihnen mit diesem Buch etwas von dem zurückgeben, was sie mir geschenkt haben. Zwei Namen dürfen aber nicht unerwähnt bleiben. Besonderen Dank schulde ich dem Cheflektor der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Dr. Dirk Palm, der mich überhaupt auf die Idee gebracht und dazu ermutigt hat, diese Kurzfassung meiner Überlegungen zu erstellen. Die zweite Person, die sich gerade um dieses Büchlein verdient gemacht hat, ist mein Freund Joachim Eger. Er nahm die Mühe auf sich, das Manuskript gründlich und kritisch gegenzulesen. Mit seiner Hilfe hoffe ich die Mindestanforderungen an Verständlichkeit und Leserfreundlichkeit erfüllt zu haben.

Einem Wunsch des Verlages entsprechend musste auf Fußnoten verzichtet werden. Referenzen auf Literatur und Gerichtsentscheidungen finden sich jeweils im Fließtext, die genauen Angaben im Literatur- und Rechtsprechungsverzeichnis. Fundstellen für die zitierten Rechtsquellen finden sich im Internet. Die entsprechenden Adressen sind ebenfalls im Literaturverzeichnis angegeben.

Ich widme das Buch meiner Frau Gertraude, die am meisten unter der zeitlichen und geistigen Inanspruchnahme zu leiden hatte, in die ich durch die Befassung mit meinem Thema über viele Jahre geraten bin. Sie hat mich gleichwohl stets unterstützt und nicht nur durch zahlreiche Gespräche zum Gelingen beigetragen, sondern auch durch ihre Liebe, die mir die notwendige Freiheit geschenkt hat.

Frankfurt am Main, im April 2006 Paul Tiedemann

Zur 2. Auflage

Dank der erfreulichen Aufmerksamkeit, die dieses Buch beim Publikum gefunden hat, wird acht Jahre nach Erscheinen dieser Einführung eine zweite Auflage erforderlich. Ich habe diese Gelegenheit genutzt, um neben kleineren Korrekturen und der Beseitigung von Druckfehlern vor allem an drei Stellen einige Präzisierungen vorzunehmen. So habe ich das Konzept der Authentizität, das für die Rekonstruktion des Begriffs der Menschenwürde grundlegend ist, etwas genauer erläutert und insbesondere deutlicher vom Begriff der Autonomie abgegrenzt. Eine zweite Präzisierung gilt dem Begriff des absoluten Wertes. Hier habe ich insbesondere die Kritik von Theda Rehbock (2008) und Klaus Konhardt (2007) aufgenommen. Schließlich erscheint es mir erforderlich zu sein, auf die im Anschluss an Avishai Margalit (1999) insbesondere in der Philosophie vertretene Auffassung einzugehen, die das Konzept der Menschenwürde eng an den Begriff der Demütigung knüpft. Dem dient ein neu eingefügter Exkurs, in dem ich zeigen will, dass Demütigung für die Rekonstruktion des Begriffs der Menschenwürde als Rechtsbegriff nicht geeignet ist und ihr deshalb in diesem juridischen Zusammenhang keine entscheidende konstitutive Bedeutung zukommen sollte.

Im Übrigen blieb der Text der 1.Auflage unverändert. Tiefgreifende Änderungen hätten sich zwar bei der Abhandlung der Religionsfreiheit angeboten. Die Frage, ob es sich dabei um ein Menschenrecht handelt, das aus der Menschenwürde abgeleitet werden kann, vermochte ich zum Zeitpunkt des Erscheinens der ersten Auflage noch nicht zu beantworten. Der Abschnitt stellt deshalb mehr Fragen als er Antworten gibt. Inzwischen sehe ich mich zwar in der Lage, diese Frage einer wohl begründeten Antwort zuzuführen. Indessen hätte die Entwicklung einer Antwort wesentlich mehr Platz in Anspruch genommen und damit den Rahmen des Buches gesprengt, beziehungsweise die Proportionen in einer untunlichen Weise verändert. Ich muss den Leser, der gerade an diesem Thema interessiert ist, deshalb auf eine eigenständige Untersuchung zur Religionsfreiheit verweisen, die zwischenzeitlich erschienen ist (Tiedemann 2012).

Frankfurt am Main, im März 2014 Paul Tiedemann

Einleitung

Der vielleicht angesehenste Kommentar zum deutschen Grundgesetz (Maunz/Dürig/Herzog/Scholz) erscheint seit 1958 als Loseblattsammlung. Obwohl dieses Konzept eine sehr zeitnahe Aktualisierung erlaubt, blieb die Kommentierung des Artikels 1 GG, welcher die Menschenwürde behandelt, fast ein halbes Jahrhundert lang unverändert. Erst im Jahre 2003 erschien eine grundlegende Neukommentierung, die schon 18 Monate später wieder überarbeitet und aktualisiert worden ist. Während über 50 Jahre das Thema „Menschenwürde" allenfalls einen kleinen Kreis von Spezialisten interessierte, stießen diese beiden Neukommentierungen auf ein bemerkenswertes Medienecho. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung machte sogar in einem Kasten auf der ersten Seite darauf aufmerksam und ließ die Kommentierung in umfangreichen Artikeln von Fachleuten eingehend kritisch würdigen. Das ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass die Menschenwürde in der öffentlichen Wahrnehmung tatsächlich heute eine andere Rolle spielt als dies früher der Fall war. In den ersten vier Jahrzehnten der Bundesrepublik verstand man das Bekenntnis des Grundgesetzes zur Menschenwürde als eine Absage an die Strukturen des nationalsozialistischen Herrschaftssystems. Die geistige Situation der Zeit war von Leuten geprägt, die das Terrorregime der Nazis selbst erlebt und darunter gelitten hatten. Sie wussten nur allzu gut, wogegen und wofür die Idee der Menschenwürde stand. Auf eine sprachanalytisch und juristisch präzise Inhaltsbestimmung waren sie nicht angewiesen.

Seit den späten 80er Jahren hat sich diese Situation geändert. Zunächst waren es die atemberaubenden Entwicklungen auf dem Gebiet der Bio- und Gentechnologie, die eine kritische Diskussion herausforderten, für die der Begriff der Menschenwürde zentrale Bedeutung hatte und weiterhin hat. In jüngerer Zeit sind insbesondere angesichts des politischen Terrors andere Fragen aufgetaucht, für die die Generation der Davongekommenen des Zweiten Weltkriegs kaum Verständnis gehabt hätte, nämlich ob und unter welchen Umständen es erlaubt oder gar geboten ist, Menschen zu foltern oder Unschuldige zu opfern, wenn anders ein terroristischer Anschlag nicht vereitelt werden kann. Auch in diesem Zusammenhang spielt das Argument der Menschenwürde eine prominente Rolle. Obwohl es heute kaum jemanden gibt, der die Idee der Menschenwürde ablehnt oder für unsinnig hält, hat die Berufung auf sie bisher zu keiner Lösung der genannten Probleme geführt, die allgemein akzeptiert wird. Unversöhnlich stehen sich vielmehr konträre Ansichten gegenüber und nicht selten berufen sich beide Seiten

auf die Idee der Menschenwürde. Offenbar versteht dabei jeder etwas anderes unter diesem Begriff. Will man nicht weiterhin aneinander vorbeireden, stellt sich deshalb zwingend die Frage, was Menschenwürde eigentlich ist. Wir müssen zu einem gemeinsamen Verständnis dieses Begriffs kommen, wenn er uns bei der Lösung der dringenden Fragen der Gegenwart von Nutzen sein soll.

Das Bedürfnis nach einem hinreichend explizierten Begriff der Menschenwürde stellt sich weiterhin im Zusammenhang des globalen Diskurses über die Menschenrechte. Unabhängig von dem jeweiligen Kulturkreis sind heute die meisten Staaten der Erde miteinander durch völkerrechtliche Verträge verbunden, die den Schutz der Menschenrechte zum Ziel haben. Doch die Vertragspartner stimmen in der Interpretation dessen, was den Inhalt der Menschenrechte ausmacht, keineswegs überein. Es wird die These vertreten, dass die Menschenrechte einen je nach dem Kulturkreis unterschiedlichen Inhalt haben. Andere behaupten, es handele sich um ein spezifisch abendländisches Gedankengut, das in anderen Kulturen kaum nachvollzogen werden kann, so dass sich der Versuch der Implementierung der Menschenrechte in diesen Kulturkreisen als eine Art Kulturimperialismus darstellt. Es wird im Folgenden zu zeigen sein, dass die Gründungsstaaten der Vereinten Nationen in dem Gedanken übereinstimmten, dass die Menschenwürde die Quelle der Menschenrechte ist. Ob es ein einheitliches universelles Verständnis der Menschenrechte geben kann, hängt also wesentlich von der Frage ab, ob es ein universales kulturunabhängiges Verständnis von Menschenwürde geben kann. Davon hängt es ab, ob der globale Diskurs über Menschenrechte und die menschenrechtliche Kritik anderer Staaten und Regierungen überhaupt eine sinnvolle Basis hat.

Dieses Buch will dazu beitragen, einen Begriff der Menschenwürde zu entwickeln, der geeignet ist, in all diesen Problemfeldern mehr Klarheit und Orientierung zu schaffen, so dass eine bessere Verständigung möglich wird. Damit wird zugleich jenem Sprachgebrauch eine Absage erteilt, für den die Menschenwürde nur eine rhetorische Floskel ist, die keinen bestimmbaren Inhalt hat und daher für nahezu beliebige Inhalte benutzt werden kann. Es wird zu zeigen sein, dass sich hinter dem Begriff der Menschenwürde eine fundamentale Wertvorstellung verbirgt, die es gebietet, das Wort ernst zu nehmen.

Kapitel I

Wie die Menschenwürde ins Recht kam

Das Wort „Menschenwürde“ (auch: Würde des Menschen, der Person, der Persönlichkeit, des Individuums oder das Adjektiv „menschenwürdig“) war vor dem zwanzigsten Jahrhundert weltweit nirgendwo Bestandteil der Sprache des Rechts. Es gehörte weder zum Sprachschatz der Gesetz- und Verfassunggeber noch zu dem der Rechtsgelehrten. Erstmals taucht der Begriff in Art. 151 der Weimarer Reichsverfassung von 1919 auf. Dem folgte die faschistische Verfassung Portugals von 1933 (Art. 6). Schließlich findet er sich noch in der Präambel der Verfassung Irlands von 1937. In allen drei Fällen steht der Begriff im Zusammenhang mit der Aufgabe des Staates, für Lebensverhältnisse zu sorgen, die ein menschenwürdiges Leben ermöglichen. Als Bedingung für diesen Zustand werden die ökonomischen Verhältnisse angesehen, sei es im Sinne der Gewährleistung des materiellen Existenzminimums (so die portugiesische Verfassung) oder sei es mehr im Sinne der Gewährleistung von Verteilungsgerechtigkeit (so die deutsche Verfassung). Eine wesentlich umfassendere Bedeutung erhält der Begriff der Menschenwürde erst mit seiner völkerrechtlichen Rezeption.

1. Vereinte Nationen

Die Charta der Vereinten Nationen

Der erste internationale Vertrag, der die Würde des Menschen erwähnt, ist die Gründungsurkunde (Charta) der Vereinten Nationen. In ihrer Präambel ist die Rede von

> unserem Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Person.

Die Präambel und insbesondere die zitierte Passage gehen auf einen Vorschlag zurück, den der südafrikanische Ministerpräsident Jan Christiaan Smuts (1870–1950) in die Beratungen der Charta auf der Gründungskonferenz von San Francisco (25. April bis 26. Juni 1945) eingebracht hat. In diesem Textvorschlag war von der Entschlossenheit der Hohen Vertragschließenden Parteien die Rede,

> den Glauben an fundamentale Menschenrechte (fundamental human rights), an die Unantastbarkeit (sanctity) und an den höchsten Wert (ultimate value) der menschlichen Persönlichkeit (human personality) wieder herzustellen (re-establish).

Diesen Vorschlag nahm die Konferenz im Grundsatz an, verwies den Text aber an ein Redaktionskomitee, das ihn etwas eleganter fassen, inhaltlich aber nicht verändern sollte. Das Komitee legte eine leicht geänderte Fassung vor, in der das Wort *sanctity* durch *dignity* ersetzt, statt von *ultimative value* nur noch von *value* (später noch geändert in: *worth*) die Rede war und *human personality* durch *every human being* ersetzt wurde. Die geänderte Fassung wurde bis auf einen Punkt so akzeptiert. Nur hinsichtlich der Ersetzung von *human personality* durch *every human being* gab es noch eine Diskussion. Man einigte sich in diesem Punkt schließlich auf einen Kompromiss und ersetzte beide Vorschläge durch *human person.*

Die Entstehungsgeschichte zeigt, dass die Formulierung SMUTS' abgesehen von diesem Punkt dem Sinn nach akzeptiert worden ist und man nur aus stilistischen und ästhetischen Gründen den Wortlaut modifiziert hat. Dies erlaubt folgende historische Auslegung der Würdeklausel in der Präambel der UN-Charta:

Das Wort *dignity* (*Würde*) ersetzt das Wort *sanctity* (*Unantastbarkeit*). Da diese Ersetzung nur aus stilistischen Gründen erfolgte, also den Sinn nicht verändern sollte, kann man schließen, dass für die Konferenz von San Fransisco die Begriffe *Würde* und *Unantastbarkeit* inhaltsgleich sind. Das deckt sich auch mit dem Sprachgebrauch von JAN SMUTS, der anlässlich einer Rede im Mai 1944 seinen Grundgedanken mit den Worten „the dignity of human personality" ausgedrückt hat.

Die Endfassung setzt das Wort *worth* an die Stelle von *value* mit der Begründung, dass *value* eher auf ökonomische Zusammenhänge bezogen sei bzw. besser auf Sachen (material) passe als auf Menschen. Das zeigt, dass hier bewusst nicht von einem relativen Wert oder einem Tauschwert die Rede sein sollte. Gemeint ist mit *worth* vielmehr ein letzter oder höchster, unbedingter oder absoluter Wert. Nun sind allerdings *dignity* und *sanctity* ebenfalls Wertbegriffe. Auch sie verweisen auf einen letzten, höchsten oder absoluten Wert. Daraus folgt: *dignity* und *worth* sind zwei Wörter für den identischen Sinngehalt. Es handelt sich um ein klassisches Beispiel für eine Zwillingsformel, deren Funktion darin besteht, durch eine Verdoppelung des Sinngehalts denselben besonders zu betonen und in seiner Bedeutung hervorzuheben.

Von besonderem Interesse ist die Kontroverse um die Begriffe *human personality* bzw. *every human being*, die schließlich zu der Formulierung *human person* führte. Dem Redaktionskomitee kam es offensichtlich darauf an, klarzumachen, dass die Würde nicht nur jeder Persönlichkeit anhaftet, sondern jedem Menschen. Es rechnete also mit der Möglichkeit, dass man *Persönlichkeit* in einem einschränkenden Sinne verstehen kann, demzufolge nicht jeder Mensch auch schon eine Persönlichkeit ist. Tatsächlich stellte sich heraus, dass SMUTS bewusst den Begriff der Persönlichkeit gewählt hatte und dass er damit tatsächlich eine einschränkende Bedeutung verband. Denn der südafrikanische Ministerpräsident wollte diese Änderung nicht akzeptieren. Er sah offensichtlich mehr darin als bloß eine redaktionelle Korrektur. Vielmehr hatte die Klau-

sel durch diese Änderung für ihn jetzt eine andere Bedeutung. Deshalb beklagte er sich darüber, dass er mit der Formulierung des Redaktionsausschusses sein „Baby" nicht mehr wiedererkennen könne. Doch seine Forderung, es bei *personality* zu belassen, stieß auf unüberwindlichen Widerstand. Wohl zum Zwecke der Gesichtswahrung wurde schließlich vorgeschlagen, *every human being* durch *human person* zu ersetzen. Der Sache nach war damit SMUTS aber gescheitert. Denn wenn man auch in Frage stellen kann, ob jeder Mensch eine Persönlichkeit ist, so lässt sich doch schwerlich bestreiten, dass jeder Mensch eine Person ist. (Die Konferenz hatte Sonderprobleme wie den Status von Embryonen oder von Apallikern nicht im Blick!) Von einem menschlichen Wesen zu sagen, es sei eine Persönlichkeit, ist nicht dasselbe wie zu sagen, es sei eine Person. Vielmehr bezeichnet Persönlichkeit besondere Qualitäten, die nicht jeder Person zugesprochen werden. Das gilt nicht nur in der deutschen Sprache, sondern auch in der Verhandlungssprache, der sich insbesondere SMUTS bediente, also dem Englischen. So kann man etwa in der Encyclopedia Britannica zum Stichwort „personality" nachlesen: „The characteristic way on which a particular individual thinks, feels, and behaves. Personality embraces a person's moods, attitudes, and opinions and is most clearly expressed in his interactions with other people. Personality is those behavioral characteristics, both inherent and acquired, that distinguish each individual and are observable in his relations to the environment and to the social group."

Vor diesem Hintergrund wird klar, warum SMUTS den Begriff der Persönlichkeit präferierte. Denn damit verbindet sich die Vorstellung einer besonders distinguierten Form von Menschsein, während Person jeder Mensch ist, zumindest aber jeder handlungs- und zurechnungsfähige Mensch. Das Menschsein und das Personsein konnte SMUTS der farbigen und schwarzen Bevölkerung seines Landes schwerlich absprechen, die Persönlichkeit schon. Das Wort *Persönlichkeit* hätte es erlaubt, das Würdekonzept von vornherein nur auf die weiße Rasse anzuwenden, die nach dem Glauben der Holländisch Reformierten Kirche, deren Geistlicher SMUTS einmal werden wollte, von Gott besonders ausgewählt und über alle anderen Rassen gesetzt worden ist. Indem SMUTS also von *Persönlichkeit* sprach, versuchte er, das Würdekonzept gleichsam rassistisch umzubiegen. Dieser Versuch ist gescheitert.

Eine besondere Bemerkung verdienen die Verwendung des Begriffs *Glaube* (*faith*) und die religiöse Begründung, die SMUTS für seinen Textvorschlag vortrug. Wenn man seinem Biographen KENNETH INGHAM glauben darf, sah sich SMUTS, der sich unter dem Einfluss seiner späteren Frau vom Studium der Theologie ab- und dem Jurastudium zugewandt hatte, wegen dieser Abwendung von seiner theologischen Berufung zeitlebens in besonderer Weise den Idealen der Humanität verpflichtet – soweit das eben mit seinem rassistischen Vorverständnis vereinbar war. Das erklärt die spezifisch religiöse Rede vom Glauben an die Menschenrechte und die Menschenwürde.

Die Zustimmung der Konferenz zu dieser religiösen Ausdrucksweise lässt sich aller-

dings nicht mit einem derartigen theologischen Hintergrund ihrer Teilnehmer erklären. Aufschluss gibt insoweit ein Statement des Vorsitzenden der Kommission I vom 15. Juni 1945, der die Präambel als die „Ideologie" der zu gründenden internationalen Organisation bezeichnete und betonte, dass der Erfolg der neuen Organisation entscheidend von der weltweiten öffentlichen Meinung abhinge. Deshalb sei es wichtig, die Charta nicht nur so präzise zu formulieren wie irgend möglich, sondern vor allem in ihren ersten Zeilen eine Sprache zu finden, die Wärme und Einfachheit ausstrahlt und Anklang in den Herzen der Menschen findet. Es ging der Konferenz von San Francisco also um die durchaus kalkulierte Instrumentalisierung religiöser Rede zur emotionalen Mobilisierung der Weltöffentlichkeit und nicht um eine theologische Fundierung der Menschenrechte und der Menschenwürde.

Dabei ist dem Umstand Beachtung zu schenken, dass die Endfassung der Präambel nicht, wie der Entwurf der südafrikanischen Delegation, von einer *Wiederherstellung* (*re-establish*) des Glaubens spricht, sondern von einer *Bestätigung* oder *Beteuerung* (*reaffirm*). Es geht also nicht um die Erfindung und Postulierung eines Glaubens, der bis dahin nicht oder nicht mehr existierte, sondern um die Bekräftigung eines empirisch bereits vorhandenen Glaubens. Er findet seine Grundlage nicht in der Charta, sondern die Charta findet ihre Grundlage in diesem Glauben. Von einer Ideologie im Sinne einer manipulativen Doktrin könnte man nur dann sprechen, wenn es diesen Glauben tatsächlich gar nicht gibt; wenn er also eigentlich eine Erfindung ist, die mit den Mitteln der Charta erst propagiert und damit etabliert werden soll. Handelt es sich dagegen um einen Glauben, der tatsächlich tief im Bewusstsein der Menschen verankert ist, so ist gegen eine Instrumentalisierung zum Zwecke emotionaler Mobilisierung nichts einzuwenden. Der strategisch motivierte Appell an emotional tief verwurzelte Glaubensüberzeugungen ist ein zulässiges Mittel der Mobilisierung, sofern es um einen Glauben geht, den die Autoren und die Adressaten des Appells tatsächlich miteinander teilen.

Der Rekurs auf den Glauben an Menschenwürde und Menschenrechte war im Jahre 1945 alles andere als ein klarer und durchdachter, auf seine Tragfähigkeit hin erprobter Gedanke. Er war eine höchst amorphe und verschwommene Hoffnung, die sich mit der neuen Weltorganisation verband. Dies macht es einerseits verständlich, warum der Begriff der Menschenwürde in diesem Dokument nicht näher bestimmt oder gar definiert ist. Es macht aber andererseits auch deutlich, dass diese nähere Bestimmung keineswegs für alle Zeiten als ausgeschlossen galt. Vielmehr erwartete man eine Konkretisierung in dem Maße, wie sich die Hoffnung in der Wirklichkeit bewähren sollte.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte

Die UN-Charta sieht als eines ihrer Organe einen Wirtschafts- und Sozialrat vor, der unter anderem auch Empfehlungen abgeben kann, um die Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte und Grundfreiheiten zu fördern (Art. 62 Abs. 2 UN-Charta). In diesem Zusammenhang kann er auch Übereinkommen entwerfen und der Generalversammlung vorlegen (Art. 62 Abs. 3 UN-Charta). Zur Wahrnehmung dieser Aufgabe kann er eine spezielle Kommission einsetzen (Art. 68 UN-Charta). Dem kam der Wirtschafts- und Sozialrat schon bald nach Inkrafttreten der UN-Charta durch die Schaffung der UN-Menschenrechtskommission nach, die den Auftrag erhielt, eine *International Bill of Human Rights* auszuarbeiten. Diese sollte neben einer allgemeinen Erklärung zur theoretischen Definition der Menschenrechte einen verbindlichen Vertrag enthalten sowie ein internationales Überwachungsverfahren. Da schon bald erhebliche Divergenzen über die rechtliche Verbindlichkeit eines solchen Vertragswerks aufkamen, konzentrierte sich die Kommission zunächst auf die Ausarbeitung einer theoretischen, rechtlich nicht verbindlichen Erklärung, die als Resolution der Generalversammlung verabschiedet werden sollte. Aus dieser Arbeit ging die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) hervor, die am 10. Dezember 1948 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen mit 48 Stimmen bei 8 Stimmenthaltungen und ohne Gegenstimme angenommen worden ist.

Die AEMR widmet der Menschenwürde in der Präambel zwei Absätze und außerdem im Regelungsteil den ersten Artikel. Während die Präambel im fünften Absatz die Formel aus der Präambel der UN-Charta von dem Glauben an die grundlegenden Menschenrechte und an die Würde und den Wert der menschlichen Person wiederholt und damit die Kontinuität zwischen der UN-Charta und der AEMR aufzeigt, bringt sie im ersten Absatz einige Präzisierungen. Dort heißt es:

> Da die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet …

Weitere wichtige Bestimmungen zum Begriff der Menschenwürde finden sich in Artikel 1 AEMR. Dort heißt es:

> Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.

Die Menschenrechtskommission schuf ein Drafting Committee, dem unter der Leitung von Eleanore Roosevelt insgesamt acht Mitglieder angehörten. Dieses Komitee richtete eine Arbeitsgruppe ein, die aus dem Franzosen René Cassin, dem Libanesen Charles Malik und dem Briten Geoffrey Wilson bestand. Die Arbeitsgruppe beauftragte Cassin mit der Ausarbeitung eines Entwurfs. Cassins Entwurf enthielt folgenden ersten Artikel:

> Alle Menschen (men) sind als Mitglieder einer Familie frei, sie besitzen gleiche Würde und Rechte, und sollen einander als Brüder betrachten.

Die Arbeitsgruppe fügte auf Anregung von CHARLES MALIK „Ausgestattet mit Vernunft" ein und fand schließlich folgende Formulierung:

> Alle Menschen (men) sind Brüder. Ausgestattet mit Vernunft und als Mitglieder einer Familie sind sie frei und besitzen gleiche Würde und Rechte.

Im Drafting Committee wurde dieser Entwurf der Arbeitsgruppe geringfügig umformuliert, vor allem aber um den Gedanken ergänzt, dass der Mensch nicht nur mit Vernunft, sondern auch mit Gewissen ausgestattet sei. Dieser Vorschlag geht auf den Chinesen CHANG zurück. CHANGS Vorschlag basierte auf einem chinesischen Wort, das wörtlich übersetzt so viel bedeutet wie „Zwei-Mensch-Neigung" oder „Bewusstsein des Mitmenschen" bzw. Mitgefühl. In der Debatte um diesen Punkt betonte Malik, das „A und O" des ganzen Menschenrechtskonzepts sei die Würde des Menschen, die auf seiner Vernunft und seinem Gewissen beruhe. Das Drafting Committee legte der Kommission schließlich folgende Fassung vor:

> Alle Menschen (men) sind Brüder. Ausgestattet mit Vernunft und Gewissen sind sie Mitglieder einer Familie. Sie sind frei und besitzen gleiche Freiheit und Würde.

Die Kommission beschäftigte sich mit dem Entwurf während ihrer zweiten Sitzungsperiode im Dezember 1947 in Genf. Sie bildete erneut eine Arbeitsgruppe unter dem Vorsitz von ELEANORE ROOSEVELT, der auch CASSIN als Berichterstatter angehörte. Die Arbeitsgruppe kritisierte den Satz, dass alle Menschen Brüder seien, zum einen unter Hinweis darauf, dass diese Aussage religiös und philosophisch zu voraussetzungsvoll sei, zum anderen, dass sie zu abstrakt sei. Der sowjetische Delegierte BOGOMOLOW schlug stattdessen vor, es solle besser von einer Pflicht zur Brüderlichkeit gesprochen werden. Im Übrigen hielt er den ganzen Text wegen seiner philosophischen und religiösen Konnotationen für zu abstrakt, zu pompös und lächerlich. Er wollte ihn ersatzlos gestrichen haben.

CASSIN erarbeitete zusammen mit dem philippinischen Delegierten CARLOS P. RÓMULO schließlich eine neue Formulierung aus, die einen Teil der Einwände berücksichtigte, die dann von der Kommission bei 5 Enthaltungen ohne Gegenstimme angenommen wurde:

> Alle Menschen (men) sind frei und gleich geboren in Würde und Rechten. Sie sind von Natur aus (by nature) ausgestattet mit Vernunft und Gewissen und sollen einander behandeln wie Brüder.

BOGOMOLOWS grundsätzliche Bedenken gegen die Aufnahme philosophischer, religiöser oder ideologischer Grundprinzipien in die Deklaration wurden von vielen Mitgliedern der Menschenrechtskommission geteilt. Diese Bedenken hatten noch dadurch

Gewicht erhalten, dass die UNESCO im Jahre 1947 eine theoretische Untersuchung über die Grundlagen einer universalen Menschenrechtserklärung durchgeführt hatte und zu diesem Zweck insgesamt 150 Philosophen, Sozialforscher, Juristen und Schriftsteller aus aller Welt zu den philosophischen und weltanschaulichen Voraussetzungen der Menschenrechte befragt hatte. Das Ergebnis wurde der Menschenrechtskommission im Sommer 1947 vorgelegt, wobei der Direktor der UNESCO seiner Hoffnung Ausdruck verlieh, dass das Papier hilfreich sein könne, um Klarheit in die Debatten zu bringen und den Grund zu legen für ein konstruktives Übereinkommen. Die Kommission betrachtete das Papier aber keineswegs als hilfreich. Denn es dokumentierte im Kern, dass es über die Frage der Menschenrechte zahlreiche grundlegend verschiedene und sich widersprechende Konzepte gab, in deren Offenlegung man eher ein Hindernis auf dem Weg zu einer gemeinsamen Erklärung sah denn eine Hilfe. Sie hielt das Dokument daher unter Verschluss. Es wurde erst 1949, also nach Verabschiedung der AEMR, von der UNESCO selbst veröffentlicht.

In den ersten Monaten des Jahres 1948 gingen bei der Menschenrechtskommission noch eine Reihe von Änderungswünschen ein. Brasilien wandte sich gegen die Formel „sollen einander behandeln wie Brüder“ mit der Begründung, dass dies eine Pflicht impliziere und es bei den Menschenrechten eben um Rechte und nicht um Pflichten gehe. Dagegen forderte Neuseeland eine Formulierung, in der von der Bindung der Menschen untereinander als Brüder durch Pflichten die Rede war. Letztlich folgte die Kommission jedoch einem Vorschlag des Wirtschafts- und Sozialrates, der die Bindung an Pflichten eher abschwächen sollte durch die Formulierung „sollen einander behandeln im Geiste der Brüderlichkeit“.

Es ist interessant zu sehen, dass viele Delegierte im Laufe der Beratungen widersprüchliche Forderungen erhoben. Das deutet darauf hin, dass den Schöpfern der AEMR bei der Idee der Menschenrechte, denen sie Ausdruck verleihen wollten, noch vieles äußerst unklar war. So kritisierte beispielsweise die brasilianische Delegation den „philosophischen und mystischen Charakter“ des Artikels 1 und forderte zugleich einige Zeit später, die Legitimation der Menschenrechte auf Gott zurückzuführen und nicht darauf, dass die Menschen mit Vernunft und Gewissen ausgestattet seien. Denn „unglücklicherweise [seien] keineswegs alle Menschen mit Vernunft und Gewissen ausgestattet“. Der chinesische Delegierte Chang, der entscheidend die Bezugnahme auf Vernunft und Gewissen als Grundlage der Menschenrechte mitgestaltet hatte, forderte später die ersatzlose Streichung dieser Formulierung, weil dadurch gerade jene philosophischen Überzeugungen Eingang in die Deklaration fänden, über die eine Einigung nicht möglich sei. Dem widersprach der Libanese Malik, der betonte, dass es nun einmal Vernunft und Gewissen seien, die den Menschen vom Tier unterschieden. Damit konnte er Chang überzeugen und sogar der sowjetische Delegierte Pawlow stimmte der Auffassung Maliks zu, forderte aber, keine Aussage darüber zu machen, wer oder

was den Menschen mit Vernunft und Gewissen ausgestattet habe. Der Ausdruck „durch die Natur“ (by nature) sollte ebenso vermieden werden wie eine Bezugnahme auf Gott.

Während ihrer dritten Sitzungsperiode im Mai/Juni 1948 nahm die Menschenrechtskommission diese Anregungen und Forderungen teilweise auf und änderte die Formulierung noch in zwei Punkten ab. Das Wort „men“ wurde durch „human beings“ ersetzt und „like brothers“ wurde ersetzt durch „in the spirit of brotherhood“. „By nature“ blieb jedoch zunächst erhalten. So legte die Menschenrechtskommission den Entwurf dem Wirtschafts- und Sozialrat vor, der ihn am 25. und 26. August 1947 beriet und dann unverändert an die Generalversammlung weiterleitete, die zunächst wiederum einen Ausschuss damit befasste.

Dieser Ausschuss benötigte für die Diskussion des Artikels 1 allein sechs Sitzungen, mehr als zu jedem anderen Artikel des Entwurfs. Die meisten Delegierten aller 58 UN-Mitglieder, die in dem Ausschuss vertreten waren, bejahten die grundlegende inhaltliche Bedeutung des Artikels 1. Kontroversen gab es nur über die Frage, ob dieser Text in den Regelungsteil gehört oder in die Präambel. Während Letzteres mit dem Argument gefordert wurde, dass in diesem Text nur von Fakten die Rede sei, aber nicht von Normen, machte die Gegenseite geltend, dass der Artikel ein Prinzip bestätige, welches alle folgenden Artikel impliziere. Der Norweger Frede Castberg machte geltend, dass bei der Interpretation internationaler Rechtstexte den Artikeln wegen deren Verbindlichkeit größeres Gewicht beigemessen werde als der Präambel. Der Hauptautor des Textes, René Cassin, führte aus, dass die Öffentlichkeit diesen Text, wenn er in der Präambel stünde, als bloße Erklärung eines Ideals auffassen würde. Es ginge aber darum, dass diese Prinzipien lebenswichtige Bedeutung („vital importance“) erhielten. Die in Artikel 1 zum Ausdruck kommenden Prinzipien müssten den Doktrinen des Faschismus mit Verbindlichkeit entgegengesetzt werden. Schließlich wies der Ausschuss mit 26 gegen 6 Stimmen bei 10 Enthaltungen (darunter alle sozialistischen Staaten) den Antrag auf Verlagerung des Textes vom Regelungsteil in die Präambel zurück.

Der Ausschuss diskutierte auch noch einmal die Frage nach dem Ursprung der Menschenrechte, die bereits in der Menschenrechtskommission kontrovers diskutiert worden war. Die Formel „endowed by nature with …“ konnte auf die Natur des Menschen bezogen werden, zu dessen spezifischen Merkmalen Vernunft und Gewissen gehören. Die Formel konnte aber auch als Benennung einer dem Menschen übergeordneten Wesenheit begriffen werden, die den Menschen mit Vernunft und Gewissen ausgestattet hat. In diesem Sinne wurde der Ausdruck von einigen südamerikanischen Staaten, angeführt von Brasilien, verstanden, die nicht einsehen konnten, warum sie dieses metaphysische Bekenntnis zur Natur akzeptieren sollten, und stattdessen forderten, als „Ausstatter“ nicht die Natur, sondern Gott zu benennen. Dieser Vorschlag machte die ambivalente Bedeutung des Ausdrucks „by nature“ erst für alle deutlich. Weil klar war, dass ein solches partikulares religiöses oder metaphysisches Bekenntnis niemals die Ak-

zeptanz aller UN-Mitglieder finden konnte, einigte man sich darauf, „by nature“ ersatzlos zu streichen. Brasilien nahm darauf seinen Vorschlag, Gott zum Ursprung der Menschenrechte zu erklären, zurück.

Welche Veränderung hat die Behandlung der Menschenwürde in der AEMR im Vergleich zur UN-Charta gebracht? – Die Formulierung „allen Mitgliedern der menschlichen Familie“ macht klar, dass die Würde nicht nur einigen Menschen zugeschrieben wird und eine Differenzierung nach Rasse, Geschlecht oder Staatsangehörigkeit grundsätzlich ausgeschlossen ist. Die Würde wird vielmehr allen Menschen zugesprochen. Es wird ferner durch die Verwendung des Wortes „innewohnend“ (inherent) deutlich, dass die Würde nicht von irgendeiner Form der Leistung abhängig ist. Sie muss nicht erst erworben werden. Jeder Mensch besitzt sie allein schon kraft seines Menschseins. Sie wird deshalb auch nicht erst durch die Entwicklung oder Entfaltung zu einer Persönlichkeit begründet.

Der erste Absatz der Präambel benutzt ein neues Wort für das Verhältnis des Menschen zur Würde. Es ist nicht vom Glauben an die Würde die Rede, sondern von ihrer Anerkennung. Das darf allerdings nicht so verstanden werden, dass die Würde durch ihre Anerkennung überhaupt erst konstituiert wird. Denn der erste Absatz darf nicht ohne den fünften Absatz der Präambel gelesen werden, wo weiterhin vom Glauben an die Würde des Menschen die Rede ist. Die Anerkennung beruht also auf diesem Glauben. Die Menschenwürde wird als etwas gedacht, das unabhängig vom Vollzug der Anerkennung existiert und an dessen Existenz wir glauben. Die Anerkennung, von der hier die Rede ist, kann also nur normativ verstanden werden: Weil wir an die Würde des Menschen glauben, sind wir verpflichtet, sie anzuerkennen, also zu achten und zu respektieren. Erst wenn unser tief verwurzeltes Wissen um die Menschenwürde durch Akte der Anerkennung äußerlich sichtbar wird, kann sie zur Grundlage der Freiheit, Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt werden. Damit bringt Artikel 1 AEMR deutlich den vorstaatlichen Charakter der Menschenwürde und der Menschenrechte zum Ausdruck. Die Menschenwürde wird nicht durch staatliches Recht verliehen, sondern muss bei aller Rechtsetzung schon immer als gegeben vorausgesetzt werden.

Soweit in der AEMR von der Würde des Menschen und nicht mehr von der Würde der Person die Rede ist, hat es den Anschein, dass der Kreis der Träger von Menschenwürde damit erweitert wird. Nicht nur die Person, also das handlungs- und zurechnungsfähige menschliche Individuum, sondern jedes Exemplar der Gattung Homo sapiens scheint zum Träger der Menschenwürde erklärt zu werden, also auch Embryonen, Säuglinge, Kleinkinder, ebenso wie ohne Gehirn geborene menschliche Lebewesen und Komapatienten. Tatsächlich zeigen die Materialien aber, dass eine solche Ausweitung nicht bewusst ins Auge gefasst worden ist. Eine solche Interpretation wird vielmehr durch den zweiten Satz des Artikels 1 AEMR eher in Frage gestellt. Dieser Satz gibt nämlich die Kriterien an, um derentwillen dem Menschen Würde zukommt, näm-

lich seine Ausstattung mit Vernunft und Gewissen. Dieser Zusammenhang von Menschenwürde einerseits und Vernunft und Gewissen andererseits wird aus einer Äußerung des Vertreters des Libanon deutlich: „Der Entwurf soll auch feststellen, dass alle Menschen frei geboren sind und gleich in Würde und Rechten, *weil* sie durch die Natur mit Vernunft und Gewissen ausgestattet sind. Der letztgenannte Umstand legt dem Menschen sowohl die Pflicht auf, im Geiste der Brüderlichkeit zu handeln als auch das Recht auf Gleichheit und Freiheit" (zit. n. DICKE 1992, 172 Fn. 41).

Wie immer man Vernunft und Gewissen näher fassen mag, es handelt sich jedenfalls um Eigenschaften, die die Zurechnungsfähigkeit begründen und folglich genau das, was eine Person ausmacht. Nur Personen können auch Adressaten von Pflichten und Appellen sein. Nur an sie kann also auch die Aufforderung gerichtet sein, einander im Geiste der Brüderlichkeit zu begegnen.

Die Internationalen Pakte von 1966

Parallel zu der Arbeit an der AEMR nahm ein Ausschuss der Kommission für Menschenrechte bereits im Juni 1947 die Arbeit an einem Entwurf eines Menschenrechtsvertrages auf. Auf Grund der sich verhärtenden Ost-West-Spannungen und dem von den kommunistischen Staaten geforderten Primat wirtschaftlicher und sozialer Rechte kam es schließlich zur Ausarbeitung von zwei Pakten, nämlich dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte (IPbpR) und dem Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (IPwskR). Im Jahre 1954 legte die Kommission die Entwürfe beider Pakte der Generalversammlung vor. Sie wurden schließlich am 19. Dezember 1966 von der Generalversammlung der UN ohne Abstimmung angenommen und traten mit der vorgesehenen Anzahl von 35 Ratifikationen im Jahre 1976 in Kraft. Beide Pakte enthalten in ihrer Präambel folgende gleichlautende Formulierung:

> In der Erwägung, dass nach den in der Charta der Vereinten Nationen verkündeten Grundsätzen die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft innewohnenden Würde und der Gleichheit und Unveräußerlichkeit ihrer Rechte die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, …

Der Absatz wiederholt die Formulierung aus dem ersten Absatz der AEMR, wobei allerdings jetzt statt von den Mitgliedern der menschlichen Familie von den Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft die Rede ist. In den Beratungen des Absatzes war von Jugoslawien eine Formulierung vorgeschlagen worden, wonach die Menschenrechte ihre Grundlage in den allgemeinen Rechtsprinzipien haben sollten, die von allen zivilisierten Nationen anerkannt sind. Ein anderer Vorschlag Jugoslawiens wollte darauf abstellen, dass die Menschenrechte in den allgemeinen Rechtsprinzipien gründen,

die die Menschheit in ihrem Bemühen entwickelt hat, zu Fortschritt, Wohlstand und demokratischer Entwicklung zu kommen. Vor allem die libanesischen und die australischen Mitglieder im Menschenrechtsausschuss widersprachen diesen Vorschlägen und machten geltend, dass die Menschenrechte dem Menschen als etwas zugehören, das ihm unveräußerlich sei. Diese Rechte konstituierten im Verhältnis zum positiven Recht ein vorgehendes und höheres Recht. Libanon schlug deshalb als Alternative eine Formulierung vor, wonach die Rechte und Freiheiten aus der dem Menschen innewohnenden Würde fließen. Australien wollte denselben Gedanken mit der Wendung zum Ausdruck bringen, dass die Menschenrechte aus der Menschenwürde abzuleiten sind. Schließlich einigte man sich mit 11 Stimmen gegen 7 Enthaltungen in der Kommission darauf, die Frage der Grundlage der Menschenrechte aus dem Zusammenhang des ersten Absatzes zu trennen und zum Gegenstand eines eigenen zweiten Absatzes zu machen, wobei man dabei die australische Formulierung übernahm:

> In der Erkenntnis, dass sich diese Rechte aus der dem Menschen innewohnenden Würde ableiten …

Die Formel macht deutlich, dass die Menschenrechte nicht aus dem positiven Recht hervorgehen, sondern aus der Menschenwürde. Es handelt sich um Rechtsgrundsätze, die aus einem Prinzip abzuleiten sind, welches seine Geltungskraft nicht menschlicher Setzung verdankt, sondern dem Menschen inhärent, ihm also mit seiner Existenz vorgegeben ist. Die Formulierung macht zugleich deutlich, dass mit Menschenwürde nicht selbst schon ein Recht gemeint ist, denn die Rechte folgen aus der Menschenwürde, nicht etwa aus einem Recht auf Menschenwürde. Die Formulierung spricht also von einem Recht *aus* Würde, nicht aber von einem Recht *auf* Würde.

Wie dieser Ableitungszusammenhang näher zu verstehen ist, erklären weder der Text noch die Materialien zu den Pakten. Einen Hinweis darf man aber der Resolution 37/200 der Generalversammlung vom 18. Dezember 1982 entnehmen, wo es im fünften Absatz der Präambel heißt, dass es die Menschenwürde sei, durch die alle Menschenrechte gerechtfertigt würden. („Aware … that social development must be based on respect for the dignity of man from which all human rights derive their justification.“) Der Herleitungszusammenhang ist also ein Zusammenhang der Rechtfertigung. Die Menschenwürde definiert den Geltungsgrund der Menschenrechte und bildet zugleich einen kritischen Maßstab für die Frage, ob bestimmte politische Forderungen, die mit dem Anspruch erhoben werden, Menschenrechte zu sein, tatsächlich als Menschenrecht anzuerkennen sind oder nicht. Dieser Gedanke findet sich seitdem auch in weiteren UN-Konventionen und Deklarationen der Generalversammlung.

2. Regionale internationale Organisationen

Die völkerrrechtliche Implementierung der Menschenrechte erfolgte nicht nur im Rahmen der Vereinten Nationen, also gewissermaßen auf globaler Ebene. Insbesondere die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte wirkte vielmehr darüber hinaus auch sehr befruchtend auf die Ausarbeitung regionaler Menschenrechtserklärungen. Die erste derartige regionale Menschenrechtskonvention ging aus der Tätigkeit des Europarates hervor. Die Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4. November 1950 (EMRK) begründet unmittelbar geltendes Recht, auf das sich die betroffenen Bürger nicht nur – nach Maßgabe des nationalen Rechts – vor den eigenen nationalen Behörden der Vertragsstaaten berufen können, sondern auch vor dem durch die Konvention geschaffenen Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg (EuGMR).

An dem Vorbild der EMRK orientiert sich die von der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) aufgelegte Amerikanische Menschenrechtskonvention (AMRK) von 1978. Auch diese Konvention hat einen Gerichtshof für Menschenrechte (IACourtHR) eingerichtet und kennt die Möglichkeit der Individualbeschwerde. Vierundzwanzig der fünfunddreißig Mitgliedstaaten der OAS haben die AMRK ratifiziert. Die USA und Kanada gehören nicht dazu.

Regionale Menschenrechtskonventionen gibt es außerdem für die Mitglieder der Afrikanischen Union (früher Organisation für Afrikanische Einheit) und für die Anden-Gemeinschaft, der die Staaten Bolivien, Ecuador, Kolumbien, Peru und Venezuela angehören. Beide Organisationen verfügen über einen eigenen Gerichtshof.

Mit Ausnahme der EMRK enthalten alle diese Konventionen Bezugnahmen auf die Menschenwürde, ohne dass sich diesen Formulierungen neue Gesichtspunkte für die Klärung des Begriffs entnehmen ließen. Auch die Gerichtshöfe haben nichts zur Klärung beigetragen. Während der Anden-Gerichtshof und der afrikanische Gerichtshof bisher überhaupt keine Rechtsprechung zu den Menschenrechten entwickelt haben, finden sich in der Rechtsprechung des IACourtHR nur sehr spärliche Bezugnahmen auf die Menschenwürde. In einem Urteil aus dem Jahre 1995, in dem es um die Verletzung des Rechts auf Leben geht, gebraucht der Gerichtshof den Begriff der Menschenwürde in einer Weise, die ihn als Bezeichnung für den Verhältnismäßigkeitsgrundsatz erscheinen lässt (IACourtHR 19. 1. 1995 Tz 74f.). Der Staat dürfe zur Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der Ordnung nicht jedes Mittel einsetzen, um seine Zwecke zu erreichen, denn er unterliege dem Recht und der Moralität: „Missachtung der Menschenwürde kann nicht die Basis staatlichen Handelns sein." Im nächsten Absatz der Entscheidung ist dann von der Disproportionalität des Gewalteinsatzes die Rede. Menschenwürde verlangt also nach diesen Formulierungen offenbar die Beachtung des Verhältnismäßigkeitsprinzips. Seine Verletzung ist eine Verletzung der Menschenwürde.

In einer Entscheidung aus dem Jahre 2011 fasst der Gerichtshof den Begriff der Menschenwürde allerdings qualitativ. So sieht er zum einem in einer unmenschlichen und erniedrigenden Behandlung eine Verletzung der Menschenwürde und leitet andererseits aus der Menschenwürde ein ungeschriebenes neues Menschenrecht ab, nämlich das Recht auf Identität (IACourtHR 24.02.2011 TZ 94, 123). Außerdem bezeichnet der Gerichtshof das Verschwindenlassen von Personen als Verletzung des Rechts auf menschenwürdige Behandlung der Angehörigen, für die die Ungewissheit über den Verbleib des Opfers eine Verletzung der eigenen geistigen und seelischen Unversehrtheit darstelle (IACourtHR 24.02.2011 TZ 133).

Obwohl die EMRK die Menschenwürde nicht erwähnt, hat sich der EuGMR gelegentlich dieses Begriffs bedient. Insbesondere in Entscheidungen über die Prügelstrafe und in einer Entscheidung zu der Frage, ob der Staat einem Ehemann Straffreiheit zu gewähren hat, der dem Wunsch seiner nicht bewegungsfähigen und sterbenskranken Frau folgen will, sie zu töten, spricht der EuGMR von der Menschenwürde. Aber auch hier hat man den Eindruck, dass der Begriff im Sinne eines Topos verstanden wird, der im Rahmen des Verhältnismäßigkeitsprinzips Gegenstand einer Abwägung mit anderen, insbesondere öffentlichen Interessen sein kann. Ein irgendwie gearteter Zusammenhang dieser Rechtsprechung mit der Rezeptionsgeschichte der Menschenwürde auf UN-Ebene lässt sich nicht erkennen.

Dass die Menschenwürde auf der Ebene des Europarates als Abwägungstopos verstanden wird, belegt auch das im November 1996 beschlossene „Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin – Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin". Dieses allgemein auch kurz als *Bioethik-Konvention* bezeichnete Übereinkommen liegt seit April 1997 beim Europarat zur Unterzeichnung aus. Nach dem Stand vom Januar 2013 ist es von 29 der 46 Mitgliedstaaten ratifiziert worden (Internet-Seite des Europarates).

In dieser Konvention taucht der Begriff der Menschenwürde nicht nur im Titel, sondern auch dreimal in der Präambel sowie schließlich einmal im Regelungsteil auf. In der Präambel ist ausgeführt, dass der Missbrauch von Biologie und Medizin zu Handlungen führen könne, die die Menschenwürde gefährden. Deshalb sollen mit dieser Konvention die Maßnahmen ergriffen werden, die erforderlich seien, um die Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin zu schützen. Artikel 1 verpflichtet die Vertragsparteien zu diesem Schutz. In Artikel 2 werden dann Abwägungskriterien auf der Basis von individuellen und kollektiven Interessen formuliert. Das stellt die Menschenwürde als vorstaatliche absolute Schranke rechtlichen Gestaltungsspielraums in Frage. Insbesondere Art. 17 Abs. 2 ist Gegenstand heftiger Kritik, erlaubt er doch unter gewissen Umständen den Eingriff in die körperliche Integrität von Personen, die nicht einwilligungsfähig sind, zu Zwecken der Forschung, auch wenn diese keinen un-

mittelbaren Nutzen für den Betroffenen hat. Hier werden also unter dem ausdrücklichen Titel der Menschenwürde unter gewissen Umständen Verfahrensweisen ausdrükklich erlaubt, die einer ausschließlichen Instrumentalisierung gleichkommen. Dies ist umso erstaunlicher, als der Europarat den Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Instrumentalisierungsverbot an anderer Stelle, nämlich im Zusammenhang mit dem Verbot des Klonens, ausdrücklich betont (Zusatzprotokoll zur Bioethik-Konvention über das Verbot des Klonens von menschlichen Lebewesen vom 12. Januar 1998).

Die Bioethik-Konvention ist nach wie vor stark umstritten. Sie steht unter dem Verdacht, eher dem Schutz der Interessen der Wissenschaft an ungestörter Forschung zu dienen als dem Schutz der Menschenwürde der betroffenen Personen. Deshalb ist die Konvention von wichtigen Mitgliedstaaten des Europarates wie etwa der Bundesrepublik Deutschland bis heute (Stand März 2014) nicht unterschrieben worden.

3. Staatliches Verfassungsrecht

Deutsche Landesverfassungen nach 1945

Die ersten nationalen Verfassungen nach dem Zweiten Weltkrieg und nach der Gründung der Vereinten Nationen, in denen auf die Menschenwürde Bezug genommen wird, waren die Verfassungen der von den Besatzungsmächten neu errichteten deutschen Länder Württemberg-Baden, Bayern, Hessen und Bremen. Während die erstgenannte Verfassung die Menschenwürde allerdings nur in der Präambel erwähnt, finden sich in der bayerischen (Art. 100) und der bremischen (Art. 5) Verfassung Regelungen, die den Staat darauf verpflichten, die Würde der menschlichen Persönlichkeit (!) zu achten. Auch die hessische Verfassung spricht an drei Stellen von der Menschenwürde. Zwei Stellen stehen im Zusammenhang mit den ökonomischen Lebensbedingungen und damit in der Tradition der Weimarer Reichsverfassung. Artikel 3 HV („Leben und Gesundheit, Ehre und Würde des Menschen sind unantastbar") stellt die Menschenwürde dagegen in einen neuen Zusammenhang. In den Beratungen der verfassungsberatenden Landesversammlung wurde die Menschenwürde nicht diskutiert, so dass offen bleibt, welche Vorstellungen die Autoren der Verfassung damit verbunden haben und was sie unter Menschenwürde verstanden. Ein Zusammenhang mit dem Diskussionskontext auf UN-Ebene lässt sich jedenfalls nur sehr bedingt feststellen. Die Menschenwürde wird nicht als vorstaatliches Fundamentalprinzip verstanden, aus dem die Menschenrechte abgeleitet werden können, sondern selbst als ein Menschenrecht neben anderen, dessen Schutzbereich inhaltlich allerdings im Dunkeln bleibt.

Das gilt auch für die Beratungen der bayerischen Verfassung. Die bayerische Regelung wurde auf Initiative des Staatsrechtlers Hans Nawiasky in die Verfassung aufge-

nommen. NAWIASKY hatte seinen Vorschlag damit begründet, dass die Klausel „nach den Geschehnissen der vergangenen Zeit“ unbedingt notwendig sei. Der Vorschlag wurde ohne weitere Diskussion angenommen, so dass wir nicht wissen können, welche Vorstellungen der Verfassungsausschuss mit der Klausel genau verband. NAWIASKY selbst erläutert seine Vorstellungen in seiner Kommentierung der Bayerischen Verfassung. Dort heißt es: „Auch diese Vorschrift atmet den Geist des Humanismus und dient der Betonung der Anerkennung der menschlichen Persönlichkeit im neuen Staat, dessen Wert in der nationalsozialistischen Ära auf ein Minimum herabgedrückt worden war.“ Und einige Sätze weiter: „Der Natur der Sache nach handelt es sich um ein Menschenrecht“ (NAWIASKY/LEUSSER 1948, 183).

Das Grundgesetz

Mit dem Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 erhält die Menschenwürde eine neue Qualität. Zum ersten Mal wird in dieser nationalen Verfassung der geistige Zusammenhang zu der UN-Charta und zu der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte hergestellt, indem die Menschenwürde mit den unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten in Verbindung gebracht wird, die die Grundlage des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt sind. Auch hinsichtlich der Stellung im Gesamttext der Verfassung erhält die Menschenwürde hier einen besonders prominenten Platz, indem sie nicht nur an den Anfang des Abschnitts über die Grundrechte gestellt wird, sondern auch an den Anfang der gesamten Verfassung. Artikel 1 GG lautet:

> (1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.
> (2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.
> (3) Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.

Auch unter den Schöpfern des Grundgesetzes gab es kein gemeinsames Vorverständnis darüber, was Menschenwürde eigentlich genau bedeuten soll. Die Gemeinsamkeit erschöpfte sich vielmehr in dem Wunsch, auf die vorstaatliche Grundlage des Staates hinzuweisen und darauf, dass das Recht nach einem Maßstab beurteilt werden kann, den es nicht selbst geschaffen hat. Wie diese vorstaatliche Grundlage aber genau zu denken sei, darüber herrschte Dissens. Insoweit entsprach die Situation derjenigen auf der UN-Ebene. Die sich gegenüberstehenden unterschiedlichen Verständnisse wurden jedoch in der deutschen Debatte etwas deutlicher. Der Standpunkt der sozialdemokratischen Abgeordneten und ihres Wortführers CARLO SCHMID wird in einer Passage aus

dessen Lebenserinnerungen klar. Dort schreibt SCHMID, es sei ihm darum gegangen, seine Kollegen davon zu überzeugen, dass „Freiheit, Selbstverantwortung und Gerechtigkeit die Würde des Menschen ausmachen, und dass diese Würde gebietet, dass jeder die Freiheit und die Selbstachtung eines jeden anderen achtet und sein Leben nicht auf Kosten der Lebensmöglichkeiten des anderen führt" (SCHMID 1979, 372). In einem Aufsatz aus dem Jahre 1946, der wohl frühesten Publikation nach dem Kriege, die sich mit der Menschenwürde beschäftigt, hatte SCHMID bereits ausgeführt, es komme darauf an, eine neue Rechtsordnung zu schaffen, die das Individuum als eine Person anerkenne, die ihren Sinn in sich selbst trage und darum niemals zu einem Mittel zu Zwecken irgendeiner Art herabgewürdigt werden dürfe (SCHMID 1946, 2).

Nach diesem Ansatz steht allein die Freiheit des Menschen im Vordergrund, die Freiheit nach eigenem Lebensplan sein Leben zu gestalten und weder durch den Staat noch durch sonst eine Macht daran gehindert zu werden. Dass der Einzelne dabei auch gegenüber seinen Mitmenschen und der Gemeinschaft Verantwortung trägt, war dabei selbstverständlich mitbedacht. Doch diese Verantwortung beruhte auf der Anerkennung der Würde und des Selbstbestimmungsrechts des Mitmenschen. Nur soweit dieser betroffen ist, dürfen nach diesem Ansatz dem Individuum Grenzen auferlegt werden. Andere Gründe können eine Beschränkung der Freiheit nicht rechtfertigen. Allerdings blieb dabei ungeklärt, ob tatsächlich jede Freiheit zu tun und zu lassen, was man will, bereits ein Postulat der Menschenwürde sei, oder ob es auf eine Freiheit in einem anspruchsvolleren Sinne ankomme.

Nach der Überzeugung der christlich-konservativen Abgeordneten war die Menschenwürde dagegen nicht nur Grund und Quelle des Rechts auf Freiheit, sondern auch Legitimationsgrund für die Auferlegung von Pflichten. Das wird an der Argumentation des Abgeordneten HANS-CHRISTOPH SEEBOHM besonders deutlich. Er trug vor, aus der vom Gewissen bestimmten Freiheit entwickele sich das Verantwortungsbewusstsein, aus dem heraus allein der Mensch zu sozialem Handeln fähig sei. Das Gewissen aber sei von Gott gegeben. Und nur deshalb gebe es auch ein Recht auf Freiheit. Freiheit wird hier also verstanden als die Freiheit, der Stimme Gottes zu folgen, die sich im Gewissen äußert. Die Menschenrechte werden deshalb nur „im Rahmen der ihm … von Gott auferlegten Verpflichtungen gewährleistet".

Offenbar prallten hier zwei grundsätzlich verschiedene Begriffe von Menschenwürde aufeinander. Die christlich-konservative Fraktion sah die Menschenwürde in der Freiheit zum Gehorsam gegen die Gebote Gottes gegeben, die im Zweifel der kirchlichen Interpretation unterliegen und nach dem traditionellen Verständnis regelmäßig mit den staatlichen Geboten übereinstimmen; die sozialdemokratisch-liberale Fraktion sah die Menschenwürde in erster Linie in dem Recht der Selbstverantwortung und freien Entfaltung des Individuums, dessen Grenzen nur die gleichen Rechte des anderen sein können, nicht aber ein höheres göttliches oder staatliches Gebot.

Der freidemokratische Abgeordnete und spätere Bundespräsident Theodor Heuß war der Meinung, dass man den Sinn des Begriffs der Menschenwürde nicht näher aufklären müsse. Denn jede solche Aufklärung käme einer „moralischen Überprüfung" gleich. Es sei aber, so kann man sein Argument verstehen, nicht Aufgabe einer Verfassung, die ihr zugrunde liegenden moralischen Überzeugungen noch zu begründen und zu rechtfertigen. Die Würde des Menschen müsse deshalb „als nicht interpretierte These" in das Grundgesetz aufgenommen werden. Damit beendete er die Debatte.

Heuß hat offenbar übersehen, dass es nicht nur um die Rechtfertigung eines moralischen Konzepts ging, sondern auch um seinen Inhalt. Denn Inhalt und Rechtfertigung lassen sich nicht voneinander trennen. Die Weise der Rechtfertigung entscheidet über den Inhalt. Indem man die Frage der Rechtfertigung offen ließ, ließ man auch die Frage nach dem Inhalt offen.

Eine Parallele zu dem Wort von der „nicht interpretierten These" findet sich bei dem Interpreten der Schweizerischen Bundesverfassung Jörg Paul Müller. Seine folgende Formulierung macht besonders deutlich, welche fatalen Folgen die Unbestimmtheit des Inhalts der Menschenwürde hat: „Der Satz von der Menschenwürde eröffnet für die Grundlegung und Konkretisierung [!!] der Verfassung die philosophische Perspektive eines letztlich nicht fassbaren [!!] Eigentlichen des Menschseins" (Müller 1999, 4). Ein letztlich nicht Fassbares soll also der Konkretisierung der Verfassung dienen! Als in diesem Sinne „nicht interpretierte These" hat die Würdeklausel keinerlei Inhalt. Ohne Inhalt kann ihr aber auch keine rechtliche Bedeutung zukommen.

Die Menschenwürdeklausel des Grundgesetzes darf deshalb nicht als ein „letztlich nicht Fassbares", sondern sie muss als ein Formelkompromiss verstanden werden. Man war sich zwar einig darin, dass es einen letzten Maßstab geben muss, der durch den Staat und das Recht nicht gesetzt sein darf, sondern an dem sich Staat und Recht messen lassen müssen, um Unrechtssysteme jederzeit identifizieren, kritisieren und vermeiden zu können. Zugleich war man sich jedoch uneinig darin, worin genau dieser Maßstab besteht. In Kenntnis des unterschiedlichen Verständnisses einerseits und vielleicht auch der Ungeklärtheit des eigenen Verständnisses andererseits einigte man sich auf die Verwendung eines bestimmten Wortlautes und war sich dabei bewusst, dass man sich nur über Worte einigte, nicht aber über deren Bedeutung. Politische Formelkompromisse im Bereich der Rechtsetzung sind gewöhnlich mit der Erwartung verbunden, dass Rechtsprechung und juristische Lehre die bestehenden Unklarheiten mit der Zeit beseitigen und eine einheitliche, hinreichend bestimmte und für alle akzeptable Auslegung entwickeln werden. Was aus dieser Erwartung geworden ist, soll im nächsten Kapitel dargestellt werden.

Der Siegeszug der Menschenwürde

Die Menschenwürdeklausel des Grundgesetzes blieb zunächst ein Unikat. Weitere nationale Verfassungen aus den späten 40er Jahren beschränken sich darauf, die Menschenwürde jeweils im Zusammenhang mit den ökonomischen Existenzgrundlagen des Menschen zu nennen (DDR, Italien).

Erst in den 70er Jahren kommt es zu einer Welle neuer Verfassungen, die in einem allgemeineren Sinne auf die Menschenwürde Bezug nehmen. In Europa handelt es sich dabei außer im Falle Schwedens um jene Staaten, die sich im Anschluss an die Beseitigung faschistischer und diktatorischer Regime neue Verfassungen zu geben hatten, nämlich Griechenland, Portugal und Spanien. Im Jahre 1952 wurde in die Verfassung von Costa Rica eine Klausel eingefügt, die dem Wortlaut des Artikel 1 Abs. 1 Satz 1 GG entspricht. Der US-Bundesstaat Montana übernimmt diese Klausel im Jahre 1972 und auch die Verfassung von Louisiana (1974) spricht von einem „Right to Individual Dignity".

Eine zweite Welle kennzeichnet die 90er Jahre des 20. Jahrhunderts. Abgesehen von Belgien und Finnland sind es wiederum vor allem zahlreiche Staaten, die sich vom Joch diktatorischer und menschenfeindlicher Herrschaft befreit haben. Das gilt für die Staaten des ehemaligen Ostblocks, aber auch für afrikanische (u. a. Malawi, Südafrika) Staaten. Israel gibt sich im März 1992 das *Grundgesetz über Menschenwürde und Freiheit*. Auch in Südamerika ist die Anerkennung der Menschenwürde Resultat zahlreicher Verfassungsreformen. Als Folge der Ereignisse vom 11. September 2001 findet die Menschenwürde schließlich auch Eingang in die Verfassung Afghanistans.

In Europa gipfelt die Entwicklung schließlich in dem Vertrag über die Europäische Union in der Verfassung des Vertrags von Lissabon (2007) und dessen Grundrechtsteil, die Charta der Grundrechte. Artikel 2 des Vertrages nennt die Menschenwürde an erster Stelle einer Reihe von Werten, auf denen die Union ruht. Die Charta enthält ein erstes Kapitel, das mit „Menschenwürde" überschrieben ist und aus fünf Artikeln besteht.

Während man den Materialien über die Entstehung des Grundgesetzes immerhin entnehmen kann, dass sich die Abgeordneten des Parlamentarischen Rates um ein gemeinsames Verständnis der Menschenwürde bemühten und zu diesem Zweck ihre unterschiedlichen Vorstellungen wenigstens formulierten oder doch zumindest andeuteten und – in Grenzen – auch darüber stritten, fand in anderen Ländern im Rahmen der Implementierung der Würdeklausel in das nationale Verfassungsrecht so gut wie keine Debatte statt. Die Formulierungen in den Verfassungstexten weichen im Einzelnen stark voneinander ab und lassen einen mehr oder weniger großen Abstand zu dem Menschenwürdediskurs auf UN-Ebene erkennen. Zur Frage, was Menschenwürde genau bedeuten soll, schweigen sich sowohl die Verfassungstexte als auch die Dokumente über ihre Beratung aus.

4. Menschenwürde als ungeschriebenes Verfassungsrecht

Der Siegeszug des Verfassungsbegriffs Menschenwürde zeigt sich nicht nur darin, dass er seit den 40er Jahren auf allen Kontinenten in immer mehr Verfassungen verankert worden ist. Er übt vielmehr auch auf die Richterschaft zahlreicher Staaten eine große Faszination aus, deren geschriebene Verfassungen den Begriff nicht erwähnen. Es gibt zahlreiche Beispiele dafür, dass die obersten Gerichtshöfe solcher Länder die Menschenwürde als ungeschriebenen Grundsatz der Verfassung in das nationale Verfassungsrecht hineingedeutet haben (z. B. Frankreich, Österreich). In einigen Staaten wurde diese richterrechtliche Entwicklung später von der Verfassunggebung nachvollzogen und der bereits anerkannte Grundsatz der Menschenwürde in das geschriebene Recht übernommen (z. B. Israel, Polen, Schweiz).

Von besonderem Interesse ist dabei die Entwicklung in Frankreich, zumal sie auf die Debatte in Großbritannien nachhaltige Bedeutung gewinnen sollte. In der französischen Verfassung vom 4. Oktober 1958 fehlt es an jeglichem Hinweis auf die Menschenwürde. Auch die erste Nachkriegsverfassung vom 27. Oktober 1946 kannte die Menschenwürde nicht, obwohl ihr ein Entwurf vom Frühjahr 1946 vorausgegangen war, in dem der Begriff *dignité de la personne humaine* mehrfach vorkommt. Auch im Rahmen der Debatte um die Verfassungsänderung 1993 gab es Bestrebungen, die Menschenwürde in die Verfassung aufzunehmen, die jedoch letztlich an der erforderlichen Mehrheit scheiterten. Das hielt das französische Verfassungsgericht, den Conseil d'Etat, jedoch nicht davon ab, im Jahre 1994 die Menschenwürde zu einem Grundsatz der französischen Verfassung zu erklären (CC 27. 7. 1994). Zu diesem Zweck unternahm er große Anstrengungen, dieses Prizip aus dem Text der Verfassung herauszulesen, obwohl es darin nicht enthalten war. Mit dieser Entscheidung war in Frankreich ein neues Diskussionsfeld eröffnet. Die Menschenwürde findet seitdem sowohl in der Rechtsprechung als auch in der Literatur zunehmend Beachtung, auch wenn über seine Bedeutung die größte Uneinigkeit herrscht.

5. Ablehnung des Menschenwürdekonzepts

Die von den Vereinten Nationen inaugurierte Idee der Menschenwürde fiel keineswegs überall in der Welt auf fruchtbaren Boden. In einigen Staaten wird das Konzept der Menschenwürde als juristisches Prinzip dezidiert abgelehnt, selbst wenn es in der Verfassung erwähnt wird (Beispiele: Portugal, Spanien, Italien). Die Verfassungsjuristen dieser Länder sind der Ansicht, dass der Begriff der Menschenwürde nicht in einem juristischen Sinne operationalisiert werden kann. Es handele sich gewissermaßen um Verfassungslyrik, mit der der Jurist nichts anfangen könne und die er deshalb zu ignorieren habe.

In Großbritannien hält man die Menschenwürdeklausel nicht einfach nur für irrelevant, sondern vor allem für gefährlich. Das englische Verfassungsrecht, bei dem es sich ohnehin weitgehend um ungeschriebenes Recht handelt, würde der Einführung der Menschenwürde im Wege des Richterrechts zwar nicht grundsätzlich entgegenstehen. Die herrschende Auffassung unter den englischen Juristen verhält sich dazu aber entschieden ablehnend. Man hält die Menschenwürde für eine Idee, die „too imprecise and intangible [ist] to appeal to Engish lawyers" (Neill 1999, 22).

In den Jahren 1999/2000 erschien die erste monographische Abhandlung zu diesem Thema aus der Feder eines britischen Autors. David Feldman führte gewichtige Gründe dafür an, dass die britische Jurisprudenz und Judikatur auf die Rezeption des Konzepts der Menschenwürde lieber verzichten sollte. Dabei beruft er sich als abschreckendes Beispiel auf die Entwicklung in Frankreich. Die Unklarheit des Konzepts erlaube es den Gerichten, sofern sie auf der Basis der Menschenwürde judizieren dürften, sich an die Stelle des Gesetzgebers zu setzen und ihre eigenen moralischen Überzeugungen für allgemein verbindlich zu erklären. Obwohl das Konzept ursprünglich im Zusammenhang mit der AEMR die philosophische Grundlage der individuellen Freiheit habe sein sollen, zeige die Rezeption in Frankreich, dass das Gegenteil bewirkt werde, wenn man die Menschenwürde als justiziables Konzept betrachte. Mit ihm lasse sich nämlich die Einschränkung der individuellen Freiheit rechtfertigen.

Tatsächlich hatte man in Frankreich das Konzept der Menschenwürde vornehmlich dafür herangezogen, die Entfaltungsfreiheit der Menschen zu beschränken. So wurde einem kleinwüchsigen Menschen unter Berufung auf die Menschenwürde verboten, sich gegen Gage auf öffentlichen Veranstaltungen als Wurfgeschoss eines „Zwergenweitwurf"-Wettbewerbs zur Verfügung zu stellen. Feldman sieht darin staatlichen Paternalismus, der den Bürger dazu zwingt, so zu leben, wie der Staat es für menschenwürdig hält.

Kapitel II

Die juristische Rezeption der Menschenwürde

In vielen Staaten, in denen die Menschenwürde als Verfassungsprinzip anerkannt ist, besteht jeweils ein mehr oder weniger intensiver juristischer Diskurs über den Inhalt und die Funktion der Menschenwürde, ohne dass irgendwo auf der Welt eine sichere Überzeugung von einem hinreichend bestimmten Inhalt des Prinzips festgestellt werden kann. An keinem Ort der Welt ist dieses Problem länger und intensiver diskutiert worden als in der Bundesrepublik Deutschland.

1. Der jüngere Diskussionsfaden

Man kann ganz grob zwischen einem älteren und einem jüngeren Diskussionsfaden unterscheiden. An dem älteren Faden wird bis zum heutigen Tage von vielen namhaften Verfassungsjuristen und Gerichten gesponnen. An dem jüngeren Faden spinnen dagegen jene Autoren und Gerichte, die zu der Überzeugung gelangt sind, dass die ältere Debatte aus prinzipiellen Gründen kein befriedigendes Ergebnis erwarten lässt, so dass man nach völlig neuen Ansätzen suchen muss. Diese Autoren werfen den Teilnehmern der älteren Debatte vor allem vor, dass ihre Überlegungen auf metaphysischen Voraussetzungen beruhten, die ihrerseits nur aus partikularen theologischen oder philosophischen Überzeugungssystemen gerechtfertigt werden könnten. Die Partikularität dieser Überzeugungssysteme mache sie unbrauchbar zur Begründung einer Konzeption von Menschenwürde, die den Anspruch erheben kann, auch in einer kulturell und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft oder gar der Weltgesellschaft akzeptiert zu werden.

Die Kritiker bieten stattdessen alternative Konzepte an, deren Vorzug gerade darin bestehen soll, dass sie ohne jegliches metaphysisches Fundament auskommen. Dabei kümmern sie sich nicht darum, ob ihr Konzept mit den Vorgaben und Ideen vereinbar ist, die den Verträgen und Resolutionen der Vereinten Nationen zugrunde liegen. Sie kennen vielmehr überhaupt keine Bindungen an irgendwelche ideen- oder rechtsgeschichtliche Vorgaben, sondern verlassen sich allein auf ihren höchst persönlichen Erfindungsreichtum. Es kann deshalb nicht erstaunen, dass diesen alternativen Konzepten eine gewisse Beliebigkeit anhaftet.

Die liberalistische Deutung

Eines dieser Deutungskonzepte kann man als das liberalistische bezeichnen. Danach geht es bei der Menschenwürde um individuelle Selbstbestimmung in dem umfassendsten Sinne dieses Wortes. Jede Beschränkung der Freiheit zur eigenen Lebensgestaltung, die nicht unbedingt notwendig ist, verletzt damit schon die Menschenwürde. Der Würdegrundsatz verpflichtet den Staat, die größtmögliche gleiche Freiheit, d. h. die größtmögliche gleich verteilte Menge an Verhaltensmöglichkeiten zu schaffen und zu erhalten. Dieses Konzept hat etwa in Peter Häberle (1980), Albert Bleckmann (1988) und Winfried Brugger (1997) entschiedene Vertreter gefunden. Als eine Sensation wurde es in der deutschen Öffentlichkeit wahrgenommen, als es durch Matthias Herdegen (2003) nunmehr auch Eingang in den bisher eher traditionellen Großkommentar zum Grundgesetz von Maunz/Dürig/Herzog/Scholz gefunden hat.

Der umfassende Begriff von Freiheit, der mit dem Begriff der Menschenwürde gleichgesetzt wird, scheint auf den ersten Blick unserer Intuition zu entsprechen, dass Menschenwürde etwas mit Freiheit zu tun hat und dass es sich dabei nur um eine möglichst große Freiheit handeln kann. Auf den zweiten Blick sieht man aber, dass dieser Begriff von Menschenwürde gewissermaßen inflationär entwertet ist. Denn die Freiheit, die er verspricht, gilt ja nur unter dem Vorbehalt notwendiger Einschränkung. Zumindest da, wo der Freiheitsgebrauch des einen mit dem Freiheitsgebrauch eines anderen kollidiert, müssen der Freiheit des einen oder des anderen oder beider notwendigerweise Grenzen gesetzt werden. Freiheitskollisionen erzwingen Freiheitsbeschränkungen, sagen aber nicht, wie die Grenzen genau zu ziehen sind. Darüber entscheiden also letztlich jene, denen dazu die staatliche Macht verliehen worden ist. Aus ihrer Hand erhält der Bürger die Freiheit, die ihm nach den Vorstellungen der UN-Verträge doch schon vor aller Staatlichkeit zustehen soll. Er kann sich demgegenüber nicht auf eine Position berufen, die ihm allein kraft seines Menschseins zusteht.

Die Idee, Menschenwürde mit maximaler Freiheit gleichzusetzen, würde, wenn man sie ernst nähme, zudem bedeuten, dass die Freiheit des Einzelnen jedenfalls dann niemals eingeschränkt werden darf, wenn es keine Kollision mit der Freiheit eines anderen gibt, wenn also die Einschränkung nicht durch ein anders nicht zu bewältigendes Dilemma erzwungen wird. Unter dieser Prämisse wäre es mit der Menschenwürde unvereinbar, die Bürger zu Steuern heranzuziehen, die der Erforschung des Weltraums oder der Subventionierung sportlicher Großereignisse dienen sollen. Solche Projekte beruhen nicht auf einem unhintergehbaren Dilemma, sondern auf einer politischen Entscheidung, die nicht notwendig getroffen werden muss. So verstanden würde das Prinzip der Menschenwürde also jegliche staatlich verordnete Kooperation, die über bloße Konfliktlösung hinausginge, unmöglich machen. Natürlich wird das von niemandem so vertreten. Als notwendige Schranke der Freiheit wird vielmehr jedes öffentliche In-

teresse anerkannt, das sich in parlamentarischen Gesetzesbeschlüssen niedergeschlagen hat. Damit verliert aber die Freiheit aus Würde endgültig jegliche Kontur. Sie wird zu einem bloßen Abwägungstopos, der nur im günstigsten Falle letztlich ausschlaggebend ist.

Die Idee einer Menschenwürde, die dem Individuum einen unantastbaren Status verleiht, den der Staat unbedingt zu achten hat und dessen Geltung nicht von seiner Gnade abhängt, ist weit von dieser liberalistischen Rekonstruktion entfernt. Die Willkürlichkeit dieser Konzeption zeigt sich auch daran, dass man überhaupt nicht mehr erkennen kann, worin eigentlich der besondere Nutzen des Begriffs der Menschenwürde liegt. Denn die Idee der Freiheit ist auf den Ausdruck *Menschenwürde* nicht angewiesen. Sie war bereits Gegenstand politischer Forderungen und verfassungsrechtlicher Festschreibungen („Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit"), lange Zeit bevor der Ausdruck *Menschenwürde* aufkam. Die Idee der Freiheit als Grundprinzip der staatlichen Verfassung garantiert keinen absolut geschützten Bereich, der dem Individuum nicht genommen werden darf. Sie garantiert nur, dass jede Beschränkung der Freiheit demokratisch legitimiert und nach ihrem Zweck und nach ihrer Intensität argumentativ gerechtfertigt werden muss, also in einem Sinne, den auch der Betroffene nachvollziehen und prinzipiell akzeptieren kann. Diese Idee kommt in fast allen modernen Verfassungen in irgendeiner Weise zum Ausdruck. Wenn der Ausdruck *Menschenwürde* nichts anderes meint als dies, wozu ist er dann überhaupt nötig?

Die anerkennungstheoretische Deutung

Der früheste Versuch einer anerkennungstheoretischen Deutung der Menschenwürde in der deutschen juristischen Literatur stammt von Dieter Suhr (1976). In der gegenwärtigen Debatte spielt aber vor allem ein Aufsatz eine Rolle, den Hasso Hofmann im Jahre 1993 veröffentlicht hat. In Verkennung der Funktion, den der Begriff der Anerkennung etwa in der AEMR spielt, will er die Würde auf einen faktischen Akt der Anerkennung zurückführen. Menschenwürde kann danach folglich nicht ohne eine konkrete Anerkennungsgemeinschaft gedacht werden. Außerhalb einer solchen faktischen Anerkennungsgemeinschaft könne kein Mensch Anerkennung seiner Würde beanspruchen. Deshalb müsse beispielsweise der deutsche Staat nicht alle Hungernden auf der Welt mit Nahrung versorgen. Er dürfe auch ohne Rechtsverstoß Asylsuchende zurückzuweisen, die aus ihrer Heimat wegen menschenwürdewidriger Zustände geflohen sind. Die Menschenwürdegarantie als Staatsfundamentalnorm sei etwas, das Menschen sich im Gründungsakt des Staates gegenseitig als Rechtsgenossen versprächen. Diese versprochene Würde begründe Rechtspflichten deshalb auch nur denjenigen gegenüber, denen dieses Versprechen abgegeben ist. Das aber seien die Staatsbürger. Die Dis-

kriminierung oder Missachtung der Menschenwürde von Ausländern sei deshalb zulässig, „solange das Verhältnismäßigkeitsprinzip gewahrt ist und unsere Selbstachtung das zulässt".

Noch deutlicher als das liberalistische verlässt dieses Konzept die Vorgaben des universalen Völkerrechts. Menschenwürde wird zur Funktion kontingenter Anerkennungsverhältnisse erklärt, die zudem nur kontrafaktisch fingiert werden. Da kontingente Versprechen natürlich auch widerrufen werden können, ist das anerkennungstheoretische Konzept eine Absage an die Idee eines unantastbaren Status, der dem Individuum nicht genommen werden darf.

Die systemtheoretische Deutung

Niklas Luhmann (1999) hat eine Deutung vorgelegt, die eigentlich einem außerjuristischen Diskurs zugeordnet werden muss, tatsächlich aber innerhalb des juristischen Diskurses in Deutschland starke Beachtung gefunden hat. Er argumentiert aus der Perspektive des Soziologen und nicht aus der des Juristen. Es geht ihm nicht darum, eine Norm der Verfassung juristisch handhabbar zu machen und die Rechtsprechung auf eine in sich konsistente und verfassungsadäquate Grundlage zu stellen, sondern darum, von einer unbeteiligten Beobachterposition aus das Rechtssystem zu beschreiben, also mitzuteilen, was innerhalb dieses Systems passiert und aus welchen soziologischen Gründen es passiert. Dabei stößt er auf das Rechtsinstitut der Menschenwürde und versucht zu erklären, warum die Gesellschaft auf dieses Prinzip angewiesen ist, d. h., welche Funktion die verfassungsrechtliche Würdeklausel für die Selbsterhaltung des Systems der Gesellschaft hat. Seine Antwort ist, dass das Individuum in der modernen Gesellschaft nur adäquat und systemkonform funktionieren könne, wenn es einen Rückzugsbereich habe, in dem es sich der öffentlichen Beobachtung und Kontrolle entziehen könne. Die Menschenwürdeklausel garantiere diesen Rückzugsbereich.

Die Menschenwürde wird hier also nur für die Mitglieder moderner Gesellschaften reserviert. Damit wird zugleich zum Ausdruck gebracht, dass Menschen, die in vormodernen Gesellschaften leben, nicht als Träger von Menschenwürde in Betracht kommen. Schon der Umstand, dass es Luhmann nicht um die Sicherung eines Status um der Person willen geht, sondern um die Aufrechterhaltung der Funktionsbedingungen des Systems, zeigt, dass der Begriff der Menschenwürde auch hier ohne jeglichen Zusammenhang mit der Begriffsgeschichte und damit willkürlich verwendet wird.

Die Deutung „vom Verletzungsvorgang her"

Im Jahre 1964 schlug PETER BADURA eine neue Richtung der Auslegung des Menschenwürdesatzes ein. Seine Überlegungen sollten auf die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts nachhaltigen Einfluss gewinnen, zugleich aber auch entscheidend dazu beitragen, dass der inhaltliche Würdediskurs in Deutschland über lange Zeit weitgehend erlahmte.

Ausgehend von der Überzeugung, dass es unmöglich sei, den Begriff der Menschenwürde inhaltlich hinreichend konkret zu bestimmen, schlug BADURA vor, den Sinn des Menschenwürdesatzes stets nur von Fall zu Fall aus einer „Kasuistik klarer Verletzungstatbestände" zu gewinnen. Es gibt danach also kein Kriterium, anhand dessen man feststellen könnte, ob die Menschenwürde verletzt ist, aber es lassen sich gleichwohl klare Verletzungstatbestände feststellen!

In der Abhör-Entscheidung von 1970 hat sich das Bundesverfassungsgericht diese Auffassung zu Eigen gemacht. Darin führt es aus, Verletzung der Menschenwürde sei eine Behandlung, die entweder die Subjektqualität einer Person prinzipiell in Frage stelle (was immer das auch heißen mag) oder aber eine solche, in der eine „willkürliche Missachtung der Würde des Menschen" liege. Letzteres sei der Fall, wenn die Behandlung Ausdruck der Verachtung des Wertes sei, die dem Menschen kraft seines Personseins zukomme, wenn es sich also um eine „verächtliche Behandlung" handele (BVerfG 15. 12. 1970 [25 f.]). Ob dies der Fall sei, könne immer nur „in Ansehung des konkreten Falles" festgestellt werden.

Diese Ausführungen bestimmen bis heute die herrschende Meinung in der deutschen Verfassungslehre. Der Begriff der Menschenwürde gilt als undefinierbar. Er kann nur „vom Verletzungsvorgang her" bestimmt werden. Die Auslegung „in Ansehung des konkreten Falles", also ohne Rückgriff auf eine allgemeine wohlbegründete Definition, unter die der konkrete Fall subsumiert werden kann, muss zwangsläufig den Willkürverdacht nach sich ziehen. Um dem zu entgehen, hat das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung der Frage, ob die lebenslange Haftstrafe für Mörder mit der Menschenwürde vereinbar sei (BVerfG 21. 6. 1977), einen historischen Maßstab einzuführen versucht. Danach unterliegt die Erkenntnis dessen, was die Würde des Menschen fordere, historischer Entwicklung und zeitbedingter Erkenntnis. Sofern sich diese Erkenntnis nicht auf Tatsachen erstreckt, z. B. auf die psychischen Folgen traumatischer Erfahrungen, sondern auf das Wertbewusstsein, lässt die Entscheidung offen, ob es im Zweifel auf das in der Gesellschaft dominierende und empirisch ermittelte Wertbewusstsein ankommt oder auf das aktuelle Wertbewusstsein der Richter.

Die Doktrin der Interpretation der Menschenwürde „vom Verletzungsvorgang her" hat den Begriff zur rhetorischen Allzweckwaffe gemacht, die man dem politischen oder weltanschaulichen Gegner in moralischen Fragen entgegenschleudert, um bestimmte

Positionen zu verteidigen, ohne dass auch nur im Geringsten die Chance bestünde, den Gegner zu überzeugen. Die Gerichte, die in solchen Auseinandersetzungen das letzte Wort haben, können ihre eigenen moralischen Überzeugungen unter dem Deckmantel der Menschenwürde zu allgemein verbindlichem Recht erklären, laufen dabei aber Gefahr, ihre öffentliche Akzeptanz und Autorität einzubüßen und damit nur zur Verschärfung des gesellschaftlichen Konflikts, aber nichts zu seiner Befriedung beizutragen.

Im Jahre 1997 erschien mit der Habilitationsschrift von Christoph Enders das bis dahin umfangreichste Werk zu unserem Thema. Die Ratlosigkeit und Widersprüchlichkeit der juristischen Dogmatik der Menschenwürde zeigt sich hier gleichsam wie durch ein Brennglas gebündelt. Am Ende spricht der Autor dem Prinzip der Menschenwürde den Rechtscharakter ab. Es handele sich um ein bloß heuristisches Prinzip, nicht um einen verbindlichen Rechtssatz: „Die Unantastbarkeit menschlicher Würde bleibt so ein unmittelbar rechtlich nicht einzulösendes und nie eingelöstes Versprechen" (Enders 1997, 448, 475). In kaum zu fassender Unbefangenheit behauptet Enders aber zugleich, die Menschenwürde sei das oberste Konstitutionsprinzip der Verfassung (Enders 1997, 127). Es scheint ihm entgangen zu sein, dass er damit der gesamten Verfassung und mithin auch der auf ihr ruhenden Rechtsordnung das Aus erklärt. Denn wenn das oberste Konstitutionsprinzip der Verfassung ein juristisches Nullum ist, dann ist es die ganze Verfassung und mithin die gesamte Rechtsordnung.

2. Der ältere Diskussionsfaden

Im Gegensatz zu dem jüngeren knüpft der ältere Diskussionsfaden in der deutschen Debatte um die Menschenwürde an die Ideen und Intuitionen an, die der UN-Charta, der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und den UN-Menschenrechtspakten von 1966 zugrunde liegen. Die Teilnehmer dieses Diskurses sind sich darin einig, dass der Ausdruck *Menschenwürde* einen Status der menschlichen Person bezeichnet, der ihm vor allem staatlichen Recht inhärent ist, der eine absolute Grenze staatlicher Macht darstellt und aus dem subjektive Rechte abgeleitet werden können, die der Staat vor aller positiven Rechtsetzung schon immer anzuerkennen hat. Dies gibt dem Prinzip der Menschenwürde innerhalb der Rechtsordnung einen Rang, der jeder anderen politischen oder individuellen Zielsetzung und jedem anderen Rechtsgrundsatz vorausliegt. Insofern kann der Staat auch keine Freiheit gewähren, deren Ausübung zu einer Verletzung der Menschenwürde führen würde.

Bei all diesen Gemeinsamkeiten gibt es unter den Teilnehmern jenes älteren Diskussionszusammenhangs aber doch auch fundamentale Unterschiede, die schon bei den Mitgliedern des Parlamentarischen Rates in Erscheinung getreten sind. Man kann grob

zwischen zwei unterschiedlichen Konzepten unterscheiden, nämlich zwischen jenem, das ich *heteronomisch* nenne, und jenem, das als *autonomisch* bezeichnet werden kann.

Die heteronomische Deutung

Die heteronomische Interpretation sieht die Würde des Menschen in seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung begründet, sofern diese Fähigkeit dazu genutzt wird, sein Leben in Übereinstimmung mit normativen Ansprüchen zu entwerfen und zu leben, die von außen, also heteronom an das Individuum herangetragen werden. Dieses Konzept von Menschenwürde ist von einflussreichen Staatsrechtslehrern in den 50er Jahren entwickelt worden, wird seitdem nachdrücklich vertreten und heute besonders in der Bioethikdebatte mobilisiert. Das „Erkenntnisinteresse" ihrer Vertreter ist gekennzeichnet durch ein großes Misstrauen gegen das „entfesselte" Individuum und gegen die liberalen Grundrechte, die diese Entfesselung bewirken. So sah Dürig (1952) in der Würdeklausel das Gegengewicht zu einem seiner Ansicht nach hemmungslosen Individualismus. Durch sie werde der Mensch wieder in überpositive, also nicht von einer gesetzlichen Grundlage abhängige Pflichten gegenüber der Gemeinschaft und dem Staat eingebunden.

Diese Einbindung erfolgt dadurch, dass die Würde nicht einfach jedem Menschen zugesprochen wird, sondern nach Dürig nur jenem, der gewissermaßen den Ruf zu einem höheren Sein in sich verspürt und diesem Ruf folgt, also jenem, der aus sich eine „Persönlichkeit" gemacht hat. Allein einer solchen Persönlichkeit kommt Menschenwürde zu. Diese Umdeutung von „Mensch" in „Persönlichkeit" eröffnet es Dürig nun, das Subjekt der Würde in ganz spezifischer Weise normativ aufzuladen. Denn, so führt er aus, während der Begriff *Mensch* ebenso wie der Begriff *Person* einen rein deskriptiven Inhalt habe und einfach nur das menschliche Individuum meine, handele es sich bei dem Begriff der Persönlichkeit um einen säkularisierten Begriff der christlichen Anthropologie und Moraltheologie, der einen axiologischen Wertgehalt aufweise. Person sei der Mensch schon allein deshalb, weil er über Selbstbewusstsein und Willensfreiheit verfüge. Das allein aber mache gerade nicht seinen absoluten Wert aus. Dieser liege vielmehr in der Persönlichkeit, zu der die Person heranreife, wenn sie aus innerer Freiheit die Beziehung zu bestimmten Werten anerkenne. Solche Werte seien das „Du" Gottes, das „Du" des Mitmenschen und das „Wir" der Gemeinschaft. Menschenwürde komme der Person also insoweit zu, als sie Persönlichkeit in diesem Sinne sei. Entgegen dem ersten Eindruck, den der Katalog der klassischen liberalen Grundrechte hinterlasse, bestimme das Grundgesetz nicht das bindungslose Individuum zum Grundrechtsträger, sondern immer nur die verantwortliche Persönlichkeit: „Kein Freiheitsrecht des GG schützt den ‚Untermenschen'" (Dürig 1952, 261).

Ähnlich heißt es bei Wilhelm Wertenbruch (1958), dem *autonomen* Normenbestand des klassischen Grundrechtskatalogs stünde die Würdeklausel des Art. 1 Abs. 1 und 2 GG als *theonomer* Normenbestand gegenüber. Dieser Widerspruch zwischen der Würdeklausel und dem darauf folgenden Grundrechtskatalog sei durch Verfassungsinterpretation dadurch aufzulösen, dass die Grundrechte unter bewusstem Absehen von ihrer Genese und traditionellen Bedeutung im Lichte des theonomen Normenbestandes behutsam uminterpretiert werden müssten. Das Grundgesetz gehe nicht von vereinzelt nebeneinander stehenden Individuen aus, sondern von Personen, die in einer göttlichen Ordnung miteinander verbunden seien. Deshalb gehe es bei den Menschenrechten im Sinne des Art. 1 Abs. 2 GG nicht um autonome Rechte, die es der Person erlaubten, zu tun, was ihr beliebt. Vielmehr seien die Menschenrechte als ordnungsgebundene Rechte zu verstehen, auf die er sich nur dann berufen könne, wenn er in seiner natürlichen Entfaltung, also in der Entfaltung nach dem Plan der göttlichen Ordnung behindert werde. Dagegen könne er sich nicht auf sie berufen, wenn er sich subjektiv oder objektiv gegen diese Ordnung stelle. Denn dann entfalte er nicht seine Persönlichkeit, sondern verfehle seine Berufung.

Die Pointe dieses Konzepts wird an einem Gedankenexperiment deutlich, das sich bei Ernst Benda nachlesen lässt. Er erörtert die Frage, wie der Einsatz sogenannter „Gehirnmonitore" unter dem Gesichtspunkt der Menschenwürde zu beurteilen sei. Ein Gehirnmonitor wäre ein Gerät, das es erlauben würde, den Prozess der Willensbildung im Hirn eines Menschen zu beobachten und, sofern dieser Prozess zu einem sozialschädlichen Verhalten tendiert, durch entsprechende Impulse zu steuern, so dass der Entschluss zu einem Verbrechen schließlich doch nicht gefasst wird. Benda lehnt einen solchen Gehirnmonitor zwar ab, weil er Missbrauch fürchtet. Wäre der Missbrauch aber ausgeschlossen, dann hätte der Gehirnmonitor für ihn den großen Vorteil, dass Verbrechen verhindert werden könnten und die Haftstrafe überflüssig würde (Benda 1983, 126). Dass damit zugleich auch die Entscheidungsfähigkeit und damit die Selbstbestimmung des Menschen vernichtet würde, ist für Benda kein Problem. Denn der freie Wille ist nur dann von der Menschenwürde geschützt, wenn er ein Wille zum Guten ist. Der Wille zum Bösen ist des Menschen unwürdig und kann deshalb keine Achtung verlangen.

Obwohl Menschenwürde in diesem Sinne nicht Freiheit verbürgt, sondern der Freiheit Grenzen setzt, hat man in Deutschland – anders als später in Frankreich und Großbritannien – keinen Gegensatz zwischen den freiheitsverbürgenden Menschenrechten und der Menschenwürde gesehen. Es wird hier vielmehr davon ausgegangen, dass es einen Konflikt zwischen der Freiheit einer Person und ihrer Menschenwürde niemals geben kann. Dieser Gedanke einer unaufhebbaren Harmonie von Menschenwürde und Freiheit beruht auf der ursprünglich vom Bayerischen Verfassungsgerichtshof entwickelten (BayVerfGH 13. 1. 1955, [6]; s. a. 9. 4. 1968; 20. 1. 1969) und später

vom Bundesverfassungsgericht (BVerfG 20. 7. 1954, [16]; 20. 12. 1960) übernommenen *Lehre vom Menschenbild des Grundgesetzes*. Diese erlaubt es nämlich, sowohl die Freiheit als auch ihre Schranken in dem Begriff der Menschenwürde zu vereinigen. Die Grundidee dabei ist, dass die durch die Menschenrechte verbürgte Freiheit des Menschen nicht schon darin liegt, dass der Mensch als „isoliertes souveränes Individuum" nur seine eigenen subjektiven Lebenspläne verfolgt, sondern erst darin, dass der Mensch schon immer auch Gemeinschaftswesen ist und sich deshalb nur in der sozialen Zurücknahme seiner eigenen Wünsche und Interessen als wahrer Mensch selbst verwirklichen kann. Gerade darin liegt seine Würde. Was also andernorts als Beschränkung der Freiheit aufgefasst und ausdrücklich gerechtfertigt werden muss, das wird in Deutschland als Element der (menschenwürdigen) Freiheit selbst gesehen. Daraus folgt für das Bundesverfassungsgericht, dass sich der Einzelne jene Schranken der Handlungsfreiheit gefallen lassen muss, „die der Gesetzgeber zur Pflege und Förderung des sozialen Zusammenlebens in den Grenzen des … allgemein Zumutbaren zieht, vorausgesetzt, dass dabei die Eigenständigkeit der Person gewahrt bleibt" (BVerfG 20. 7. 1954, [16]; 20. 12. 1960). Ab der Entscheidung vom 8. 3. 1972 führt das schließlich zu jener Formel, die den Schutz der Menschenwürde vollständig im Grundsatz der Verhältnismäßigkeit aufgehen lässt: „Als gemeinschaftsbezogener und gemeinschaftsgebundener Bürger […] muss […] jedermann staatliche Maßnahmen hinnehmen, die im überwiegenden Interesse der Allgemeinheit unter strikter Wahrung des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes getroffen werden, soweit sie nicht den unantastbaren Bereich privater Lebensgestaltung beeinträchtigen" ([379]). Dieser „unantastbare Bereich privater Lebensgestaltung" ist freilich schon immer dann verlassen, wenn sich der Einzelne in irgendeine kommunikative Beziehung zu einem Mitmenschen begibt. So konnte das BVerfG etwa den homosexuellen Verkehr zwischen Erwachsenen unabhängig von seinem privaten Charakter dem Gemeinschaftsvorbehalt unterstellen und die Strafbarkeit für verfassungsmäßig erklären (BVerfG 10. 5. 1957). Und für den BGH fallen persönliche Tagebuchaufzeichnungen nicht in den unantastbaren Lebensbereich, wenn ihre Kenntnisnahme durch die Justiz zur reibungslosen Durchführung eines Strafverfahrens notwendig ist (BGH 9. 7. 1987; vgl. auch BVerfG 14. 9. 1989). Auf derselben Linie liegen auch die Peepshow-Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts aus dem Jahre 1981 (BVerwG 15. 12. 1981) sowie die Zwergenweitwurf-Entscheidungen deutscher (VG Neustadt 21. 5. 1992) und französischer (CE 27. 10. 1995) Gerichte.

Es gibt Hinweise darauf, dass das heteronomische Konzept der Menschenwürde nicht nur in Deutschland weit verbreitet ist, sondern auch in anderen Ländern auf fruchtbaren Boden gefallen ist. Dafür spricht die Rezeption in Frankreich (CC 27. 7. 1994 [§ 3]; Jourdion 1999) und Großbritannien. In beiden Ländern wird die heteronomische Konzeption nicht nur von den Befürwortern der Menschenwürde vertreten, sondern auch von ihren Kritikern, die gerade deshalb gegen die rechtliche Anerken-

nung der Menschenwürde sind, weil sie darin eine Bedrohung der Freiheitsrechte sehen (Feldman 1999).

Auch in Südafrika, wo eine vergleichsweise ebenfalls sehr lebhafte Debatte um die Menschenwürde geführt wird, dominiert ein heteronomisches Konzept, wobei kurioserweise offenbar die Meinung vorherrscht, dass sich gerade darin die afrikanische Identität in Abgrenzung zur westlichen Kultur erweise. Man glaubt nämlich, in Europa dominiere ein Begriff von Menschenwürde, der an der individuellen Freiheit orientiert sei, und stellt dem ein spezifisch afrikanisches Verständnis von Menschenwürde gegenüber, das in der Philosophie des sogenannten Ubuntu begründet sei (Goolam 2001; Bhengu 1996) und weniger die individuellen Rechte als vielmehr die Pflichten des Individuums gegenüber der Gemeinschaft betont. Selbst für die konfuzianische Tradition in China und Japan lassen sich aus den Quellen der klassischen Philosophie Belege für ein heteronomisches Konzept von Menschenwürde finden (Roetz 1998).

Die autonomische Deutung

Im Gegensatz zu der heteronomischen Deutung der Menschenwürde stellt die autonomische Konzeption entscheidend nicht auf die Stellung des Menschen zu den Anforderungen ab, die von äußeren Autoritäten (Gott, Gemeinschaft, Schöpfung) an ihn gestellt werden, sondern auf die Fähigkeit des Menschen, sich das Gesetz seines Handelns selbst zu geben. Die Menschenwürde gründet in diesem Sinne, ebenso wie dies prinzipiell auch nach der heteronomischen Konzeption der Fall ist, in der Fähigkeit zur Selbstbestimmung des Menschen. Während die heteronomische Deutung diese Fähigkeit aber nur dann achtet, wenn sie in Übereinstimmung mit einem von außen gegebenen Gesetz realisiert wird, gebietet der autonomische Ansatz die Achtung der menschlichen Selbstbestimmung und Willensfreiheit unabhängig davon, ob sie zum Guten oder zum Bösen ausgeübt wird.

Zu Beginn der 50er Jahre gab es in den juristischen Zeitschriften Diskussionen über einzelne Problemfelder, die deutlich von der autonomischen Deutung der Menschenwürde geprägt waren. Dazu gehörte insbesondere die Diskussion um die Zulässigkeit der sogenannten „Narko-Analyse", salopp Wahrheitsserum genannt, welches in strafrechtlichen Ermittlungen den Beschuldigten unter Ausschaltung seiner Willensfreiheit zu Geständnissen bringen sollte. Eine derartige Ausschaltung der Willensfreiheit zum Zwecke der Wahrheitsfindung wurde damals von den Vertretern einer autonomischen Deutung der Menschenwürde mit der Begründung abgelehnt, dass die Achtung vor der Würde des Menschen es verbiete, eine Person derart „zu einem bloßen Mittel für die seinem inneren Wesen fremden Zwecke zu machen" und ihn nicht nur körperlich, sondern auch seelisch zum bloßen Objekt zu instrumentalisieren (Schönke 1950, 146).

Achtung der Menschenwürde wird hier also gleichgesetzt mit dem Verbot, einen Menschen seiner eigenen inneren Selbstbestimmung zu berauben. Die Formel, die diesen Gedanken des Instrumentalisierungsverbotes zum Ausdruck bringt, wird in der juristischen Literatur kurz *Objektformel* (manchmal auch *Zweckformel*) genannt. Sie geht auf Veröffentlichungen von Carlo Schmid (1946), Gustav Radbruch (1947) und Max Güde (1947) aus den 40er Jahren zurück. Radbruch beruft sich für diese Formel ausdrücklich auf Kant. Die Achtung der Menschenwürde gebietet es danach, den Menschen als Selbstzweck zu behandeln, und verbietet es, ihn zu einem bloßen Mittel für fremde Zwecke herabzuwürdigen.

Im Jahre 1954 erschien die erste grundlegende Kommentierung der Menschenwürde aus autonomischer Sicht aus der Feder von Hans Carl Nipperdey. Für Nipperdey verweist der Begriff auf den Eigenwert des menschlichen Individuums und das, was im Kern das Wesen der Person ausmacht. Dies aber sei die Freiheit der Entscheidung und „sein Organ für das Reich der sittlichen und geistigen Werte". Deshalb komme die Menschenwürde jedem Lebewesen zu, das Menschenantlitz trägt, unabhängig von Geschlecht, Abstammung, Glaube und Überzeugung, unabhängig auch davon, ob es sich um „entmenschte" Verbrecher (Anführungszeichen von Nipperdey) oder „schamlose" Prostituierte, Asoziale oder unheilbar Kranke handele. Nipperdey betont, dass das Recht zwar der Sittlichkeit diene, aber nicht in dem Sinne, dass es die Moral durchzusetzen habe, sondern nur in dem Sinne, dass es die Freiheit als solche sichere, also die Freiheit zum Guten *und* zum Bösen, wodurch sittliches Handeln überhaupt erst möglich werde.

Ein weiterer wichtiger Beitrag zur theoretischen Fundierung des autonomischen Deutungskonzepts ist die Monographie Werner Maihofers aus dem Jahre 1968. Er betont, dass Menschenwürde jenes Minimum an individueller Freiheit ist, dessen Verlust zugleich zum Verlust des eigenen Selbst führt.

Ein jüngerer Vertreter der autonomischen Konzeption von Menschenwürde ist Rolf Gröschner. Für ihn besteht die Menschenwürde in der Fähigkeit zum Entwurf einer Lebensform, unabhängig davon, ob und in welcher Weise diese Fähigkeit genutzt wird und zu welcher Realisierung sie führt (Gröschner 1995, 33). Menschenwürde kommt deshalb einem Schwerstverbrecher oder einem „Verrückten" ebenso zu wie dem ungeborenen Menschen, denn auch dieser verfügt über die Fähigkeit zu einem eigenen Lebensentwurf, wenn er dieses Vermögen auch noch nicht zu nutzen vermag.

Fahndet man nach Belegen für das autonomische Konzept der Menschenwürde in der Rechtsprechung, so ist zunächst die „Elfes"-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zu erwähnen (BVerfG 16. 1. 1957). Dort ging es um die Interpretation des Rechts auf freie Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2 Abs. 1 GG). Das Bundesverfassungsgericht betont, dass Persönlichkeit nicht eine ganz bestimmte inhaltlich bereits vorgegebene Entfaltung menschlicher Möglichkeiten meint, sondern die freie Selbst-

gestaltung. Die besondere Bedeutung dieses Urteils liegt darin, dass das BVerfG hier den zweifachen Sinn von Selbstbestimmung herausarbeitet. Sofern mit Selbstbestimmung jenes Minimum an Freiheit gemeint ist, das MAIHOFER mit der Menschenwürde identifiziert, spricht das BVerfG vom Recht auf private Lebensgestaltung. Im Anschluss an COING und den BGH (COING 1947; BGH 6. 9. 1953) hat sich hierfür der Begriff des *Allgemeinen Persönlichkeitsrechts* durchgesetzt. Es findet seine normative Grundlage in Art. 2 Abs. 1 i.V.m. Art. 1 GG. Sofern dagegen Selbstbestimmung im Sinne eines Maximums von Entfaltungsfreiheit gemeint ist, spricht das Bundesverfassungsgericht von *Allgemeiner Handlungsfreiheit*, die ihren normativen Sitz nur in Art. 2 Abs. 1 GG hat.

Für die autonomische Konzeption ist es undenkbar, dass die Menschenwürde der Person und ihr eigener freier Wille in Widerspruch zueinander treten können. Die Verteidigung der Menschenwürde gegen den Willen der betroffenen Person erscheint unmöglich. Der Bundesgerichtshof hat das im Jahre 1998 deutlich betont, als er seine Rechtsprechung zum Verbot des Lügendetektors insoweit modifizierte, dass dessen Einsatz die Menschenwürde dann nicht verletze, wenn der Betroffene zustimme (BGH 17. 12. 1998). Denn die Würde des Menschen fordere die Freiheit, über sich selbst zu verfügen und sein Schicksal eigenverantwortlich zu gestalten. Deshalb könne die Menschenwürde nicht gegen den Willen des Betroffenen ins Spiel gebracht werden.

Dass das autonomische Konzept in der deutschen Rechtsprechung trotz dieser Beispiele sich nicht gegen die Dominanz des heteronomischen Konzepts durchsetzen konnte, dafür steht sehr eindrucksvoll die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 14. 9. 1989. Darin ging es um die Frage, ob ein Tagebuch strafrechtlich verwertet werden darf, in dem sich ein Täter lange vor der Tat (Sexualmord) mit seinen gefährlichen Neigungen auseinander gesetzt hatte. Das BVerfG konnte die Verfassungswidrigkeit dieser Verwertung nicht feststellen, weil sich dafür keine Mehrheit fand. Während vier Richter auf eine Verletzung der Menschenwürde erkannten, stellten die vier anderen Richter darauf ab, dass das öffentliche Interesse an einer effektiven und gerechten Strafverfolgung die Missachtung der Privatsphäre des Angeklagten rechtfertigen könne. In keiner anderen Entscheidung prallen das heteronomische und das autonomische Konzept von Menschenwürde so offensichtlich aufeinander wie in dieser.

Häufig ist es nicht so leicht möglich, den Charakter des einer Entscheidung zugrunde liegenden Konzepts zu identifizieren. Ein Grund dafür ist, dass die Objektformel nicht nur im Kontext des autonomischen Würdekonzepts, sondern seit einer Schrift von GÜNTER DÜRIG aus dem Jahre 1956 auch im Kontext des heteronomischen Würdekonzepts Verwendung findet. Darin spricht DÜRIG, den wir doch als einen Vertreter des heteronomischen Würdekonzepts kennen gelernt haben, davon, dass der Mensch kraft seines Geistes Träger der Menschenwürde sei, weil sein Geist ihn dazu befähige, sich seiner selbst bewusst zu werden, sich selbst zu bestimmen und die Umwelt zu gestalten (DÜRIG 1956, 125). Die Menschenwürde werde daher verletzt, „wenn der konkrete

Mensch zum Objekt, zum bloßen Mittel, zur unvertretbaren Größe herabgewürdigt" werde (Dürig 1956, 127). Diese autonomisch klingenden Formulierungen ändern allerdings nichts daran, dass nach Dürigs Ansicht die Freiheit des Menschen nur dann Ausdruck seiner Würde ist, wenn sie in Verantwortung vor Gott und der Gesellschaft, also in Beachtung heteronom auferlegter Pflichten ausgeübt wird.

Gerade die Ambivalenz und Vieldeutigkeit der Objektformel und ihre mögliche Inanspruchnahme sowohl für das heteronomische als auch für das autonomische Konzept hat sicher auch dazu beigetragen, dass sie zu einem verfassungsrechtlichen Exportschlager wurde. Nahezu überall in der Welt, wo Gerichte oder Autoren versuchen, den Begriff der Menschenwürde näher zu bestimmen, nehmen sie Zuflucht zu dieser Klausel. Weil sowohl Heteronomisten als auch Autonomisten insofern zu den gleichlautenden Formeln Zuflucht nehmen, ist es oft nur nach sorgfältiger Analyse möglich zu entscheiden, ob eine Argumentation dem heteronomischen oder dem autonomischen Diskurs zuzurechnen ist.

3. Die nicht-personale Deutung

Alle bisher dargestellten Deutungen der Menschenwürde beziehen sich auf die menschliche Person oder doch zumindest auf die menschliche Persönlichkeit, jedenfalls also auf das Individuum, sofern es zur Selbstbestimmung fähig ist. Dagegen lassen diese Deutungen keinen Grund erkennen, die Menschenwürde auch jenen menschlichen Individuen zuzusprechen, die diese Fähigkeit nicht haben und deshalb auch nicht als Personen bezeichnet werden können. Das sind menschliche Embryonen, Föten, Kleinkinder, aber auch Komapatienten, Menschen ohne Gehirn oder solche mit einem Totalausfall des Gehirns (apallisches Syndrom) und vielleicht auch schwer Geisteskranke.

Es fällt nun auf, dass insbesondere die Vertreter der heteronomischen Deutung, aber auch Vertreter des autonomischen Konzepts trotz ihrer Rekonstruktion der Menschenwürde auf der Basis von Selbstbestimmung die These vertreten, dass auch nicht-personale menschliche Individuen Träger der Menschenwürde sind. Die Begründung hierfür ist allerdings sehr unterschiedlich.

Eine eher pragmatische Begründungslinie stellt auf die Schwierigkeiten der Abgrenzung zwischen personalen und nicht-personalen Menschen ab und etwa auf die Gefühle, die normale Menschen gegenüber Kleinkindern hegen (Balzer/Rippe/Schaber 1998, 30).

Eine schwieriger nachzuvollziehende Begründungslinie stellt darauf ab, dass es nicht auf die dem empirischen Individuum tatsächlich zur Verfügung stehende Freiheit der Selbstbestimmung ankomme, sondern auf eine „abstrakte Freiheit", die jedem Exem-

plar der menschlichen Gattung zuzusprechen sei, unabhängig davon, ob diese Freiheit im empirischen Sinne tatsächlich gegeben sei. So ist schon für DÜRIG die Freiheit des Menschen, die seine Würde ausmacht, „denknotwendig nur eine abstrakte Freiheit", eine „Freiheit als solche", die „dem Menschen an sich" eigen sei und deshalb keineswegs bei jedem konkreten menschlichen Individuum angetroffen werden müsse (DÜRIG 1956, 126).

ERNST BENDA sieht den entscheidenden Grund für das Konzept der „abstrakten Freiheit" darin, dass gerade jene Menschen, die zu freier Selbstbestimmung nicht fähig seien, zu den Schwachen und Hilflosen in der Gesellschaft gehören, die in besonderer Weise auf Schutz und Hilfe angewiesen seien (BENDA 1983, 114). Die Schwachen und Hilflosen, die BENDA dabei im Auge hat, sind aber gerade nicht diejenigen, deren Freiheit zur Selbstbestimmung gefährdet ist. Denn wer über diese Freiheit nicht verfügt, der läuft auch nicht Gefahr, dass man sie ihm nehmen könnte.

TATJANA GEDDERT-STEINACHER hat versucht, das Problem der abstrakten Freiheit durch Rekurs auf KANT zu lösen. Für die Frage der Zubilligung von Menschenwürde komme es nicht darauf an, ob das konkrete Individuum die Fähigkeit zur Selbstbestimmung besitze, weil der Begriff der Menschenwürde „transzendental" zu verstehen sei und deshalb nicht von empirischen und kontingenten Bedingungen abhängig gemacht werden dürfe (GEDDERT-STEINACHER 1990, 34). Mit diesem Argument nimmt die Autorin Bezug auf die Unterscheidung Kants zwischen dem *homo phaenomenon* und dem *homo noumenon*, wobei er nur Letzteren als Träger von Menschenwürde anerkennt.

Die Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena hat KANT ursprünglich in der *Kritik der reinen Vernunft* eingeführt. Dort dienen ihm diese Begriffe zur Unterscheidung zwischen der Welt, wie sie für uns in Erscheinung tritt und allein Gegenstand unserer Erkenntnis sein kann (Phaenomena), und dem „Ding an sich" (Noumenon), welches unserer Erkenntnis nicht zugänglich ist (KANT 1787, 308). Dass er überhaupt von den Noumena spricht, also voraussetzt, dass es eine Wirklichkeit gibt, die uns nicht zugänglich ist, hängt mit der Vorstellung zusammen, dass unser Erkenntnisvermögen nur eine *begrenzte* Erfahrung zulässt, weil es von dem uns als Menschen eigenen Erkenntnisapparat, nämlich den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit sowie den Kategorien des Verstandes abhängig ist. Der Gedanke einer Grenze (unseres Erkenntnisvermögens) impliziert den Gedanken eines Jenseits dieser Grenze. Unsere Erkenntnis erfasst nicht die Wirklichkeit als solche, sondern eben nur das, was uns durch den Mechanismus unseres Erkenntnisapparates zugänglich ist und insofern in Erscheinung tritt. Die Lehre von den Noumena besagt also nur, dass unsere Erkenntnis begrenzt ist, sie sagt dagegen nichts aus über die noumenale Welt jenseits dessen, was wir erkennen können. Die Noumena bilden nicht einen eigenen Gegenstandsbereich, der einer nicht-empirischen rein intellektuellen Form der Erkenntnis offen steht, son-

dern ihre Funktion ist allein negativer, abgrenzender Art. Sobald man sich positiv mit der noumenalen Welt beschäftigt, produziert man bloße Phantasiegebilde, und wenn man glaubt, durch bloße Gedanken etwas über die noumenale Welt aussagen zu können, dann wird man Opfer einer Gaukelei des Verstandes.

Im Widerspruch zu diesem negativen Begriff von Noumena spricht KANT in der *Metaphysik der Sitten* dem *homo noumenon*, also einem Menschen, von dem wir in unserer Erfahrung gar nichts wissen können, Menschenwürde zu, während er den *homo phaenomenon*, also den empirisch erfahrbaren Menschen, als „Wesen von geringer Bedeutung" abtut, der „mit den übrigen Tieren … einen gemeinen Wert (pretium vulgare)" hat (KANT 1797, 93). Indem KANT die Menschenwürde nur dem *homo noumenon* zuspricht, scheint er sie einem Wesen zuzusprechen, von dem wir gar nichts wissen können und von dem wir nach KANTS eigener Empfehlung in der *Kritik der reinen Vernunft* deshalb auch nicht reden sollten.

Der Grund für diese Merkwürdigkeit liegt darin, dass für KANT alle Gegenstände der Erkenntnis gemäß unseres Erkenntnisapparates nur unter der Kategorie der Kausalität erkannt werden können. Auch der Mensch als empirisches Phänomen ist uns nur als kausal determiniertes Wesen bekannt, denn wir können unsere sinnlichen Eindrücke nur unter dem Raster der Kausalität verarbeiten. Wir können deshalb empirische Erscheinungen nur als solche erkennen, die in die Struktur von Ursache und Wirkung eingebettet sind. Der uns empirisch bekannte Mensch, von dem wir mittels unseres Erkenntnisapparates Erfahrungen haben können, ist also kein freies Wesen. Freiheit ist aber andererseits die Bedingung der Möglichkeit von Moral. Moralisch handeln kann nur, wer zwischen Gut und Böse frei entscheiden kann. Wenn es Moralität geben soll, dann muss es folglich noch einen anderen als den unserer empirischen Beobachtung zugänglichen Menschen geben, und zwar einen solchen, dem wir Freiheit zusprechen können. Der *homo noumenon* ist also der Mensch, sofern er als Wesen betrachtet wird, das über Willensfreiheit verfügt, während der *homo phaenomenon* der empirisch wahrnehmbare Mensch ist, der nicht als frei erkannt werden kann, sondern nur als ein Wesen, das in seinem gesamten Verhalten ein Glied in der endlosen Kette von Ursache und Wirkung ist.

Es kommt an dieser Stelle nicht darauf an, die Plausibilität oder auch nur Schlüssigkeit dieser Überlegung zu untersuchen. Denn selbst wenn man der kantischen Distinktion kritiklos folgt, führt das nicht zu dem Ergebnis, dass jene empirisch wahrnehmbaren Menschen, denen wir die Freiheit der Selbstbestimmung absprechen müssen, ebenso Träger der Menschenwürde sind wie jene, denen wir diese Freiheit zubilligen. Die kantische Argumentation führt vielmehr zum umgekehrten Ergebnis: Da es in der empirischen Welt keine Freiheit gibt, beruht die Unterscheidung zwischen selbstbestimmungsfähigen und nicht selbstbestimmungsfähigen Personen auf einer Illusion. Weder die einen noch die anderen können sich selbst bestimmen. Deshalb kann kein

menschliches Wesen, dem wir empirisch begegnen, Träger von Menschenwürde sein. Wenn man stattdessen, wie dies alle bisher dargestellten Konzepte von Menschenwürde tun, davon ausgeht, dass es Menschen gibt, die über die Freiheit der Selbstbestimmung verfügen, dann hat man die kantische Basis der Argumentation bereits verlassen und kann mithilfe seiner transzendentalen Argumentation nichts mehr erreichen.

Die Lehre von der „abstrakten Freiheit" weist strukturelle Ähnlichkeiten zu jenem Verständnis von Amtswürde auf, die jedem zukommt, der ein Amt innehat, unabhängig davon, ob er den Aufgaben und Pflichten dieses Amtes auch gewachsen ist. In traditionellen Gesellschaften, in denen beispielsweise das Königsamt durch Vererbung erworben wird, werden dem König auch kontrafaktisch Führungsqualitäten und damit die Würde unterstellt, die seinen Anspruch auf Gehorsam überhaupt erst rechtfertigen. Der Volksmund sagt noch heute: Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand. Es gilt also nicht, dass König sein soll, wer Führungsqualitäten hat, sondern es gilt, dass dem Inhaber des Königsthrons notfalls auch kontrafaktisch die entsprechende Befähigung unterstellt wird. In analoger Weise gilt dann, dass einem Lebewesen nicht deshalb Würde zukommt, weil es über die Fähigkeit zur Selbstbestimmung verfügt. Vielmehr kommt ihm Würde zu und deshalb ist es kontrafaktisch so zu behandeln, als ob es über die Fähigkeit zur Selbstbestimmung verfügte.

4. Die überindividuelle Deutung

Im Zusammenhang mit der Diskussion der Möglichkeiten der Gentechnik gibt es eine weitere Entwicklung hin zu einem Begriff von Menschenwürde, der nicht nur von der Fähigkeit zur Selbstbestimmung des Individuums, sondern überhaupt von Individualität abgekoppelt ist. Träger der Menschenwürde in diesem Sinne ist dann nicht die menschliche Person oder das menschliche Individuum, sondern die Menschheit als biologische Gattung. Diese Forderung nach einer Ausweitung des Menschenwürdekonzepts wurde schon 1985 von Wolfgang Graf Vitzthum erhoben. In jüngerer Zeit hat sich Martin Nettesheim dafür stark gemacht. Diese Vorschläge belegen noch einmal besonders deutlich, was auch schon aufgrund der Interpretation „vom Verletzungsvorgang her" gezeigt werden konnte. Der Begriff der Menschenwürde determiniert nicht das rechtlich Zulässige oder rechtlich nicht Zulässige. Vielmehr wird das, was man an gesellschaftlichen Zuständen für unerwünscht oder erwünscht hält, einfach in den Begriff hineingedeutet und dadurch mit rechtlicher Verbindlichkeit ausgestattet, die jeden weiteren Akt des Gesetzgebers überflüssig macht. Auch hier lässt sich beobachten, dass gar nicht der Versuch unternommen wird, im Hinblick auf die Vorgaben des UN-Rechts anschlussfähig zu bleiben. Da das politisch oder moralisch Wünschenswerte höchst subjektiv ist, kann man auf dieser Basis den Gedanken einer universalen Be-

stimmung des Begriffs der Menschenwürde vergessen. Menschenwürde bedeutet alles und zugleich nichts. Der Begriff steht offen zur gefälligen Selbstbedienung.

5. Menschenwürde als Leerformel

Dieses desolate Ergebnis nach mehr als sechzigjährigem Bemühen legt die Vermutung nahe, dass die Unklarheit der Bedeutung von Menschenwürde strukturell bedingt ist, also in den Eigenschaften des Begriffs selbst liegt.

In der deutschen Verfassungsrechtswissenschaft waren es vor allem Erhard Denninger (1973) und Norbert Hoerster (2002), die die These vertreten haben, dass strukturelle Gründe eine hinreichende Klärung des Begriffs der Menschenwürde unmöglich machen. Denninger konstatiert, dass der Begriff der Menschenwürde eine rechtliche Entscheidung nicht vorprogrammieren kann, weil der Interpretationsspielraum aufgrund der Semantik des Begriffs fast grenzenlos ist. Es handele sich um eine Leerformel, die als solche nicht die normative Kraft besitzen könne, als Richtschnur zur Abgrenzung konfligierender Interessensphären zu dienen. Gleichwohl handele es sich nicht um harmlosen oder überflüssigen Verfassungszierrat. Vielmehr erfülle die Formel eine wichtige politisch-soziale Funktion, die von einem durchgehend begriffsjuristisch gestalteten positivistischen Rechtssystem nicht erfüllt werden könne. Denn zur Erfüllung dieser Funktion bedürfe es gerade der „Leere" von Leerformeln.

Ein positivistisches Rechtssystem, das ausschließlich auf hinreichend klar bestimmten Begriffen beruhe, verschaffe zwar Rechtssicherheit, nicht aber „Legitimität". Mit Hilfe der Leerbegriffe könne dagegen in syntaktisch kohärenter Weise demonstriert werden, dass jene gesellschaftlichen Wertvorstellungen an der Spitze der Verfassung rangieren, die (wegen ihrer Vagheit) eines breiten Konsenses sicher sein können, und dass die Akte der Staatsgewalt, die mit der Verfassung übereinstimmen, folglich auch mit jenem gesellschaftlichen Wertbewusstsein übereinstimmen. Leerformeln dienten also der politischen Integration.

Damit begreift Denninger den Begriff der Menschenwürde als ein Instrument der Systemstabilisierung durch die Produktion von Illusionen. Die Bürger sollen zur Loyalität gegenüber dem politischen System motiviert werden, indem man sie glauben macht, dass dieses System genau an den Werten orientiert ist, die die ihren sind, obwohl in Wirklichkeit die Entscheidungen der Politik und der Justiz von völlig anderen Wertvorstellungen geleitet sind und die Übereinstimmung nur in den Worten besteht.

Aus juristischer Sicht muss diese Analyse zur Folge haben, dass Rechtsbegriffe, die als Leerformeln entlarvt sind, aus dem Gegenstandsbereich juristischen Denkens eliminiert werden müssen. Denn der Jurist versteht sich selbst nicht als Ideologe. Seine Aufgabe ist es nicht, falsches Bewusstsein zu produzieren, sondern den Bedeutungsgehalt

von Recht aufzuklären. Dort wo sprachliche Formeln im Gewande des Rechts daherkommen, die in Wirklichkeit keinen Bedeutungsgehalt aufweisen, findet juristische Interpretationsarbeit keine Grundlage mehr. Ein Jurist, der stattdessen den Richtern empfiehlt, die Gelegenheit zu nutzen, ihre eigenen politischen und moralischen Wertvorstellungen als geltendes Recht vorzugaukeln und damit politische Macht zu usurpieren, missachtet ganz offensichtlich den Grundsatz der Gewaltenteilung und steht damit nicht mehr auf dem Boden der freiheitlich-demokratischen Grundordnung. Es ist merkwürdig, dass das noch keinem aufgefallen ist.

Sollte sich also herausstellen, dass die Menschenwürde ein juristisch unbrauchbarer Begriff ist, dann muss von einer seriösen Jurisprudenz erwartet werden, dass sie dies offen ausspricht und das Wort aus der Sprache des Rechts verschwindet. Freilich sollte man die Bemühungen auch nicht vorzeitig einstellen. Dieses Buch ist trotz aller bisherigen negativen Erfahrungen der Versuch, die Justiziabilität der Menschenwürde doch noch nachzuweisen.

Kapitel III

Philosophische Begriffsgeschichte

Verfolgt man die Geschichte des Begriffs der Menschenwürde von seinem ersten Auftauchen an, so kann man zunächst feststellen, dass sein Ursprung in der europäischen Philosophie liegt. Es handelt sich also um einen genuin philosophischen Begriff. Durch seine Implementierung in das Recht ist er auch zum Rechtsbegriff geworden. Seine juristische Interpretation hat jedoch seine philosophische Herkunft zu berücksichtigen. Eine Auslegung, die darauf keine Rücksicht nimmt, ist willkürlich. Insoweit kann für philosophische Begriffe nämlich nichts anderes gelten als für Begriffe aus anderen Wissenschafts- oder Lebensbereichen, die Eingang in das Recht finden. Sie müssen stets vor dem Hintergrund ihres ursprünglichen Kontextes ausgelegt werden, solange das Recht selbst nicht durch Legaldefinitionen (gesetzliche Definitionen) etwas anderes regelt.

Verfolgt man die philosophische Begriffsgeschichte der Menschenwürde, dann fällt auf, dass sich hier zwei unterschiedliche Konzeptionen finden, nämlich genau die, die sich auch in der älteren Tradition der juristischen Interpretation widerspiegeln, also die heteronomische und die autonomische Konzeption.

1. Heteronomische Konzepte

Die Stoa

Wenn man in der Geistesgeschichte des Abendlandes Ausschau danach hält, wann und wo die Idee und der Begriff der Menschenwürde erstmals verwendet wird, stößt man auf die griechische Philosophenschule der Stoa (Forschner 1997). Diese Schule geht auf Zenon von Kition zurück (ca. 300 v. Chr.), der in der *stoá poikileh* (buntbemalte Halle) unterhalb der Akropolis von Athen lehrte. Die Stoa betrachtet die Welt (*kósmos*) als einen einzigen Organismus, der von einem Prinzip der Weltgestaltung durchwaltet wird, welches die Stoiker *lógos* nennen. Der Logos wird mit Gott identifiziert. Das göttliche Weltgesetz gibt der Welt eine vernünftige Ordnung. Dieser Ordnung unterliegen sowohl die unbelebte wie auch die belebte Natur, sowohl die Götter wie auch die Menschen. Die menschliche Vernunft ist Teil der göttlichen Vernunft, so dass es das Ziel des Menschen sein muss, die vernünftige Weltordnung zu erkennen und da-

nach zu leben. Er muss sich von seinen Trieben und Begierden unabhängig machen und soll sich nur von seiner Vernunft leiten lassen. Die sittlich gute Handlung erfolgt allein um des sittlich Guten willen, also gemäß der vernünftigen Einsicht in die Weltordnung.

Wie keine andere philosophische Richtung der Antike hat die Stoa die mit der Sprachfähigkeit und Vernunft gegebene Eigenschaft des Menschen betont, die ihn befähigt, zu Gedanken und Wünschen ein souveränes und distanziertes Verhältnis einzunehmen. Der vernünftige Mensch stellt sich selbst reflexiv seinen Wünschen und Gedanken gegenüber und prüft aus der Distanz, ob er sie sich zu eigen macht oder verwirft oder die Entscheidung bis auf Weiteres in der Schwebe hält. In der Fähigkeit zu kritischer Selbstreflexion liegt das Wesen der menschlichen Freiheit beschlossen. Darauf beruht die Größe des Menschen. Die philosophische Terminologie der Stoiker unterschied zwei verschiedene Wertbegriffe, nämlich den nur dem Menschen kraft seiner Vernunftbegabung zukommenden inneren Wert (axíoma) und jene Werte (axía), die anderen Gegenständen zukommen können und auf einer Bewertung durch das menschliche Subjekt beruhen.

Zu den klassischen Schriften der Stoiker gehörte eine heute leider verschollene Schrift des Panaetion von Rhodos über die Pflichten, die um 128 v. Chr. entstanden sein soll. Es gilt unter den Experten als sicher, dass es sich bei dem von dem römischen Staatsmann und Politiker Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) verfassten Buch *Über die Pflichten* (De Officiis) aus dem Jahre 44 v. Chr. zumindest teilweise um eine lateinische Nachschrift dieses Werkes handelt. Darin übersetzt Cicero das griechische Wort *axíoma* (= innerer Wert des Menschen) mit dem lateinischen Wort *dignitas*.

In der ersten deutschen Übersetzung von Ciceros *De Officiis*, die im Jahre 1488 in Augsburg erschien, wird das lateinische Wort *dignitas* mit dem deutschen Wort *Wyrde* wiedergegeben (Cancik 2002, 28). Während in anderen germanischen Sprachen die Übersetzung von *dignitas* mit Würde oder einem entsprechenden Wort nachvollzogen wurde und man etwa im Niederländischen von *waardigheid*, im Dänischen von *værdighed* und im Schwedischen von *värdighet* spricht, hat die englische Sprache das lateinische Wort *dignitas* aus dem Französischen (*dignité*) übernommen und zu *dignity* umgeformt.

Doch zurück zu Cicero. Der römische Autor verbindet die griechisch-stoische Bestimmung der Natur und des Ziels des Menschen mit dem lateinischen Elite-Begriff der *dignitas*, der ursprünglich nur auf den römischen Aristokraten Anwendung gefunden hat und damit dem Zweck diente, einige Menschen vor den anderen auszuzeichnen. Was für den römischen Aristokraten gilt, wird bei Cicero auf den Menschen als Menschen übertragen und mit einer Absage an die hedonistische Lebensform verbunden. So prägt Cicero in seiner Schrift über die Pflichten (De Officiis I, 105 f.) erstmals den Begriff der *Würde des Menschen*. Die entscheidende Stelle lautet:

> (105) Es gehört zu jeder Untersuchung des pflichtgemäßen Handelns, immer vor Augen zu haben, wie sehr die Natur des Menschen das Vieh und die übrigen Tiere übertrifft; jene empfinden nichts als Vergnügen, und auf dieses stürzen sie sich mit aller Kraft. Der Geist des Menschen aber wächst durchs Lernen und Denken, er erforscht immer irgendetwas, handelt oder lässt sich durch die Freude am Sehen und Hören leiten. […] (106) Daraus ersieht man, dass körperliches Vergnügen der erhabenen Stellung des Menschen nicht genug würdig ist und verschmäht und zurückgewiesen werden muss; wenn es aber einen gibt, der dem Vergnügen einigen Wert beilegt, so muss der sorgsam ein Maß des Genießens einhalten. […] Wenn wir bedenken wollen, eine wie überlegene Stellung und Würde in unserem Wesen liegt, dann werden wir einsehen, wie schändlich es ist, in Genusssucht verzärtelt und weichlich sich treiben zu lassen, und wie ehrenhaft anderseits, sparsam, enthaltsam, streng und nüchtern zu leben.

Der Mensch ist also aufgerufen, sich nicht von seinen Trieben und Leidenschaften bestimmen zu lassen, sondern allein dem Gesetz des Kosmos zu folgen, das er kraft seiner Vernunft erkennen kann. Dieses Motiv bestimmt seitdem entscheidend die Begriffsgeschichte der Menschenwürde. Immer wieder wird durch den Sprachgebrauch der Jahrhunderte deutlich, dass der Mensch, der sich selbst Würde zuspricht, dies in dem Bewusstsein tut, zu einem höheren Dasein berufen zu sein, zu einer Existenzweise, die nicht durch jene Triebe und Begierden beherrscht wird, die als das Maß tierischen Verhaltens angesehen werden. Der Mensch soll sich frei machen von seinen Begierden, Leidenschaften und unreflektierten Impulsen und sein Verhalten bewusst an einem Gesetz ausrichten, das sich nur ihm als Mensch offenbart, sei es in seiner Vernunft oder sei es in seinem Glauben. Derjenige, der sich von seinen Neigungen und Bedürfnissen bestimmen lässt, wird dem Tier gleichgestellt, dessen Verhalten triebgesteuert ist. Der Umstand, dass der Mensch im Gegensatz zum Tier selbst bestimmen kann, ob er seinen Neigungen frönen will oder nicht, kommt dabei nicht in den Blick oder wird jedenfalls nicht als Grund der menschlichen Erhabenheit betrachtet, sondern eher als spezifische Mangelhaftigkeit des menschlichen Wesens. Denn während die Tiere dem Gesetz ihrer Natur stets folgen, weil sie keine Wahl haben, ist der Mensch in der Gefahr, seine Berufung zu verfehlen. Freiheit erhebt den Menschen deshalb nicht über das Tier, sondern impliziert nur das Risiko, noch unter die Tierheit zu fallen. Der Grund für diese Betrachtungsweise liegt darin, dass die stoischen Philosophen den Aspekt der Wahlfreiheit noch nicht in den Blick bekamen. Für sie ist die Wahl des Guten zwingende Folge der Einsicht in das Gute. Fehlerhaftes Leben ist eine Folge mangelnder Einsicht, während vernünftiges Leben eine Folge wahrer Einsicht ist, die freilich nur dem Weisen vorbehalten bleibt.

Die christliche Theologie

In der religiösen Sprache des Christentums taucht der Begriff der Menschenwürde schon sehr früh auf. Es liegt nahe anzunehmen, dass dies unter dem Einfluss der stoischen Philosophie geschehen ist, der sich schon im Johannes-Evangelium zeigt („Im Anfang war der Logos"). Von Anfang an steht das christliche Verständnis von Menschenwürde in einem engen Zusammenhang mit einer Bibelstelle aus dem 1. Kapitel des Buches Genesis, wonach Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat (Genesis 1, 26–27). Der früheste Beleg ist insoweit ein Passus aus einem Brief des Theophilos von Antiochien aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts (Theophilos 2.18). Für diesen Autor liegt die Würde des Menschen in seiner Gottesebenbildlichkeit und darin, dass Gott ihm die Schöpfung unterstellt und zu seinen Diensten gegeben hat. Würde ist in dieser Sicht nicht etwas, das sich der Mensch erst verdienen muss, aber auch verdienen soll, sondern etwas, das ihm schon immer kraft des ihm im Schöpfungsgefüge verliehenen Status gegeben ist. Sowenig man diese Würde erwerben muss, so wenig kann man sie verlieren. Sie ist untrennbar mit der menschlichen Existenz gegeben. Aber es handelt sich um einen Status, dem der Mensch auch gerecht werden muss. Aus der Gottesebenbildlichkeit folgt für ihn die Aufgabe, Gottes Geboten zu gehorchen. Denn diese Gebote werden in der christlichen Theologie nicht als willkürliche Herrschaftsakte eines autokratischen Herrschers verstanden, sondern als Werk göttlicher Weisheit, als für den Menschen gemachte Regeln, die sich dem Wesen Gottes verdanken und aus dessen Wesen legitimiert sind. Weil Gott wesenhaft der vollkommen Gute ist, sind auch seine Gebote gut. Diesen Geboten zu folgen heißt Angleichung an Gottes wesenhafte Güte. Nur in dieser Angleichung entspricht der Mensch seinem eigenen Wesen als Ebenbild Gottes.

Thomas von Aquin (1225–1274) spinnt diesen Faden weiter, wobei er deutlicher als andere den Grund der Würde des Menschen in seiner Freiheit sieht, sich zum Guten oder zum Bösen entscheiden zu können. Würde kommt für ihn allen Wesen zu, die vernunftbegabt sind, d. h. die nicht bloß zum Tun getrieben werden, sondern Herrschaft über ihr Tun haben und in diesem Sinne sich selbst bestimmen. Diese Fähigkeit haben sowohl Gott als auch die Menschen (Thomas S. Th. I, qu. 29). Gleichwohl gilt auch für ihn, dass diese Würde eine Aufgabe impliziert, so dass derjenige seine Würde verliert, der dieser Aufgabe nicht gerecht wird. Das zeigt sich an seiner Antwort auf die Frage, unter welchen Umständen es erlaubt ist, einen Menschen zu töten:

> Indem er sündigt, verlässt der Mensch die Ordnung der Vernunft und fällt somit ab von der Würde des Menschen, sofern der Mensch von Natur frei und seiner selbst wegen da ist, und stürzt irgendwie ab in tierische Abhängigkeit, insofern nun über ihn bestimmt wird nach Maßgabe des Nutzens für die anderen; … Wiewohl es also in sich schlecht ist, einen Menschen, solange er in seiner Würde verharrt, zu töten, so kann es doch gut sein,

> einen Menschen, der in Sünden lebt, zu töten wie ein Tier; denn der schlechte Mensch ist schlimmer als ein Tier und bringt größeren Schaden, …
> (S.Th. II–II, qu. 64, Art. 2 resp. ad 3)

Diese Konzeption von Menschenwürde wird bis in die Gegenwart hinein von katholischen Philosophen und Theologen vertreten. So liegt etwa für Robert Spaemann die Würde des Menschen zunächst in seiner Fähigkeit, sich selbst zurückzunehmen und zu relativieren. Aufgrund dieser Möglichkeiten wird die Person zum absoluten Selbstzweck, denn der Mensch ist als sittliches Wesen „Repräsentation des Absoluten" (Spaemann 1987, 303). Nun ist es aber ein Unterschied, ob der Mensch diese Möglichkeiten auch realisiert oder ob er das nicht tut. Würde liegt darin, sich zurücknehmen zu können und sich mit den Augen der Anderen zu sehen. Deshalb besitzt derjenige größere Würde, der tatsächlich größere Verantwortung für andere übernimmt und nicht nur um sich selbst kreist. Die Ungleichheit der menschlichen Würde liegt also in der unterschiedlichen sittlichen Vollkommenheit der Menschen begründet. Indessen gibt es ein Minimum an Würde, das jedem Menschen unverlierbar zukommt. Und diese Würde liegt in der bloßen Möglichkeit zur Sittlichkeit (Spaemann 1987, 304 ff.).

Dass der Mensch moralische Person ist, zeigt sich in seinem Gewissen, das für ihn letzte Verbindlichkeit hat. Aber das Gewissen kann irren. Dem irrenden Gewissen schulden wir keinerlei Respekt. Zwar verbietet jenes Minimum an Würde, das jedem Menschen zukommt, ihn zu foltern und damit seiner Willensfreiheit zu berauben. Andere Repressionen sind aber durchaus zulässig bis hin zu seiner Tötung. Die Drohung mit dem Tode steht der Menschenwürde auch dann nicht entgegen, wenn damit der Betroffene genötigt werden soll, entgegen seinem Gewissen zu handeln. „Es muss jedem Menschen zugemutet werden können, bestimmte Handlungen auch um den Preis des Lebens zu unterlassen. Und umgekehrt war die Bereitschaft zum Tod immer ein Kriterium dafür, dass jemand seinem Gewissen folgt" (Spaemann 1996, 190).

Wie Thomas von Aquin und Spaemann unterscheidet auch das Zweite Vatikanische Konzil zwischen zwei Ebenen der Menschenwürde. Auf der ersten Ebene folgt die Menschenwürde aus der Gottesebenbildlichkeit. Diese ging zwar durch die Erbsünde verloren, wurde aber durch die Erlösungstat Christi dem Menschen wiedergegeben (vgl. Pastoralkonstitution 1965 Tz 22). Sie ist unantastbar. Das heißt, dass sie dem Menschen weder entzogen noch abgesprochen werden kann. Der Mensch kann sich ihrer auch nicht entäußern. Sie kann auch nicht verletzt werden. Aus dieser unantastbaren Würde folgt die Aufgabe des Menschen, dem „Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist" (Pastoralkonstitution 1965 TZ 16), zu gehorchen. In diesem Gehorsam liegt die Menschenwürde in des Wortes zweiter Bedeutung: „Eine solche Würde erlangt der Mensch, wenn er sich von aller Gefangenschaft der Leidenschaften befreit, sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt und sich die geeigneten Hilfen wirksam und in angestrengtem Eifer besorgt" (Pastoralkonstitution 1965 TZ 17).

Auch in der protestantischen Theologie finden sich Stimmen, die zu einem ähnlichen Ergebnis kommen. Nach Rendtorff ist christliche Freiheit im lutherischen Sinne die Freiheit von der Sünde, die durch Gnade gewährt wird; es ist nicht natürliche, sondern gewährte Freiheit (Rendtorff 1987, 104f.). Ihr Sinn besteht darin, Gottes Willen in der Welt zu tun (Rendtorff 1987, 107). Die Menschenrechte dienen der Sicherung dieser Freiheit. Für Saladin heißt das, „dass der Staat die Freiheit nicht um ihrer selbst willen gewährleisten soll, sondern die verantwortete Freiheit, die Freiheit zum Dienst, die freie, verantwortliche Zuwendung zum Nächsten" (Saladin 1993, 217).

Rationalistische Naturrechtslehre

Beginnend mit dem Aufstand der protestantischen niederländischen Generalstaaten gegen die spanisch-katholische Herrschaft (1566–1572), gefolgt von dem dreißigjährigen Religionskrieg zwischen Katholizismus und Protestantismus in Deutschland (1618–1648) und der Revolution des protestantischen Bürgertums gegen den katholisch-absolutistischen König von England (1642–1649) kam es in Europa nicht nur zu der neuen Forderung nach Religionsfreiheit, sondern – damit verbunden – zu einem Verlust der Autorität eines bloß theologisch begründeten Welt- und Menschenbildes. Theologische Begründungen konnten nicht mehr mit universellem Geltungsanspruch auftreten. An ihre Stelle trat die rationalistische Naturrechtslehre.

In Deutschland war es vor allem Samuel von Pufendorf (1632–1694), der den Begriff der Menschenwürde reflektierte und weiterentwickelte (Denzer 1972). Pufendorf leitet aus der Menschenwürde erstmals politische und rechtliche Folgen ab. In der Würde der Person ist für ihn der Gedanke begründet, dass man sich das Verhältnis von Staat und Bürger als ein vertragliches vorstellen muss. Der Mensch ist also nicht mehr von Gott in eine politische Ordnung hineingesetzt, in der er seine Aufgaben als gottgegeben und vor Gott verantwortet wahrzunehmen hat, sondern Bürger und Fürst tragen im Rahmen eines vertraglich zu verstehenden gegenseitigen Pflichtenverhältnisses Verantwortung vor- und füreinander.

Wie schon bei Thomas von Aquin kann man bei Pufendorf zwei unterschiedliche Bedeutungsgehalte von Menschenwürde unterscheiden. Im ersten Sinne beruht die Würde des Menschen auf seiner Vernunft und Willensfreiheit, d.h. auf der Fähigkeit, sich von seinen Trieben zu distanzieren, angesichts einer gegebenen Situation Handlungsoptionen zu unterscheiden, das sittliche Gesetz zu erkennen, nach der die Wahl zwischen diesen Optionen getroffen werden sollte, und die Freiheit, die Wahl zu treffen.

Daneben gibt es auch für Pufendorf noch eine Würde, die erst errungen werden muss bzw. der der Mensch verlustig gehen kann. Für Thomas verliert der Mensch diese kontingente Würde, wenn er sich gegen den göttlichen Willen und das göttliche Gebot

entscheidet. Denn letztlich ist alle Würde von Gott den Menschen verliehen und der Mensch geht ihrer verlustig, wenn er sich dessen als unwürdig erweist. Dieses Argument kann PUFENDORF nicht übernehmen. Denn die rationalistische Naturrechtslehre leitet die Würde des Menschen nicht aus einem göttlichen Verleihungsakt ab. Sie liegt vielmehr in seiner Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und zu wählen. Darin ist er *tatsächlich* Gott ähnlich. In diesem Sinne kann er als Ebenbild Gottes bezeichnet werden, nicht aber in dem Sinne, dass ihm diese Gottesebenbildlichkeit gleichsam wie ein Amt erst von Gott verliehen worden ist. Die Menschenwürde kann nach dem Konzept des Naturrechts nicht als etwas aufgefasst werden, das zum Menschsein hinzugefügt worden ist, sondern nur als etwas, dass sich aus der vernünftigen Natur des Menschen schon immer ergibt.

Von einem solchen Standpunkt aus ist es aber nicht möglich, einen Würdeverlust allein an der Tatsache festzumachen, dass der Mensch sich trotz besserer Erkenntnis nicht an das Sittengesetz hält. Denn es fehlt die Instanz, der gegenüber der Mensch für sein Handeln verantwortlich ist. Diese Schwierigkeit löst PUFENDORF dadurch, dass er die maßgebliche Instanz in die Natur des Menschen selbst implementiert. Das entscheidende Element in der Natur des Mensch ist insoweit seine *socialitas*. Darunter versteht er eine in der Natur des Menschen liegende Bezogenheit auf die Gemeinschaft. Erst im mitmenschlichen Sein erhält der Mensch seine eigentliche Würde. Der Mensch darf nicht nur als ein schwaches, hilfsbedürftiges Wesen verstanden werden, das zu seinem Überleben auf die Gemeinschaft angewiesen ist (imbecillitas), sondern der Mensch sucht vor allem die Gemeinschaft, weil Geselligkeit als solche seiner Natur entspricht. Freilich ist die menschliche Neigung zur Geselligkeit zunächst nur eine Tatsache und noch keine Norm. Aus ihr ergibt sich keine Pflicht zur Gemeinschaftsbezogenheit. Damit aus dem natürlichen Drang zur Gemeinschaft auch eine Pflicht zur Gemeinschaftlichkeit wird, nimmt PUFENDORF das Element der *socialitas* in seinen Begriff von Menschenwürde auf. Auf diese Weise wird sie normativ aufgeladen. Der Mensch *will* nicht nur Gemeinschaftswesen sein, er *soll* es auch. So tritt an die Stelle der Verantwortung vor Gott die Verantwortung vor der menschlichen Gemeinschaft: „Der Einzelne hat sittlichen Wert und die Möglichkeit sittlichen Handelns nur in der Gemeinschaft“ (DENZER 1972, 94). Zugleich geht er aber nicht einfach als unselbständiger und jederzeit austauschbarer Teil in der Gemeinschaft auf. Seine Aufgabe besteht zum einen darin, sich selbst zu vervollkommnen und seine Persönlichkeit zu entfalten wie er andererseits auch für die Vervollkommnung der Gemeinschaft einzutreten hat. Die Gemeinschaft hat dem Individuum gegenüber dessen Persönlichkeitsrecht zu achten. Aber sie darf auch verlangen, dass der Einzelne seinen Entfaltungswunsch zurücknimmt, soweit dies für ihren eigenen Bestand und ihre eigene Entfaltung notwendig ist. Weil das Individuum erst in der Gemeinschaft seine wahre Bestimmung erreicht, muss im Zweifel die Persönlichkeit zurücktreten. Andererseits kann eine Gemeinschaft

nur als eine auf einem Vertrag beruhende Rechtsgemeinschaft verstanden werden, wenn sie dem Individuum den Freiraum einräumt, seine Persönlichkeit zu entfalten. So gibt es bei PUFENDORF keinen Gegensatz zwischen Eigenliebe und Gemeinschaftsbindung, zwischen Individualität und Sozialität. Selbst die Sorge des Individuums um sich selbst, um seinen Leib, seine geistige Entwicklung oder sein Leben betrachtet er als eine der Gemeinschaft dienende Aufgabe.

Die Transformation des Menschenwürdebegriffs von der christlichen Theologie in das rationalistische Naturrechtsdenken hat die heteronome Struktur dieses Begriffs unberührt gelassen. An die Stelle des Willens Gottes ist jetzt das moralische Gesetz getreten, das – ähnlich wie schon in der Stoa – als in der Natur angelegt gedacht wird. Noch immer aber wird aus der Würde des Menschen die Verpflichtung abgeleitet, sich dieser Würde als würdig zu erweisen. Und das kann der Mensch nur, wenn er sich an das ihm vorgegebene Gesetz der Natur hält. Während dem Gläubigen die Kenntnis des maßgeblichen Gesetzes im Glauben gewiss ist, ist dem auf seine Natur verwiesenen Menschen des naturrechtlichen Rationalismus das Gesetz in seine Vernunft eingebrannt und so jederzeit erkennbar. In der Praxis werden die Priester als die autoritativen Verkünder des wahren göttlichen Willens jetzt abgelöst durch die akademisch gebildeten Juristen und Philosophen als den Verkündern des natürlichen Gesetzes.

Weitere Entwicklungen

Auch die auf die rationalistische Naturrechtslehre folgenden Epochen der Philosophiegeschichte tradieren das heteronomische Konzept der Menschenwürde. Es findet sich im Deutschen Idealismus (HEGEL, Religionsphilosophie S. 301) ebenso wie im utopischen Marxismus (BLOCH 1961). Als Leitlinie des gebotenen Verhaltens tritt bei ihnen an die Stelle des göttlichen Gebotes oder der menschlichen Natur der Sinn der Geschichte. Dem soll hier nicht weiter nachgegangen werden. Wenden wir uns stattdessen der autonomistischen Tradition zu.

2. Autonomische Konzepte

Augustinus

Während der heteronomische Würdebegriff auf einem Menschenbild beruht, das wesentlich durch die Bindung an ein vorgegebenes Gesetz geprägt ist und den Lebenssinn darin sieht, den eigenen Willen an diesem Gesetz zu orientieren, richtet die autonomische Betrachtungsweise den Fokus auf die Fähigkeit des Menschen, überhaupt einen

eigenen Willen zu bilden. Im Vordergrund dieser Betrachtung steht also nicht, zu welcher Lebensweise sich ein Mensch kraft seiner Willensfreiheit entschieden hat oder entscheiden soll, sondern die Willensfreiheit selbst. Dieser Wechsel der Perspektive vollzog sich in einem Jahrhunderte währenden Prozess.

In der abendländischen Geistesgeschichte taucht die Frage der Willensfreiheit am Ausgang der Antike auf, nämlich bei AURELIUS AUGUSTINUS (354–430). Ihm geht es in seinem Werk über den freien Willen allerdings weniger um den Menschen und seine Willensfreiheit. Sein Anliegen ist vielmehr die Verteidigung des christlichen Monotheismus gegen die gnostischen Vorstellungen seiner Zeit. Diesen Lehren gemäß kann es nicht nur eine Gottheit geben, auf die die Schöpfung des Guten zurückzuführen ist. Denn dann würde sich die Existenz des Bösen nicht erklären lassen. Deshalb behaupteten die Manichäer die Existenz einer zweiten Gottheit, die der Schöpfer des Bösen ist. Für AUGUSTINUS ist das Böse dagegen das Werk der Menschen, nicht das Werk eines Gottes. Die Fähigkeit, Böses tun zu können, ist die notwendige Bedingung der Fähigkeit, Gutes tun zu können. Weil Gott den Menschen als moralisches Wesen geschaffen hat, also als Wesen, das zwischen Gut und Böse unterscheiden und das Gute wählen kann, musste er ihn auch mit der Möglichkeit ausstatten, sich für das Böse zu entscheiden (De libero arbitrio II, 3). Ohne diese Wahlfreiheit wäre das Tun des Guten moralisch wertlos. Die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse verbindet AUGUSTINUS mit dem Begriff der Würde. Die Würde hängt nicht davon ab, dass der Mensch sich zum Guten entscheidet, sondern allein davon, dass er sich überhaupt zwischen Gut und Böse entscheiden kann:

> Gott hat aber auch jener Kreatur die Freigebigkeit Seiner Güte nicht vorenthalten, von der Er im Voraus wusste, dass sie sündigen und im Willen zur Sünde verharren werde, und hat sie dennoch ins Dasein gerufen. So wie ein durchgehendes Pferd immer noch besser ist als ein Stein, der nicht durchgeht, weil ihm eigener Antrieb und Sinn mangeln: so ist auch ein Geschöpf, das mit freiem Willen sündigt, vorzüglicher als eines, das nicht sündigt, weil es den freien Willen nicht besitzt. Ich lobe auch den Wein als ein Gut in seiner Art und muss den Menschen tadeln, der sich an ihm berauscht; aber trotzdem werde ich auch noch den berauschten Menschen, den ich tadele, dem gelobten Wein, an dem er sich berauschte, vorziehen. So lobe ich mit vollem Recht das eine, während ich jenen tadele, der, weil er es im Unmaß nützt, von der Erkenntnis der Wahrheit abgewendet wird; aber auch noch in seiner Verkehrtheit und Trunkenheit gebührt ihm, ungeachtet des Lasters, bloß auf Grund der Würde seines Wesens, der höhere Rang vor jener in ihrer Art so lobenswerten Schöpfung, an der er sich in seiner Sucht verging.
> (De libero arbitrio III, 15)

Aus diesen Überlegungen folgen für AUGUSTINUS allerdings nicht irgendwelche unveräußerlichen Rechtspositionen oder das moralische Gebot, den Willen eines Menschen zu respektieren. Es geht ihm nämlich nur darum, die Existenz des freien Willens mit der Glaubensüberzeugung zu vereinbaren, dass alles, was Gott geschaffen hat, gut ist. Folg-

lich muss er begründen, warum auch der freie Wille trotz seiner Missbrauchsmöglichkeiten gut ist. Sein Erkenntnisinteresse ist also rein theologischer Natur. Ethische oder rechtliche Implikationen der Menschenwürde kommen ihm nicht in den Blick.

Pico della Mirandola

Während es Augustinus gewissermaßen allein um das richtige Gottesbild ging, war es tausend Jahre später der italienische Humanist Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), der aus der Willensfreiheit ein neues Menschenbild ableitete. Man kann die mit Pico beginnende neue Sichtweise mit dem plötzlichen Umschlagen der Wahrnehmung bei der Betrachtung eines Vexierbildes vergleichen: Von einem Moment zum anderen nimmt man die bisher schon bekannte Wirklichkeit plötzlich völlig anders und neuartig wahr. Dieses spontane Umschalten der Wahrnehmung ist der Kern dessen, was die europäische Renaissance ausmacht.

In seinem Werk *De hominis dignitate* von 1486 sieht Pico die Würde des Menschen durch seine Freiheit vermittelt. Er denkt dabei nicht an die moralische Freiheit der Wahl zwischen den vorgegebenen Alternativen des moralisch Guten und des moralisch Bösen, sondern an die Freiheit der Schöpfungsmacht (potestas). Der Mensch ist Gott darin gleich, dass auch er für sein Leben ein *creator ex nihilo* sein kann. Er ist nicht durch einen vorgegebenen Schöpfungsplan determiniert, sondern kann sein Leben selbst planen und gestalten, so wie ein Bildhauer seine Skulptur oder ein Dichter sein Sonett gestaltet:

> [Gott sprach zum Menschen:] Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten. Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt, damit du von dort bequem um dich schaust, was es alles in dieser Welt gibt.
>
> Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen noch als einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehs zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluss deines eigenen Geistes zu erheben.
>
> (S. 10 f.)

Damit klingt bei Pico ein revolutionär neuer Gedanke an, der Gedanke der individuellen Selbstbestimmung. Der Mensch ist nicht nur frei darin, zwischen Gut und Böse zu entscheiden, wobei sowohl das Gute als auch das Böse universal definiert und für alle Menschen gleich sind. Er genießt vielmehr Freiheit innerhalb eines Spielraums, in dem ihm keine allgemeingültigen Kriterien normativ vorgegeben sind, in dem er nicht dazu berufen ist, einer idealen Norm zu entsprechen, sondern vielmehr, ein unverwechselbar Einzigartiger zu sein, also ein Individuum im modernen Sinne, das sich die Maßstäbe, nach denen es sein Leben einrichten will, allererst selbst entwickeln muss.

Mit Pico gewinnt das Motiv der Gottesebenbildlichkeit eine völlig neue Bedeutung. Es verweist nicht mehr auf den Auftrag des Menschen, einem vorgegebenen Bild zu entsprechen, sondern es verweist darauf, dass der Mensch selbst „ex nihilo" die Ordnung schaffen kann und schaffen darf, nach der er leben will. Er soll nicht mehr *werden, was er ist*, sondern er soll *werden, was er sein will*.

Die Würde des Menschen besteht in nichts anderem als in der Freiheit seines Willens. Diese Würde ist unveräußerlich und unverlierbar. Insbesondere wird sie nicht dadurch herabgesetzt oder entwertet, dass der Mensch von seiner Freiheit einen schlechten Gebrauch macht und damit zu „Vieh entartet". Denn auch damit nimmt er nur Möglichkeiten wahr, die ihm in der Freiheit des Willens gegeben sind.

Immanuel Kant

Eine zentrale Bedeutung gewinnt der Begriff der Menschenwürde in der Ethik Immanuel Kants. Er übernimmt den Begriff unmittelbar von den Stoikern und damit von Cicero. Ähnlich wie die Stoiker sieht er die Würde in der Fähigkeit des Menschen, sich nicht von seinen Neigungen bestimmen zu lassen. Aber während die Stoiker den Menschen stattdessen an das ihm vorgegebene Gesetz des Logos binden wollten, betont Kant allein die Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen. Die Würde des Menschen ist nicht davon abhängig, dass er sich faktisch nicht von seinen Neigungen bestimmen lässt. Sie beruht vielmehr überhaupt nur darauf, dass es der Mensch selbst ist, der bestimmt, ob er sich von seinen Neigungen bestimmen lässt oder nicht. Diese sublime Verlagerung vom *richtigen* Vernunftgebrauch zum Vernunftgebrauch *überhaupt* macht den entscheidenden Unterschied zu den Stoikern aus, auch wenn Kant selbst glaubt, damit nur in der Tradition dieser Denkschule zu stehen. Das belegt eine Stelle aus seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, wo er von den Stoikern schreibt: „Diese Philosophen nahmen ihr allgemeines moralisches Prinzip von der Würde der menschlichen Natur, der Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen) her; ein besseres und edleres konnten sie auch nicht zum Grunde legen" (Kant 1794, 78).

Der Unterschied seines Ansatzes zu dem der Stoa liegt in einem anderen Begriff von Vernunft. In den traditionellen Naturrechtstheorien von der Stoa bis zur Aufklärung bestand die Funktion der Vernunft darin, die normrelevanten Gehalte in der Natur oder der Schöpfung zu erkennen und dann in praktische Handlungsweisen umzusetzen. Für KANT enthält die Welt der Tatsachen, also die Natur – dazu gehören auch unsere Neigungen, Interessen und Bedürfnisse –, keine Gebote oder Verbote. Handlungsabsichten, die auf Glück oder Nutzen gerichtet sind, sind deshalb als solche moralisch indifferent. Deshalb lehnt KANT es ab, die Moral aus hedonistischen oder utilitaristischen Überlegungen ableiten. Für KANT beruht die Moralität des Menschen darauf, dass er sich selbst autonom bestimmen kann, d.h., dass er selbst es ist, der sich das Gesetz seines Handelns gibt. Diese Autonomie ist „der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur" (KANT 1786, 79).

KANT hat die Autonomie des Menschen nicht nur einfach gefeiert, sondern er hat auch zu begründen versucht, warum ihr ein absoluter Wert, also Würde zukommt. Das Interesse an dieser Begründung ist dem Umstand geschuldet, dass es ihm eigentlich darum geht zu klären, was Moral ist und wie sie mit einem naturwissenschaftlichen Welt- und Menschenbild zusammen gedacht werden kann.

Die Begründung geht zunächst von der These aus, dass menschliches Handeln stets auf einer Regel beruht, die der Handelnde sich selbst gewählt hat. KANT nennt diese Regeln Maximen. Diese These folgt für ihn aus der Struktur unserer Vernunft. Die Vernunft ermöglicht nur einen regelhaften und keinen regellosen Willen. Selbst wenn wir uns entschließen zu tun, was uns gerade spontan einfällt, folgen wir der Maxime, das zu tun, was uns gerade einfällt. Bei der Überlegung, von welchen Maximen man sein Handeln leiten lassen soll, geht es um ein Nachdenken über Zwecke und Mittel. KANT sieht nun den spezifischen Unterschied zwischen nicht-moralischen (strategischen) und moralischen Maximen in der Art der Zwecke, um die es jeweils geht. Strategische Maximen beziehen sich auf subjektive Zwecke, moralische Maximen auf objektive Zwecke.

Subjektive Zwecke sind solche, die die Bedingung in hypothetischen Imperativen ausmachen. Hypothetische Imperative haben die Form: „Wenn du x willst, tue y!" Die Vernunft gebietet (nötigt dazu) y zu tun, wenn man x will. Es gibt aber keine zwingende Notwendigkeit, x zu wollen. Der hypothetische Imperativ sagt, was *gut* ist zur Erlangung eines bestimmten Zwecks, aber er zeigt nicht, was *gut an sich* ist.

In der Moral geht es aber nach KANT gerade um das *Gute an sich*. Diese Vorstellung von einem Guten an sich klingt zunächst sehr abstrakt, deckt sich aber mit unseren alltäglichen moralischen Vorverständnissen. Wir sind bereit, einen Menschen wegen seiner Moral zu loben, wenn wir überzeugt sind, dass es ihm in seinen Handlungen nur darum geht, gut zu sein. Sobald wir bemerken, dass er in Wahrheit irgendwelche kontingenten Ziele verfolgt, z.B. nur danach strebt, sein Ansehen zu erhöhen oder seine

Geschäftsbeziehungen nicht zu gefährden, konstatieren wir mit einer gewissen Enttäuschung, dass auch dieser Mensch in Wahrheit nur strategisch handelt.

KANT geht nun davon aus, dass das uneingeschränkt Gute des Moralischen nur dadurch zu begründen ist, dass es absolut begründet wird. Es darf nicht abhängig sein von empirischen und kontingenten Umständen, also von hypothetischen Zwecken, die man verfolgen kann oder auch nicht. Was aber nicht hypothetisch geboten ist, das muss nach KANT *rational* geboten sein, also aus dem Begriff der Vernunft selbst folgen. Wenn es also Moral überhaupt geben sollte, dann kann es nicht nur subjektive Zwecke geben. Es muss vielmehr auch objektive Zwecke geben, also solche, bei denen man nicht darin frei ist, ob man sie wählt oder nicht, sondern die jeder Mensch auf Grund seiner Vernunft schon immer zwingend „gewählt" hat. Das, so meint KANT, kann nicht etwas sein, dem der Mensch erst durch seine Wahl einen Wert gibt, sondern etwas, das seinen Wert in sich selbst hat, also etwas, das an sich wertvoll ist. Der Imperativ, der auf einen solchen Zweck gerichtet ist, kann deshalb nicht die Wenn-dann-Form haben. Er ist ein Imperativ ohne Bedingung. KANT nennt ihn *kategorisch* (KANT 1786, 64). Indessen unterscheidet sich der moralische Imperativ im Sinne Kants entgegen seiner eigenen Ansicht nicht durch diese Differenz in der Form. Vielmehr gilt auch hier: Wenn du x willst, dann tue y. Im Unterschied zu nicht-moralischen Imperativen steht es uns aber nicht frei, x zu wollen oder nicht zu wollen, sondern kraft seines absoluten und unhintergehbaren Wertes ist x für uns notwendigerweise gewollt (KANT 1786, 65).

Welchem Gegenstand kann ein solcher Zweck an sich zukommen? – Den Gegenständen, denen unsere Neigungen gelten, sicher nicht. Denn wenn die Neigungen nicht wären, dann wären auch jene Gegenstände ohne Wert. Auch den Neigungen selbst kommt nach KANT kein absoluter Wert zu. Es wäre nämlich besser, gänzlich wunschlos zu sein. Auch die Gegenstände der Natur haben keinen absoluten Wert. Sie dienen uns nur zu Mitteln für unsere Zwecke. Was allein übrig bleibt als möglicher Gegenstand eines absoluten Wertes, ist die Vernunft selbst. Der Imperativ der Moral könnte also lauten: Wenn du die absolute Herrschaft der Vernunft willst, dann handle so, dass deine Handlungen von nichts anderem beherrscht werden als von der Vernunft. Da die Vernunft nach KANT für vernünftige Wesen unhintergehbar ein absoluter Wert ist, ist die Bedingung in diesem Imperativ schon immer zwingend gegeben. Dieser kategorische Charakter macht es entbehrlich, die Bedingung überhaupt zu formulieren. Das Sittengesetz lautet also einfach nur: Handle so, dass deine Handlungen von nichts anderem bestimmt werden als von der Vernunft. Ein Handlungswille, der auf keine kontingenten Zwecke gerichtet ist, sondern nur auf die Vernunft als solche, also auf die Struktur der Regelhaftigkeit, muss auf einer Maxime beruhen, die gebietet so zu handeln, wie es die Form der Regelhaftigkeit an sich verlangt, ohne dass es auf den Erfolg der Handlung, auf ihren Nutzen oder ihren hedonistischen Mehrwert ankäme. Wer die absolute Herrschaft der Vernunft will, für den gilt folglich:

> Handle nur nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.
> (KANT 1786, 52)

Es bleibt die Frage zu klären, wie KANT von dem absoluten Wert der Vernunft zur Würde des Menschen kommt. Das hängt einfach damit zusammen, dass der Mensch als vernünftiges Wesen Anteil an der Vernunft hat. Weil die Vernunft keinem außer ihr selbst liegenden Zweck dient, sondern um ihrer selbst willen existiert (KANT 1786, 66), und der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, existiert auch er um seiner selbst willen:

> Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. (KANT 1786, 64)

Weil der kategorische Imperativ Ausdruck der Achtung vor dem absoluten Wert der Vernunft ist, kann ihn KANT deshalb auch so formulieren:

> 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.
> (KANT 1786, 66)

Dies ist der philosophische Ursprung der sogenannten Objektformel, mit dem die Juristen versuchen, den Inhalt der Menschenwürde zu fassen. KANT selbst hat die Menschenwürde jedoch nicht zur Grundlage seiner Rechtsphilosophie gemacht. Das hat seinen Grund vielleicht in dem Umstand, dass die Menschenwürde in dem Vernunftgebrauch der Person liegt, also in einem Vorgang, den man von außen gar nicht wahrnehmen, kontrollieren oder bestimmen kann. Andererseits verlangt KANT, die „Menschheit", d. h. das, was das Wesen des Menschen ausmacht (= seine Vernunft), nicht nur in der eigenen Person zu achten, sondern auch in der Person jedes anderen. Wie kann man etwas achten, das einem gar nicht zugänglich ist?

Hier sind zwei Möglichkeiten denkbar, nämlich eine pädagogische und eine rechtliche. In pädagogischer Hinsicht fordert die Achtung fremder sittlicher Autonomie eine Erziehung der Kinder zu einem moralischen Charakter. Diese Konsequenz aus dem kategorischen Imperativ hat KANT in seiner Altersschrift *Über Pädagogik* gezogen. Durch Erziehung kann man einen Menschen zwar nicht zur moralischen Person machen, aber man kann in den Kindern den Sinn für Moralität und Würde wecken.

Durch Recht können jene äußeren Lebensbedingungen geschützt werden, die die Voraussetzung dafür sind, dass der Mensch seine moralische Identität entfalten kann. Es wäre deshalb nahe liegend gewesen, dass KANT das Thema der Menschenwürde in seiner Rechtslehre aufgreift. Das ist aber nicht der Fall.

Avishai Margalit

Während Pico della Mirandola den schöpferischen Menschen zum Paradigma seiner Theorie der Menschenwürde macht und Kant auf den moralischen Menschen abstellt, richtet Avishai Margalit (geb. 1939) den Blick auf den fehlsamen Menschen, den Sünder. Die Menschenwürde gründet für ihn in der Fähigkeit, „dem eigenen Leben zu jedem beliebigen Zeitpunkt eine völlig neue Bedeutung zu geben und sich dadurch radikal zu ändern", jederzeit seine Sünden zu bereuen und vom Bösen abzulassen. Deshalb verdienen noch die übelsten Verbrecher Achtung, denn solange man sie für ihre Taten verantwortlich macht, unterstellt man ihnen zugleich, dass sie sich jederzeit ändern könnten. Menschenwürde beruht also auf dem, was ein Mensch in Zukunft tun könnte, nicht auf dem, was er in der Vergangenheit getan hat (Margalit 1999, 92 f.).

Nur einige Seiten später sieht sich Margalit allerdings genötigt, dieses autonomische Konzept von Menschenwürde zu modifizieren, um zu vermeiden, dass der Begriff zu eng gerät. Er hält das Kriterium der Freiheit insbesondere deshalb für problematisch, weil etwa geistig Behinderte oder überhaupt Menschen, die nicht in der Lage sind, auf Grund rationaler Überlegungen ihr Leben zu ändern und ihre Sünden zu bereuen, nach diesem Kriterium nicht als Träger von Menschenwürde anzuerkennen wären (Margalit 1999, 104). Deshalb sieht er eine bessere Begründung in dem Hinweis, dass alle Menschen zu achten unserer Lebensform entspricht (Margalit 1999, 106 f.). Mit dem Verweis auf das, was in unserer Lebensform widerspruchsfrei als moralisch gilt, ist nicht nur die autonomische Idee der Menschenwürde aufgegeben, sondern auch der Anspruch, die Menschenwürde als universales Prinzip auszuweisen, also als ein Prinzip, das seine Geltung gerade nicht der Bindung an eine bestimmte Kultur oder Lebensform verdankt.

Dieser Preis ist schon deshalb zu hoch, weil sich das Motiv, das dahintersteckt, einem logischen Fehler verdankt, nämlich einer *petitio principii*. Um beurteilen zu können, wem Menschenwürde zukommt, muss man erst wissen, was Menschenwürde ist. Man kann nicht einen bestimmten Begriff von Menschenwürde unter Hinweis darauf kritisieren, dass bestimmten Wesen diese Menschenwürde nicht zukommt, obwohl sie ihnen zukommen sollte. Eine solche Argumentation setzt stillschweigend schon ein Wissen darüber voraus, was Menschenwürde ist, leitet daraus ab, wem sie zukommt, und leitet daraus dann wieder die Begriffsbestimmung ab. Margalit setzt also schon voraus, was er eigentlich erst begründen wollte.

Dass ihm (und nicht nur ihm!) ein solcher Denkfehler unterlaufen ist, dürfte letztlich auf einer moralischen Intuition und auf einem ethischen Missverständnis beruhen. Sein Argument verweist nämlich auf den Umstand, dass es unseren Intuitionen widerspricht, die Vernichtung geistig behinderter Menschen für richtig oder moralisch indifferent zu halten. Ein Argument gegen den autonomischen Begriff der Menschen-

würde wird daraus aber nur dann, wenn man folgende Prämisse anerkennt: „Mit einem Menschen, dem keine Menschenwürde zukommt, kann man nach Belieben verfahren. Seine Behandlung unterliegt keinen moralischen Kriterien. Deshalb kann er auch gequält, misshandelt oder vernichtet werden." Aus der autonomischen Bestimmung der Menschenwürde folgt aber keineswegs die Geltung dieser Prämisse. Es ist vielmehr sehr gut möglich, dass andere ethische Prinzipien existieren, aus denen sich ergibt, dass die Tötung geistig Behinderter moralisch böse ist. Die Aussage, dass einem Menschen keine Menschenwürde zukommt, bedeutet nicht, dass ihm diese Würde gewissermaßen dezisionistisch abgesprochen wird. Sie bedeutet vielmehr nur, dass dieser Mensch nicht über Willensfreiheit verfügt und damit über jene Eigenschaft, auf der nach dem autonomischen Konzept die Würde beruht. Die Menschenwürde verlangt den Respekt der Willensfreiheit. Sie sagt dagegen zunächst nichts darüber aus, ob es andere ethische Prinzipien gibt, aufgrund deren Güter wie Leben und körperliche Unversehrtheit eines Menschen ebenfalls zu respektieren sind, und zwar unabhängig davon, ob diesem Menschen Personalität zukommt oder nicht. Auch wenn man die Menschenwürde als höchsten ethischen Wert begreift, muss man sie doch nicht als einzigen ethischen Wert begreifen.

3. Die Mehrdeutigkeit der Menschenwürde

Es gibt also zwei grundlegende Konzepte von Menschenwürde, ein heteronomisches und ein autonomisches. Die Verknüpfung dieser beiden Konzepte zu einem einzigen ist unmöglich. Das autonomische Konzept ist nicht nur einfach eine neuzeitliche Entfaltung und Weiterentwicklung des alten heteronomischen Konzepts, sondern es stellt etwas grundlegend Neues dar. Beide Konzepte stehen zueinander im Widerspruch. Sie schließen einander aus. Verknüpft man diese beiden Konzepte zu einem Begriff, so entsteht eine Ambivalenz, aus der man Beliebiges ableiten kann.

Der Begriff der Menschenwürde ist nicht ambivalent, sondern das Wort „Menschenwürde" ist mehrdeutig. Es hat eine heteronomische Bedeutung und eine autonomische. Die europäische Renaissance hat den alteuropäischen, auf die stoische Philosophie zurückgehenden heteronomischen Begriff der Menschenwürde neu besetzt. Aber diese Besetzung konnte das alte Verständnis nicht verdrängen. Beide Deutungen stehen deshalb heute unversöhnlich nebeneinander.

Das autonomische Konzept tritt ebenso wie das heteronomische mit dem Anspruch der Universalität auf. Die Universalität scheitert nicht daran, dass dieses Konzept im Gegensatz zu seinem Konkurrenten kein Pendant in anderen kulturellen Traditionen hat. Zwar ist es nur in der europäischen Renaissance entdeckt worden. Ebenso wie es in Europa zu einem ernsthaften Konkurrenten des heteronomischen Konzepts geworden

ist, kann es sich aber auch gegen die heteronomischen Konzepte anderer Kulturen behaupten. Es ist interessant zu sehen, dass sich etwa die politische Opposition gegen das System in der Volksrepublik China nicht auf konfuzianische Werte beruft, sondern explizit auf das europäische autonomische Konzept der Menschenwürde (Ding 1999).

Andererseits wird das autonomische Konzept nicht nur in außereuropäischen Kulturen als Fremdkörper wahrgenommen, sondern auch in Europa selbst. Nicht nur *asiatische Werte* werden ihm entgegengehalten, sondern auch traditionelle europäische Werte. Der Kampf zwischen dem heteronomischen und dem autonomischen Konzept von Menschenwürde ist bis heute nicht entschieden.

Kapitel IV

Analyse des Wortes „Menschenwürde“

Angesichts der allgemeinen Konfusion über den Begriff der Menschenwürde, durch die sowohl die philosophische Begriffsgeschichte als auch die juristische Rezeption gekennzeichnet ist, kann eine hinreichend eindeutige Klärung des Begriffs nur dann Erfolg versprechen, wenn man zunächst eine sehr sorgfältige Begriffsanalyse vornimmt, um dann genauer zu sehen, wo die Schwierigkeiten einer rationalen Rekonstruktion liegen und ob sie sich überwinden lassen.

1. Menschenwürde als metasprachlicher Name

Ein erster Schritt in der Analyse des Ausdrucks *Menschenwürde* ist die Feststellung, dass es sich grammatisch um ein Nomen handelt, also um ein Wort, das nicht der logischen Verknüpfung von Wörtern dient, sondern um ein solches, das einen Gegenstand bezeichnet. Genauerhin handelt es sich um ein Kompositum, dessen Stamm das Wort *Würde* darstellt, welche dem Menschen zugeordnet wird. Das Nomen lässt sich deshalb in einen Satz auflösen, in dem dem Gegenstand *Mensch* das Prädikat *Würde* zugeordnet wird. Das Wort *Menschenwürde* lässt sich als Name für diesen Satz auffassen. Es handelt sich also nicht um einen Namen, der auf einen Gegenstand draußen in der Welt verweist, so wie „Hund“ auf Hunde oder „Marion“ auf die gleichnamige Frau. Vielmehr verweist Menschenwürde auf einen Gegenstand der Sprache, nämlich auf den Satz „Dem Menschen kommt Würde zu“. Einen sprachlichen Ausdruck, der selbst auf einen sprachlichen Ausdruck verweist und nicht auf ein außersprachliches Objekt, kann man metasprachlich nennen. *Menschenwürde* ist also ein metasprachlicher Name.

Der Ausdruck *Menschenwürde* sagt nichts darüber aus, ob der mit ihm bezeichnete Satz sinnvoll oder unsinnig ist. Zu sagen, dass der Satz unsinnig ist, käme dem Urteil gleich, dass das Wort *Menschenwürde* entgegen dem Anschein nichts bezeichnet, also völlig leer ist, vergleichbar dem Ausdruck „quadratischer Kreis“. Um zu klären, ob Menschenwürde ein sinnloses oder sinnvolles Wort ist, muss man sich also mit dem Satz näher beschäftigen, der durch das Wort bezeichnet wird: „Dem Menschen kommt Würde zu.“ Um diesen Satz verstehen zu können, müssen wir aufklären, was unter *Mensch* und was unter *Würde* zu verstehen ist. Obwohl der Begriff Mensch keineswegs

eindeutig ist und verschiedene Lesarten zulässt, dürfte die größere Schwierigkeit des Verständnisses im Begriff der Würde liegen. Das legt es nahe, zunächst diesen Begriff aufzuklären.

2. Was ist „Würde“?

Etymologie

„*Würde*“

Das Wort *Würde* (ahd. *wirtī*, mhd. *wirde*) leitet sich von dem Adjektiv *wert* (ahd. *wird*) ab, das seinerseits zu einer indogermanischen Wortgruppe um die Wurzel *uer-t* gehört (Pokorny 1959, 1156). Zu dieser Wortgruppe gehört auch das deutsche Wort *werden*. *Werden* ist verwandt mit dem altindischen *vártati* und dem lateinischen *vetere* und bedeutet ursprünglich soviel wie *drehen*, *kehren*, *wenden*, dann auch *sich zu etwas wenden*, *etwas werden*. *Wert* ist etwas, das „gegen etwas gewendet ist“ oder „einen Gegenwert“ hat. Wer würdig ist, der ist im Vergleich zu anderem positiv ausgezeichnet; ihm kommt ein Wert zu.

Im Althochdeutschen fungiert *wirdīg* bereits im Sinne von „der Ehrung wert“. Würde und Ehre stehen in einer engen Verbindung. Beides hat etwas mit dem Ansehen zu tun, das ein Mensch in der Gemeinschaft genießt, in der er lebt. Würde hat derjenige, der in einer Gesellschaft besonders geehrt wird, weil er gewisse Tugenden lebt, die in dieser Gesellschaft von hoher Wertschätzung sind. Man hat *Würde*, wenn man für die Gesellschaft einen *Wert* hat.

„*dignitas*“

In der englischen Sprache wird das Wort *Würde* mit *dignity* übersetzt, ein Lehnwort, das die Normannen aus Frankreich mitgebracht hatten (*dignité*). In den anderen romanischen Sprachen gibt es das Wort *dignidad* (spanisch), *dignidade* (portugiesisch), *dignità* (italienisch). Alle diese Wörter gehen auf das lateinische *dignitas* zurück.

Dignitas geht auf die indogermanische Wurzel *dek* zurück, die ursprünglich für *nehmen*, *aufnehmen*, *annehmen* steht. Aus *annehmen* ergeben sich dann auch Bedeutungen wie *begrüßen*, *Ehre erweisen*. Eine Verwandtschaft besteht schließlich auch zum lateinischen *decetere*, das für *sich ziemen*, *gut passen* steht (Pokorny 1959, 189 f.). *Dignitas* ist die Substantivierung der Eigenschaft *dignus*, was so viel heißt wie *geschmückt*, *verziert mit etwas* (Wegehaupt 1932, 5). *Dignitas* ist dann auch die Eigenschaft oder der Zustand des einer Sache Würdigseins und schließlich die innere Qualität dessen, dem Würde zukommt. Mit der Würde ist ein Status verbunden, der prinzipiell nicht in Frage gestellt werden darf. *Dignitas* steht also für den Wert eines menschlichen Individuums, der über jede Relativierung erhaben ist. So wird *dignitas* im lateinischen

Sprachgebrauch zu einem absoluten Wertbegriff (Wegehaupt 1932, 7), während die Lateiner für einen relativen Wertbegriff das Wort *pretium* (Preis) zur Verfügung haben. Ein großer römischer Politiker hat *dignitas*, der Sklave hat *pretium*.

Heutiger Sprachgebrauch

Man kann im heutigen Sprachgebrauch drei Lesarten von *Würde* unterscheiden (Jaber 2003, 11 ff.). Zum einen wird *Würde* im Sinne von Rang, Status, Amt, Dienstgrad oder Titel verwendet. Man spricht in diesem Zusammenhang von der Verleihung der Ehrendoktorwürde oder von Würdenträgern. Zum zweiten wird *Würde* als Wertprädikat verwendet. Jemand strahlt in seinem Verhalten Würde aus oder eine Handlung wird mit großer Würde vollzogen. In all diesen Verwendungen fungiert das Wort *Würde* also stets zur Abgrenzung des Besonderen und Herausragenden aus der Masse des Gewöhnlichen und Durchschnittlichen. Dabei wird die Würde gewissermaßen aus einer Perspektive „von unten“ einer hochgeschätzten Person zugesprochen oder einer Sache, die in ihrem Erscheinen und in den Gefühlen, die sie auslöst, einer würdevollen Person ähnlich ist. Würde in dem bisher besprochenen Sinne setzt eine Form der Höherschätzung voraus. Eine Person, die einer anderen Person Würde zuspricht oder von Würdenträgern spricht, tut dies aus der Perspektive desjenigen, der selbst weniger hoch zu schätzen ist als derjenige, von dessen Würde(n) die Rede ist.

Die dritte Bedeutung von *Würde* ist nicht mit dieser Differenz von „hoch“ und „niedrig“ verbunden. Hier wird der Respekt vielmehr aus einer Position der Gleichrangigkeit bezeugt. Das ist bei der Selbstachtung der Fall. Selbstachtung ist eine Form der Selbstschätzung, also eine Haltung der Hochschätzung der eigenen Person gegenüber. Selbstachtung ist aber keine Form der Höherschätzung. Eine Person kann sich selbst hoch schätzen, ohne sich höher schätzen zu müssen als eine andere Person. Sie schätzt sich in diesem Falle einfach als jemanden, der die Mindestanforderungen an ein Dasein erfüllt, das er als wertvoll schätzt. Es handelt sich zwar um Mindestanforderungen, aber diese sind in ihrer Wertigkeit sehr hoch angesetzt. „In der Selbstachtung“, so schreibt Jaber, „betrachtet das beurteilende ‚Ich‘ das beurteilte als mit ihm gleichgestellt“ (Jaber 2003, 40). So wie sich eine Person in der Selbstachtung selbst hoch schätzen kann, kann sie auch andere Personen hoch schätzen, ohne sie höher zu schätzen als sich selbst. Sie schätzt diese Personen dann als solche, die die Mindestanforderungen an ein wertvolles Dasein ebenso erfüllen wie sie selbst.

Würde als Wertigkeit

Die etymologische Exploration wie auch die Analyse des heutigen Sprachgebrauchs ergibt, dass das Wort *Würde* ebenso wie seine fremdsprachlichen Entsprechungen Ausdruck einer Vorzugswürdigkeit ist. Ich werde im Folgenden für das Wort *Vorzugswürdigkeit*, soweit es sich auf Objekte der Welt bezieht, also auf Gegenstände wie Sachen, Tiere, Menschen, Zustände, Ideen etc., das Wort *Wertigkeit* benutzen. Zu sagen, dass einem Gegenstand Würde zukommt, heißt also, dass ihm eine Wertigkeit zukommt. Das Wort *Wert* soll dagegen eine abweichende Bedeutung haben, die ich im nächsten Abschnitt entwickeln werde.

Die etymologische Analyse und die Analyse des heutigen Sprachgebrauchs zeigen allerdings, dass *Würde* und *Wertigkeit* nicht einfach Synonyme sind. *Wertigkeit* kann jedem beliebigen Gegenstand, einer Sache, einem Zustand, einem Menschen oder einem Gedanken zukommen. *Würde* scheint dagegen prinzipiell nur einem Menschen zukommen zu können und nur in einem abgeleiteten metaphorischen Sinne auch anderen Gegenständen.

Wertigkeit und *Würde* sind auch deshalb keine Synonyme, weil es neben der Würde auch noch andere Arten von Wertigkeit gibt. Wenn wir etwa eine Sache im Hinblick darauf für wertvoll erklären, welchen Preis man für sie auf dem Markt erzielen kann, sprechen wir nicht von *Würde*, sondern eben von *Preis*. Auch ein Mensch kann einen Preis haben. Mit Wertigkeit kann somit entweder Würde gemeint sein oder etwas anderes, z. B. der Marktpreis. Man kann also den Begriff *Wertigkeit* als Oberbegriff betrachten, unter den verschiedene Arten von Wertigkeit fallen. Eine davon ist die Würde, eine andere der Preis. Bevor wir uns mit dieser Unterscheidung beschäftigen, muss aber zunächst genauer geklärt werden, was es mit der Wertigkeit auf sich hat.

3. Bewertung und Wertmaßstab

Das Substantiv „Wertigkeit“ ist äußerst abstrakt. Was es bedeutet, wird klarer, wenn wir uns zunächst einmal mit dem zugehörigen Verb befassen, also mit der Tätigkeit, als deren Ergebnis einem Gegenstand Wertigkeit zugesprochen wird. Das ist die Tätigkeit des *Bewertens*. Etwas bewerten heißt, einen Gegenstand oder Sachverhalt in bestimmter Weise auszeichnen, indem wir sagen, dass er gut oder schlecht ist, oder auch, dass er besser oder schlechter ist als andere. Andere Ausdrücke für *gut* und *schlecht* sind *wertvoll* und *wertlos*. *Gut sein* bedeutet, dass Gegenstände, denen dieses Prädikat zukommt, im Vergleich zu anderen bevorzugt werden. *Schlecht sein* bedeutet, dass Gegenstände, denen dieses Prädikat zukommt, im Vergleich zu anderen nicht gut sind, also nicht bevorzugt, sondern eher vermieden werden.

Eine solche Aussage ist ein *Werturteil*. Werturteile dieser Art sind aus sich heraus allerdings nur verständlich, wenn man den Kontext kennt, in dem sie geäußert werden. Die Aussage „Dies ist ein guter Computer“ ist nur verständlich, wenn man mitteilt, im Hinblick auf was der Computer gut ist. Er kann gut sein im Hinblick auf die Speicherkapazität oder auf die Robustheit, die Größe, das Gewicht, die Verarbeitung etc. Angesichts dieser zahlreichen Hinsichten, nach denen ein Gegenstand gut oder schlecht sein kann, pflegen wir unsere Werturteile meist etwas klarer auszudrücken. Wir sagen nicht, dass der Computer gut ist, sondern dass er gut ist hinsichtlich der Speicherkapazität etc.

Das Beispiel zeigt, dass die Bewertung nicht von einer Eigenschaft der Sache abhängt, sondern davon, welche Eigenschaft der Sache wir zum Maßstab der Bewertung machen. Gemessen am Maßstab der Speicherkapazität kann ein Computer gut sein, der gemessen am Maßstab der Robustheit eher schlecht ist. Der Käufer eines Computers, der vor der Wahl steht, ob er lieber den robusteren mit geringerer Speicherkapazität kaufen soll oder aber den empfindlicheren mit großer Speicherkapazität, muss selbst entscheiden, welchen der möglichen Bewertungsmaßstäbe er seiner Bewertung zugrunde legen will. Bevor er also entscheidet, welchem Gerät er den Vorzug gibt, muss er zunächst entscheiden, welchem *Bewertungsmaßstab* er den Vorzug gibt. Diese Entscheidung ist selbst wieder ein Akt der Bewertung. Es geht nämlich um die Frage, welcher Bewertungsmaßstab jedem anderen Bewertungsmaßstab vorgezogen werden soll. Und da, wie gesagt, Bewertungen einen Bewertungsmaßstab notwendig machen, setzt die Bewertung von Bewertungsmaßstäben wiederum einen Bewertungsmaßstab voraus. Man könnte von einem Bewertungsmaßstab zweiter Ordnung sprechen. Da es aber stets mehr als einen möglichen Bewertungsmaßstab zweiter Ordnung gibt, setzt die Auswahl erneut eine Bewertung voraus, die wiederum einen Bewertungsmaßstab höherer Ordnung erforderlich macht.

Von einem bestimmten Grad der Höherrangigkeit und Allgemeinheit an pflegen wir die maßgeblichen Bewertungsmaßstäbe auch mit dem Wort *Werte* zu bezeichnen. Von Werten sprechen wir gewöhnlich, wenn es um Wertmaßstäbe geht, die eine gewisse Bedeutung für unser Leben als Ganzes und die generelle Orientierung in der Welt und in der Gesellschaft haben. In diesem Sinne können z. B. Karriere oder Familie Wertmaßstäbe sein, die wir auch als Werte bezeichnen können. Werte sind also Wertmaßstäbe höherer Ordnung und größerer Allgemeinheit. Anhand von Werten beurteilen wir die Wertmaßstäbe geringerer Ordnung und geringerer Allgemeinheit, die unseren Handlungen zugrunde liegen. Die Speicherkapazität eines Computers als einen Wert in diesem Sinne zu bezeichnen, wäre eher merkwürdig. Ob wir unsere Lebenszeit zu einem großen Teil vor dem Computer verbringen wollen oder lieber in Gesellschaft mit anderen Menschen, kann dagegen eine Frage sein, die wir anhand von Werten entscheiden.

Die vorstehende Explikation zeigt, dass ein Werturteil nicht verständlich ist, wenn es nur darin besteht, einem Gegenstand das Wertprädikat „gut" zuzuordnen. Die Verständlichkeit hängt vielmehr davon ab, dass wir den Wertmaßstab kennen. Vollständige Werturteile haben also die Struktur:

a ist gut – gemessen am Wertmaßstab y.
a ist besser als b – gemessen am Wertmaßstab y.

Was nun die Menschenwürde angeht, so können wir die Feststellung, dass dem Menschen eine bestimmte Wertigkeit zukommt, nur verstehen, wenn wir den Bewertungsmaßstab kennen, an dem gemessen ein Mensch gut oder wertvoll ist. Der Ausdruck Menschenwürde bzw. der damit bezeichnete Satz, dass dem Menschen Würde zukommt, teilt über diesen Bewertungsmaßstab nichts mit. Wenn wir herausbekommen wollen, welcher Bewertungsmaßstab der entscheidende sein soll, dann müssten wir den Zweck kennen, dem die Bewertung dienen soll. So liegt es z. B. nahe, einen Menschen in seiner Rolle als Ehepartner am Wertmaßstab der Treue zu messen und einen Menschen in seiner Rolle als Wissenschaftler an dem Maßstab der Wahrhaftigkeit. Die Pointe der Menschenwürde wird oft darin gesehen, dass es auf solche verschiedenen Rollen gerade nicht ankommen soll. Es gehe vielmehr um den Menschen *als Menschen*. Einen Menschen als Menschen zu bewerten erscheint jedoch ebenso wenig möglich wie die Bewertung eines Computers als Computer. Wenn wir einen Menschen unabhängig von seinen Rollen bewerten, dann legen wir meistens den Bewertungsmaßstab der Moralität zugrunde. Ein Mensch ist danach *gut als Mensch*, wenn er sich in seinem Wollen und Handeln an den Prinzipien der Moral orientiert, wenn er ein *anständiger Mensch* ist. Jede Bewertung, auch die eines Menschen als Menschen, setzt also einen Bewertungsmaßstab voraus.

4. Subjektive und objektive Werttheorie

Woher kommen nun die Wertmaßstäbe, mittels deren wir Bewertungen vornehmen? Wenn man jenen Philosophen, die sich darüber Gedanken gemacht haben, das Beispiel der Bewertung eines Computers vorlegen würde, könnte man sicher sein, dass ihre Antwort auf diese Frage sehr homogen ausfiele. Sie würden auf das Interesse desjenigen verweisen, der die Wertung vornimmt. Von diesem Interesse hängt es ab, welchen Bewertungsmaßstab er wählt und welchen er nicht berücksichtigt. Es besteht also Einigkeit, dass Wertungen dieser Art von unseren subjektiven Präferenzen abhängig sind.

Von diesem Standpunkt ausgehend gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen Werturteilen und Tatsachenurteilen. Letztere werden mit dem Anspruch erho-

ben, aus objektiven Gründen für jedermann wahr zu sein. Sie können nicht für den einen wahr und für den anderen falsch sein. Tatsachenurteile behaupten, dass etwas der Fall ist, d. h., dass in der Welt ein bestimmter Zustand herrscht, der nicht abhängig ist von der Stellungnahme, die Menschen zu diesem Sachverhalt abgeben, ob sie also die Behauptung für wahr oder für falsch halten. Werturteile sind dagegen in diesem Sinne weder wahr noch falsch. Denn es handelt sich stets um höchst individuelle subjektive Stellungnahmen, die Geltung nur für denjenigen beanspruchen, der sie trifft. Wer einem Sachverhalt den Prädikator „ist gut“ oder „ist besser als“ zuordnet, beschreibt nicht die Wirklichkeit, sondern gibt eine wertende Stellungnahme zu dieser Wirklichkeit ab. Ein vollständiges Werturteil hat danach also stets die Form:

> x ist für P gut (oder besser) im Hinblick auf den Maßstab y.

Da Werturteile nicht im gleichen Sinne wie Tatsachenurteile wahr oder falsch sein können, empfiehlt es sich, hier gar nicht von Wahrheit zu sprechen, sondern nur von Geltung. Ein Werturteil ist gültig für den, der es trifft. Sollte er morgen zu einer anderen Bewertung desselben Sachverhalts kommen, dann wird sein heutiges Werturteil ungültig.

Die allgemeine Übereinstimmung in der Unterscheidung zwischen Tatsachen und Wertungen verschwindet jedoch, sobald es um Wertungen im Bereich der Ethik geht. Hier stehen sich vielmehr zwei verschiedene Werttheorien unversöhnlich gegenüber. Die Vertreter der subjektiven Werttheorie, als deren Urvater David Hume gilt, vertreten die Ansicht, dass für moralische Wertungen im Prinzip nichts anderes gilt als für Wertungen im Zusammenhang von Kaufentscheidungen. Auch moralische Wertungen beruhen auf Wertmaßstäben, die das wertende Subjekt frei gewählt hat, und nicht auf solchen, die ihm irgendwie objektiv vorgegeben sind. Die reale Welt, die Gegenstand unserer subjektiven Stellungnahmen sein kann, enthält danach keine Normen und Werte, sondern nur krude Fakten. Es liegt an uns, wie wir diese Fakten bewerten. Deshalb gibt es auch keine Sachverhalte, die unabhängig von unseren Wertungen *an sich* wertvoll sind.

Dem steht die objektive Werttheorie gegenüber. Sie ist weit älter als die subjektive Werttheorie und vertritt die Ansicht, dass moralischen Wertmaßstäben eine objektive Existenz zukommt. So wie es ein objektives Gesetz der Natur ist, dass Massen sich anziehen, so ist es danach auch ein objektives Gesetz der Natur, dass Grausamkeit schlecht ist und man nicht grausam sein darf zu Tieren oder Menschen. Die Welt, so wie wir sie erkennen und wahrnehmen können, besteht für diese *Wertrealisten* nicht nur aus wertfreien Sachverhalten, sondern auch aus Werten und Normen. Werte und Normen gehören also ebenso zum „Weltinventar“ wie Steine oder Wasser (McNaughton 2003, 16). Werte sind danach Eigenschaften, die mit einem Gegenstand oder Sachverhalt genauso verbunden sein können wie etwa seine Form, Größe oder

Farbe. Bestimmte Dinge, die es in der Welt gibt, haben danach einen Wert oder sind mit einer moralischen Forderung verbunden, ohne dass es darauf ankäme, ob es Menschen gibt, denen diese Werte oder Normen bewusst sind. Nach dieser Auffassung bedarf es nur einer wirklichkeitstreuen Wahrnehmung der Welt, um erkennen zu können, dass Zwergenweitwurf, Prostitution oder Cloning des menschlichen Erbguts negative Werte („Unwerte") sind, und zwar unabhängig davon, wie wir subjektiv darüber denken mögen.

Dieser Streit der Philosophen um den Status von Werten – hier subjektive Präferenzen, dort objektive Realitäten – ist für unser Thema von entscheidender Bedeutung. Denn sämtliche heteronomischen Konzepte der Menschenwürde beruhen auf dem ethischen Wertrealismus, während den autonomischen Konzepten ein subjektiver Wertbegriff zugrunde liegt. Die Entscheidung über den Wertbegriff determiniert somit die Entscheidung, ob die Menschenwürde in einem heteronomischen oder in einem autonomischen Sinne zu verstehen ist.

Die Wertrealisten meinen, es gäbe keinen Grund, sich für Moral zu engagieren, wenn es keine objektiven moralischen Normen und Werte gäbe. Wenn alles von unserer Wertung abhinge, dann habe das ganze Leben keinen Sinn. Doch dieses Argument widerspricht unserer alltäglichen Erfahrung. Wir engagieren uns viel leidenschaftlicher für ein Ziel, das wir uns selbst gesetzt haben, als für etwas, das uns vor die Nase gesetzt worden ist, ohne dass wir die Wahl gehabt hätten. Die Vorstellung, es gebe keinen Sinn *im* Leben, wenn wir uns unsere Ziele selbst setzen können statt von objektiven Werten abhängig zu sein, ist schwerlich nachvollziehbar.

Die ethischen Realisten verweisen jedoch darauf, dass über das, was moralisch gut oder schlecht ist, in der Öffentlichkeit gestritten und nach dem moralisch richtigen Standpunkt gesucht wird. Das wäre sinnlos, wenn es keine objektiven moralischen Normen gäbe, anhand deren die Frage beantwortet werden kann, ob etwas moralisch richtig oder falsch ist. Aber kann man den Streit um die richtige moralische Haltung nicht auch anders verstehen? Können wir uns denn nicht auch bei der Frage, welchen Computer wir kaufen sollen, mit unseren Freunden oder Fachleuten beraten und sogar mit ihnen streiten, bis wir uns selbst schließlich klar darüber geworden sind, was wir selbst eigentlich wollen? – Warum sollte es bei der Moral anders sein?

Ein beliebtes Argument der Wertrealisten verweist auf die Struktur unserer Sprache. Wir redeten doch im Alltag ganz zwanglos in den Kategorien von Wahrheit und Falschheit, wenn wir erörtern, ob es richtig oder falsch ist, grausam gegen Kinder zu sein oder ein Tier zu quälen. Außerdem müsse man doch nur hinschauen, um zu erkennen, dass die Art und Weise, wie jenes Kind da mit seinem Meerschweinchen umgeht, liebevoll oder grausam ist. Weil Liebe ein positiver und Grausamkeit ein negativer Wert sei, zeige das Beispiel, dass man Werte sehen kann. Freilich zeigt dieses Argument nur, dass unsere Sprache bisweilen unsere Gedanken verwirrt und man sie deshalb

nicht allzu ernst nehmen darf. So sprechen wir im Alltag auch davon, dass die Sonne morgens auf- und abends untergeht. Wir wissen aber, dass die Sonne tatsächlich nichts dergleichen tut. Unsere Rede vom Sonnenaufgang und Sonnenuntergang entspricht noch einem Weltbild, das wir längst überwunden haben. Aufgrund unseres Hintergrundwissens sehen wir auch keineswegs einen Sonnenuntergang. Im Gegenteil: Wir wissen, dass das, was wir zu sehen meinen, eine optische Täuschung ist, die sich physikalisch leicht erklären lässt. Ebenso verhält es sich mit unserer moralischen Sprache, insofern wir in unserer Ausdrucksweise so tun, als gäbe es objektive Werte und Normen, denen wir unentrinnbar unterworfen sind. Dies entspricht nicht nur einem historisch frühen Verständnis von Moral, sondern auch einem solchen, das bestimmten Phasen der individuellen Bewusstseinsentwicklung eines jeden menschlichen Individuums entspricht, wie von Jean Piaget (1986) und Lawrence Kohlberg (1974) nachgewiesen worden ist.

Wertrealisten argumentieren gern pragmatisch, indem sie auf die vermeintlich praktischen Vorzüge ihrer Theorie hinweisen. So behaupten sie, ihre Theorie stimme besser mit unseren Intuitionen überein, unterminiere nicht den Glauben an die Autorität der Moral, sei in sich kohärent, erkläre alle relevanten Phänomene und sei einfacher, weil keine zusätzlichen Entitäten postuliert werden müssten, sondern die Wissenschaft von den wertneutralen Fakten und die Wissenschaft von den Werten und Normen nach den gleichen Grundsätzen betrieben werden könnten.

Dieses Argument ist in vielfacher Weise falsch. Der Wertrealismus erklärt weder alle Phänomene, noch sind seine Erklärungen einfacher als die der Gegenkonzeption. Er ist komplizierter, weil er nicht einfach zwischen Tatsachen und Werten unterscheidet, sondern innerhalb der Werte noch zwischen subjektiven und objektiven. Er erklärt auch nicht alle moralischen Phänomene. Vor allem kann er kaum das Phänomen der moralischen Schuld erklären. Wenn die bloße Erkenntnis einer Norm uns tatsächlich den Willen aufzwingen würde, sie zu befolgen, dann schlösse das moralischen Verdienst ebenso aus wie moralische Schuld. Wer der Forderung gehorchte, täte zwingend nur das, wozu ihn seine Erkenntnis treibt. Wer ihr nicht gehorchte, könnte sie nicht erkannt haben und wäre folglich schuldlos. McNaughton hat zwar versucht, dieses Problem mit der These zu lösen, ein unmoralisch handelnder Mensch erkenne zwar die moralische Forderung, aber diese Erkenntnis sei durch subjektive gegensätzliche Wünsche „vernebelt“, während der tugendhafte Mensch nebelfreien Blick auf die moralische Forderung hat (McNaughton 2003, 153). Doch damit löst er das Problem nicht wirklich. Wer wegen Nebels nichts oder schlecht sieht, kann dafür nicht verantwortlich gemacht werden.

Der entscheidende Einwand gegen den Wertrealismus ist aber folgender: Wenn ich zu der Erkenntnis komme, dass die Norm x objektiv gilt, kann ich noch immer persönlich dazu eine negative Stellungnahme abgeben. Auch wenn ich weiß, dass Gott oder

das Gesetz der Natur von mir fordert, keine Tiere zu quälen, kann ich noch immer erklären, dass mich das nicht interessiert und ich gegenüber diesem normativen Faktum eine ablehnende Stellung beziehe. Was könnte ein Wertrealist darauf erwidern? – Er könnte darauf hinweisen, dass derjenige, der das Gesetz Gottes oder der Natur nicht befolgt, Nachteile erleiden oder bestraft wird. Aber handelt derjenige, der bloß Nachteile oder Strafe vermeiden will, deshalb schon moralisch? – Wir wissen seit KANT, dass das nicht der Fall ist. Wer sich in seinem Handeln nur durch den zu erwartenden Nutzen oder Schaden bestimmen lässt, handelt strategisch klug, aber nicht moralisch gut.

Die subjektive Werttheorie kann zudem das Phänomen der kulturell differenten Wertordnungen intuitiv plausibler erklären als der evaluative Realismus. Die Mannigfaltigkeit von Kulturformen und moralischen Überzeugungen erklärt sich leicht, wenn Werte und Normen auf subjektiven Präferenzen beruhen; wohingegen es unter den Voraussetzungen des evaluativen Realismus ganz und gar unplausibel ist, dass man sich kulturübergreifend relativ leicht über empirische Fakten einigen kann, nicht aber über die angeblich doch in gleicher Weise als erkennbar gedachten Werte und Normen. Schon aus diesem Grunde empfiehlt es sich, einer Argumentation, die mit universalem Geltungsanspruch auftritt, die subjektive Werttheorie zugrunde zu legen und evaluative Argumente nur zuzulassen, sofern sie als subjektiv wertende Stellungnahmen verstanden werden.

5. Menschenwürdeklauseln als konstative Prädikationen

Halten wir also fest: Der Satz „Dem Menschen kommt Würde zu“ ist ein Werturteil. Werturteile sind subjektive Präferenzen. Es hängt von dem Bewertenden ab, ob dem Menschen Würde zukommt.

Was bedeutet dieser Befund nun für die Menschenwürdeklauseln in Verfassungen und völkerrechtlichen Verträgen? – Da gibt es zwei verschiedene Möglichkeiten. Zum einen könnten sie als Ausdruck eines Werturteils verstanden werden, das die Verfasser dieses Rechtstextes für sich getroffen haben. Wenn dem so wäre, hätten diese Klauseln für uns allerdings keinerlei Bedeutung. Was gehen uns die subjektiven Präferenzen anderer Leute an, und seien es auch die jener Politiker, die unsere Verfassung geschrieben oder völkerrechtliche Verträge abgeschlossen haben? Wenn die Menschenwürdeklauseln für uns eine Bedeutung haben sollen, dürfen wir sie nicht als Werturteile anderer Leute auffassen.

Man könnte daran denken, die Klauseln als normative Regelungen zu verstehen, also als rechtliches Gebot, eine bestimmte Bewertung des Menschen vorzunehmen. Das scheitert aber schon daran, dass Bewertungen stets subjektive Präferenzen sind. Solche Präferenzen kann man nur selbst haben, man kann sie aber nicht einem anderen vor-

schreiben. Man könnte einem anderen allenfalls vorschreiben, Menschen so zu behandeln, wie sie zu behandeln wären, wenn ihnen Würde zukäme. Der Satz „Behandle jeden Menschen so, als ob du ihm Würde zugesprochen hättest“ ist aber offensichtlich semantisch nicht inhaltsgleich mit dem Satz „Dem Menschen kommt Würde zu“. Die Menschenwürdeklauseln können deshalb nicht normativ verstanden werden. Sie schreiben nichts vor.

So bleibt nur übrig, die Menschenwürdeklauseln als konstative Prädikationen aufzufassen, d. h. als Behauptungen darüber, dass jemand dem Menschen Würde zuspricht. Diese Behauptung hat für uns nur dann Relevanz, wenn wir selbst dieser Jemand sind, von dem dabei die Rede ist. Da sich die internationalen Rechtstexte grundsätzlich an jeden Menschen richten, implizieren die Menschenwürdeklauseln mithin die Behauptung, dass es sich bei dem Menschenwürdesatz um ein Werturteil handelt, das grundsätzlich jeder Mensch für sich getroffen hat. Diese Tatsachenbehauptung kann wahr oder falsch sein. Ist sie falsch, dann kann der entsprechenden Verfassungsklausel keinerlei Bedeutung zukommen. Ist sie wahr, dann handelt es sich um den Ausdruck der Selbstvergewisserung der Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft, die ihre gemeinsame Bewertung des Menschen zur Grundlage ihrer Rechtsordnung machen wollen.

Das gilt allerdings nur dann, wenn die Bewertung auf dem nämlichen Bewertungsmaßstab beruht. Wenn alle Personen übereinstimmend dem Menschen einen Wert zusprechen, aber aufgrund je verschiedener Bewertungsmaßstäbe, dann gäbe es keinen universalen Sinn von Menschenwürde und die Aussage der Menschenwürdeklauseln wäre zwar wahr, aber wegen ihrer Vieldeutigkeit ohne praktische Relevanz. Wenn die Menschenwürdeklauseln also überhaupt von Bedeutung sein sollen, dann müssen sie behaupten, dass alle Adressaten der Rechtstexte durch ein Werturteil hinsichtlich des Menschen verbunden sind, das trotz aller Subjektivität der Präferenzen auf ein und demselben Bewertungsmaßstab beruht. Wie könnte so etwas zu denken sein?

6. Relative und absolute Werte

Wie im dritten Kapitel dargestellt wurde, waren bereits der Stoa verschiedene Wertarten geläufig. Sie unterschied zwischen *Preis* und *Würde*. Immanuel Kant hat diese Unterscheidung übernommen und zugleich präzisiert. Kant schreibt:

> Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde. Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte,

> gemäß ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht nur einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. Würde.
> (KANT 1786, 78)

An anderer Stelle spricht KANT nicht von einem *inneren* Wert, sondern von einem *absoluten* Wert, meint damit aber dasselbe (KANT 1797, 94). Vor dem Hintergrund einer subjektiven Werttheorie kann man diese Textstelle deshalb so interpretieren: Immer dann, wenn wir Werturteile fällen, tun wir das im Hinblick auf einen Wertmaßstab, der entweder in die Kategorie der relativen Werte (Preis) fällt oder in die der absoluten Werte (Würde).

Was nun die Kategorie der relativen Werte angeht, so unterscheidet KANT zwischen Marktpreis und Affektionspreis. Wir können stattdessen auch von Tauschwert und Eigenwert sprechen. Eine andere Begrifflichkeit für dieselbe Unterscheidung ist die von extrinsischen und intrinsischen Wertmaßstäben.

Am Maßstab eines extrinsischen Wertes ist eine Sache nur wertvoll, wenn man sie gegen etwas eintauschen kann, das gemessen an einem intrinsischen Wertmaßstab wertvoll ist. Die Wertigkeit liegt also nicht in der Sache selbst (intrinsisch), sondern in dem, was man damit anfangen kann, um etwas anderes zu bekommen. Von diesem anderen her ist erst eine Bewertung der extrinsisch wertvollen Sache möglich. Ein extrinsischer Wertmaßstab ist z. B. Kaufkraft oder Währungsstabilität. Gemessen an diesem Wert ist der Euro besser als die nepalesische Rupie. Aber Geld besitzt (außer für Numismatiker) keinen Wert in sich selbst. Wir sind daran nur so lange interessiert, wie wir damit rechnen, dass es andere Menschen gibt, die bereit sind, uns dafür eine andere Sache zu überlassen, an der wir eigentlich interessiert sind. Extrinsische Werte sind relative Werte. Sie stehen in einer Relation zu intrinsischen Werten. Letztere kommen den eigentlichen Zwecken zu, erstere nur den Mitteln, um diese Zwecke zu erreichen.

Menschen finden gewöhnlich viele Dinge oder Zustände an sich wertvoll oder gut, wobei sich der Wert aus unterschiedlichen intrinsischen Wertmaßstäben ergeben kann. Solche intrinsischen Werte sind etwa der Besitz möglichst aller Briefmarken einer bestimmten Serie für Briefmarkensammler, das Glück und der Erfolg ihrer Kinder für Eltern, die Macht für einen Politiker, das Leben für eine gesunde Person, das moralische Handeln für einen anständigen Menschen. Natürlich können alle diese Dinge auch einen bloß extrinsischen Wert haben. Wer eine Briefmarkensammlung nur als Wertanlage betrachtet, das Wohl der Kinder nur im Hinblick auf die eigene Altersversorgung will, die politische Macht nur anstrebt, um einem drohenden Strafprozess zu entgehen, von der Selbsttötung nur absieht, weil er die ewige Strafe Gottes fürchtet, und nur moralisch handelt, um sein öffentliches Ansehen zu bewahren, für den liegt die Wertigkeit dieser Dinge und Zustände nicht in ihnen selbst, sondern in dem, was man damit erreichen kann. Ob einem Gegenstand eine intrinsische oder eine extrinsische Wertigkeit

zukommt, liegt nicht im Wesen der Sache gegründet, sondern in dem Grund, warum er von einem Individuum geschätzt wird.

Jeder Mensch verfolgt normalerweise eine Vielzahl intrinsischer Werte. Man kann sich vorstellen, dass dieses Arsenal an Werten mehr oder weniger ungeordnet ist. Je nach dem Lebenszusammenhang, um den es geht, zieht man den intrinsischen Wertmaßstab heran, der zu diesem Lebensbereich passt. Beim Briefmarkensammeln ist das ein anderer als bei der Kindererziehung. Es kann jedoch Wertkonflikte geben, also Situationen, in denen bestimmte Zielvorstellungen nicht gleichzeitig oder gleich intensiv verwirklicht werden können. Einige müssen zugunsten anderer zurücktreten. Um hier eine Entscheidung treffen zu können, sind wir nicht nur auf ein Arsenal ungeordneter Wertmaßstäbe angewiesen, sondern auf eine Rangfolge. Dann sprechen wir von einer Wertordnung.

Die Rangstufe der Werte innerhalb einer gegebenen Wertordnung (Präferenzordnung) entscheidet darüber, wie Wertkonflikte entschieden werden. Ein Briefmarkensammler kann sich (schweren Herzens) entschließen, seine Sammlung zu verkaufen, wenn er anders nicht die Ausbildung seiner Kinder finanzieren kann – oder er nimmt die Kinder von der Schule, weil ihm die Briefmarkensammlung wichtiger ist. Ein Mensch kann sein Leben opfern, wenn er anders einen Verrat begehen müsste. Ein anderer wird einen Verrat begehen, wenn er anders sein Leben opfern müsste. Deshalb sind auch intrinsische Werte relativ. Sie stehen in Relation zu der Wertordnung eines Individuums. Das Individuum entscheidet letztlich, ob ein bestimmter Wertmaßstab überhaupt in die eigene subjektive Wertordnung aufgenommen und an welcher Rangstelle er aufgenommen wird.

Das Wort *Würde* ist nach KANT ein Synonym für *absoluter Wert*. Da wir geklärt haben, was relative Werte sind, können wir die absoluten Werte in Abgrenzung zu den relativen Werten, also negativ, bestimmen. Dabei muss man sich allerdings von der Vorstellung lösen, die KANT mit dem Begriff des absoluten Wertes verband. Man kann den Begriff des Wertes nämlich nicht von allen Relationen befreien, ohne dass er seinen Sinn verliert. Es kann – entgegen KANT – keine absoluten Werte im Sinne von Werten *an sich* geben, also solche, die nicht in Relation zu einer wertenden Person stehen. Vielmehr ist jeder Wert(maßstab) ein Wert *für* eine Person, nämlich jene, die ihren Bewertungen diesen Wertmaßstab zugrunde legt. Auch absolute Werte müssen also als subjektive Präferenzen verstanden werden. Denkbar sind dagegen absolute Werte in dem Sinne, dass derjenige, um dessen Wertmaßstab es sich handelt, über diesen nicht verfügen kann. Zwar gehört auch ein absoluter Wert zu unserer subjektiven Wertordnung. Anders wäre es nicht *unser* Wert, also keine subjektive Präferenz. Er kann aber insofern für uns absolut sein, als wir nicht fähig sind, zu entscheiden, ob wir ihn in unsere Wertordnung aufnehmen wollen oder nicht, und insofern, als wir nicht entscheiden können, welchen Rang er in dieser Wertordnung einnehmen soll. Absolute Werte lassen sich also als Wertmaßstäbe verstehen, die für uns unverfügbar sind. Als solche sind sie

gewissermaßen zwingender Bestandteil unserer Wertordnung. Allerdings lassen sich in einem radikalen Sinne keine Wertmaßstäbe denken, die tatsächlich unverfügbar und zwingend sind. Denkbar sind jedoch Wertmaßstäbe, die insofern unverfügbar und zwingend sind, als wir sie nur aufgeben könnten, wenn wir uns in gewisser Weise selbst aufgäben. Es müsste sich also um einen Wertmaßstab handeln, den wir nicht aufgeben können, ohne dabei gewissermaßen selbst für uns selbst bedeutungslos zu werden, so dass die Existenz des Wertmaßstabs und der Wert unserer Existenz als Subjekt gleichursprünglich sind. Entweder existiert beides zugleich oder keines von beidem. In einem Zielkonflikt zwischen einem Sachverhalt, dem ein relativer intrinsischer Wert zukommt, und einem Sachverhalt, dem ein absoluter Wert zukommt, können wir, wenn wir uns nicht selbst aufgeben, entwerten und verneinen wollen, keine andere Wertentscheidung fällen als die, den absolut wertvollen Sachverhalt zu verwirklichen oder zu bewahren und auf den anderen zu verzichten. Es ist nicht denkbar, dass man einen absoluten Wert zugunsten eines anderen Wertes aufgibt und gleichwohl im Einklang mit seiner eigenen Präferenzordnung lebt. Ein absoluter Wert muss also ein Wertmaßstab sein, der für uns immer schon verbindlich ist (den wir nicht erst wählen müssen oder können) und der für uns unhintergehbar ist (den wir nicht verwerfen oder im Verhältnis zu anderen Werten relativieren können).

Das heißt natürlich nicht, dass wir nicht im Widerspruch zu absoluten Werten handeln könnten. Das können wir ebenso wie wir im Widerspruch zu relativen Werten handeln können. Man kann bereit sein, mehr Geld für etwas zu bezahlen, als dem Marktwert entspricht. Und man kann einen Menschen, den man liebt, gleichwohl verletzen oder enttäuschen. In solchen Fällen tun wir etwas, das unseren eigenen Wertüberzeugungen widerspricht, aber wir geben deshalb diese Wertüberzeugungen nicht auf. In eben diesem Sinne erscheint es denkbar, dass man im Widerspruch zu einem absoluten Wert handelt, obwohl man diesen Wert nicht aufgeben kann. Wer im Widerspruch zu einem Wert handelt, der für ihn gilt und dem in der persönlichen Wertordnung nicht andere Werte vorgehen, tut etwas, das in seinen eigenen Augen negativ zu bewerten ist. Je nach der Art des Wertes handelt er unklug oder böse. Wer in diesem Sinne unklug oder böse handelt, hat nicht die Werte aufgegeben, gegen die er handelt. Denn mit der Aufgabe der Werte würde auch der Maßstab für klug/unklug oder gut/böse entfallen. Ein absoluter Wert ist also nicht ein Wert, zu dem man sich in der Praxis des Handelns nicht in einen Widerspruch setzen könnte. Die Unhintergehbarkeit der absoluten Werte liegt vielmehr darin, dass wir diesen Maßstab zur Bewertung unseres Handelns nicht ändern können.

Bisher habe ich von den absoluten Werten so gesprochen, als ob es davon mehrere geben könnte, ebenso wie es mehrere intrinsische oder extrinsische Wertmaßstäbe gibt. Aus begrifflichen Gründen kann es jedoch nur einen einzigen Wertmaßstab geben, der in die Kategorie der absoluten Werte fällt. Das zeigt folgende Überlegung:

Wenn es mehrere absolute Wertmaßstäbe geben sollte, dann wäre nicht ausgeschlossen, dass es zu einem Wertkonflikt zwischen ihnen kommen könnte. Um diese Wertkonflikte zu entscheiden, müsste es eine Rangordnung innerhalb der absoluten Werte geben. Der Rang eines absoluten Wertes würde sich aus der Relation zu den anderen absoluten Werten ergeben. Dann aber würde es sich tatsächlich nicht mehr um absolute, sondern um relative Werte handeln. Wenn die Kategorie der absoluten Werte nicht überhaupt leer sein sollte, dann kann es folglich nur einen einzigen absoluten Wert geben.

7. Die Möglichkeit absoluter Werte

Wir wissen jetzt, was mit Würde gemeint ist. Einem Gegenstand (Menschen) Würde zuzusprechen, heißt, ihn gemessen an einem absoluten Wertmaßstab für wertvoll zu erklären. Eine solche Bewertung kann allerdings nur gelingen, wenn es überhaupt einen absoluten Bewertungsmaßstab gibt. Das gilt es erst herauszufinden. Sollte so etwas wie ein absoluter Bewertungsmaßstab nicht existieren, dann wäre der Menschenwürdesatz sinnlos. Bevor wir uns nun auf die Suche nach dem absoluten Wertmaßstab machen, sollten wir uns aber zunächst versichern, dass es so etwas überhaupt geben *kann*. Es wäre ja immerhin möglich, dass die Vorstellung eines absoluten Wertes mit dem, was wir bereits zum Begriff des Wertes überhaupt geklärt haben, unvereinbar ist. Dann könnten wir uns die weitere Suche sparen.

Die subjektive Werttheorie steht jedenfalls der Möglichkeit eines absoluten Wertes nicht entgegen. Es ist denkbar, dass es einen absoluten Wertmaßstab gibt, obwohl alle Wertmaßstäbe auf subjektiven Präferenzen beruhen. Denn es ist denkbar, dass sich Personen an einem solchen Wertmaßstab mit höchster und absoluter Präferenz orientieren, ohne in der Lage zu sein, etwas davon Abweichendes zu entscheiden. Die Bindung, die in einem solchen Fall bestände, muss nicht notwendig als Bindung an externe Mächte und eine objektiv im Universum vorgegebene verbindliche Wertordnung gedacht werden. Es könnte sich auch einfach um eine Bindung handeln, die so notwendig zu einer menschlichen Person gehört wie ihre Körperlichkeit oder ihre Vernunftbegabung.

Es wäre dann so ähnlich wie mit unserer Bindung an die Regeln der Logik. Eine Person ist in ihrem Denken unhintergehbar der Logik unterworfen. Wer gleichzeitig die Existenz von A und von Nicht-A behauptet, gibt seinen Worten keinen Sinn. Hinter den Worten steht kein Gedanke. Sollte es sich mit der Bindung an einen absoluten Wert ähnlich verhalten wie mit der Bindung an die Logik, dann müssten wir einen Menschen, der sich entschließt, sich nicht mehr an jenem absoluten Wert zu orientieren, für ähnlich verworren halten wie denjenigen, der sich entschließt, in seinem Denken die Gesetze der Logik nicht mehr zu beachten.

Ein Zweifel an der Möglichkeit eines absoluten Wertes könnte sich allerdings daraus ergeben, dass wir augenscheinlich nicht in der Lage sind, spontan zu sagen, worin dieser Maßstab liegt. Müsste ein absoluter Wertmaßstab nicht jedem Menschen schon immer bekannt sein? Wie soll es möglich sein, dass wir uns schon immer und unvermeidbar an einem Wertmaßstab orientieren, den wir nicht kennen? Müssen wir nicht vielmehr annehmen, dass ein Wertmaßstab, den wir nicht kennen, in unserer subjektiven Wertordnung auch nicht vorkommt? Wenn er aber in meiner oder deiner Wertordnung nicht vorkommt, kann es sich dann überhaupt um einen absoluten Wertmaßstab handeln?

Es wäre jedoch ein voreiliger Schluss, aus dem Nichtwissen auf die Nichtexistenz eines absoluten Wertes zu schließen. Es ist nämlich sehr wohl möglich, dass eine Person einen gewissen Wertmaßstab für sich absolut akzeptiert und auch unhintergehbar akzeptieren muss, ohne in der Lage zu sein, zu sagen, welchen Inhalt er hat. Es könnte sich hier so ähnlich verhalten wie mit dem Phänomen der Zeit, von der AUGUSTINUS im XI. Buch seiner *Bekenntnisse* sagt, solange ihn niemand danach frage, wisse er genau, was Zeit sei, sobald er es aber einem Fragenden erklären solle, wisse er es nicht mehr. Eine derartige Verlegenheit ist nachgerade typisch, wenn es um etwas geht, mit dem wir in unserer Existenz als Personen schon immer so untrennbar verbunden sind, dass es uns im gewöhnlichen Leben überhaupt nicht zu Bewusstsein kommt. Um so etwas könnte es auch bei der Menschenwürde gehen. Es könnte sich um eine Werthaltung handeln, die schon immer und unhintergehbar Bestandteil jenes Hintergrundwissens ist, mit dem wir in unserem Alltag so vertraut sind, dass wir darüber normalerweise nie nachdenken und das uns deshalb auch noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Erst wenn wir versuchen, dieses Hintergrundwissen theoretisch zu klären, sehen wir uns plötzlich vor schwer überwindbaren Schwierigkeiten. Es ist also nicht ausgeschlossen, dass wir schon immer und unhintergehbar eine bestimmte Werthaltung einnehmen und dem Menschen einen absoluten Wert zusprechen, ohne doch recht zu wissen, dass wir diese Haltung einnehmen, und ohne dies angemessen sprachlich zum Ausdruck bringen zu können. Aus der Tatsache, dass mit Menschenwürde ein absoluter Wert gemeint ist, und aus der weiteren Tatsache, dass kaum jemand so recht zu wissen scheint, was es mit diesem absoluten Wert auf sich hat, folgt also nicht, dass er nicht existiert und es sich um einen bloßen Scheinbegriff handeln muss.

Mit alledem ist allerdings noch nicht gesagt, dass es einen absoluten Wertmaßstab wirklich gibt. Dieser Frage gehe ich im folgenden Kapitel nach.

Kapitel V

Der absolute Wertmaßstab: Die Willensfreiheit

Menschenwürde ist der Name für das Werturteil, demzufolge dem Menschen ein absoluter Wert zukommt. Dieses Werturteil ist insofern unvollständig und damit unverständlich, als es weder hinreichend klar zum Ausdruck bringt, um was es sich bei dem Sachverhalt „Mensch" handeln soll, noch einen Hinweis auf den Wertmaßstab enthält, nach dem diese Bewertung vorgenommen wird. Wir wissen nur, dass es sich bei diesem Maßstab um einen absoluten Wert handeln muss. Und wir wissen ferner, dass es aus begrifflichen Gründen nur einen einzigen absoluten Wertmaßstab geben kann.

Ein absoluter Wert ist ein Bewertungsmaßstab, der unabhängig von unserer individuellen Lebenssituation und unseren gegenwärtigen Interessen notwendigerweise und unhintergehbar zum Korpus unserer Wertordnung gehört. Zugleich hat dieser Wertmaßstab einen absoluten Rang. Er steht nicht in einer kontingenten Konkurrenz zu anderen Werten. In einem Konflikt mit intrinsischen oder gar extrinsischen Werten wirkt er stets wie ein Trumpf. Er setzt sich immer durch. Durch keinen anderen Wert kann er aus dieser dominanten Stellung verdrängt werden. Was für ein Maßstab könnte das sein?

1. Die These: Der freie Wille als absoluter Wert

Die Idee eines absoluten Wertes erscheint auf den ersten Blick deshalb unplausibel, weil es auf der Hand liegt, dass die Präferenzordnungen der menschlichen Individuen außerordentlich mannigfaltig sind. Ist es tatsächlich vorstellbar, dass es einen Wert gibt, der in der Wertordnung eines gewalttätigen Verbrechers ebenso vorkommt wie bei einem selbstlosen Diener der Menschheit, bei einem introvertierten Künstler ebenso wie bei einem agilen Politiker, bei einem weisen Philosophen ebenso wie bei einem geistig behinderten Analphabeten, bei afrikanischen Buschleuten ebenso wie bei New Yorker Yuppies? Und dass dieser Wert nicht nur in der Präferenzordnung all dieser verschiedenen Leute vorkommt, sondern auch noch absolute Geltung für sie hat.

Beim Nachdenken über diese Frage wird einem vielleicht spontan das Leben einfallen. Ist nicht das Leben das höchste Gut, auf das wir um keinen Preis verzichten wollen und das dem Verbrecher ebenso wichtig ist wie dem Heiligen? Ist das Leben deshalb nicht vielleicht auch ein letzter Wertmaßstab, dem wir keinen anderen Wert vorziehen? – Es ist zweifellos richtig, dass das Leben normalerweise einen sehr hohen Rang in den

subjektiven Wertordnungen menschlicher Individuen spielt. In dem Konflikt, ob man als Kassierer dem Bankräuber das Geld herausgeben sollte oder sich lieber erschießen lässt, werden die weitaus meisten, wenn nicht vielleicht sogar alle Menschen lieber die Schädigung der Bank und den Triumph des Verbrechens hinnehmen als ihr Leben zu opfern. Der Wertmaßstab des eigenen Lebens hat in ihrer Wertordnung offenbar einen höheren Rang als der Kampf gegen das Verbrechen oder die Vermögensinteressen der Bank. Aber es gibt auch andere Fälle und niemand von uns kann mit Sicherheit ausschließen, dass er einmal in eine Situation kommt, in der ihm andere Dinge wichtiger sind als sein Leben. Zu allen Zeiten gab es Menschen, die lieber den Tod in Kauf genommen haben, als einen Verrat zu begehen oder ihren Überzeugungen abzuschwören. Aber nicht nur zur Wahrung hoher moralischer Ansprüche sind Menschen notfalls bereit, auf ihr Leben zu verzichten. Das Phänomen der Selbstmordattentate belehrt uns darüber, dass auch der Hass zu Präferenzordnungen führen kann, in denen dem eigenen Leben nur noch ein geringer Wert zukommt. Nichts anderes gilt für Menschen, die wegen schwerer physischer oder psychischer Leiden das Leben gering schätzen. Wenn Menschen also ihr Leben zugunsten anderer Sachverhalte opfern können, die ihnen wichtiger sind, kann dem Leben kein absoluter Wert zukommen. Das Leben ist ein wichtiger, sehr hoch angesiedelter, aber es ist kein unhintergehbarer Wert.

Was für das Leben gilt, das gilt überhaupt für alles, was Gegenstand eines Begehrens oder Wollens sein kann. Es gilt nur für eines nicht, nämlich für die Fähigkeit des Begehrens oder Wollens selber. Meine These ist deshalb, dass dieser und nur dieser Fähigkeit ein absoluter Wert zukommt. Demjenigen, *was* wir wollen, kann niemals ein absoluter Wert zukommen, wohl aber dem, was die Bedingung der Möglichkeit ist, überhaupt etwas zu wollen, also dem Umstand, *dass* wir etwas wollen können. Ich behaupte deshalb, dass die Würde des Menschen in seiner Fähigkeit begründet ist, einen Willen zu haben und sich durch Willensentschlüsse zu einer Handlung zu bestimmen. Dem Menschen kommt ein absoluter Wert insofern zu, als er sich selbst aus eigenem Willen bestimmen kann. Über diese Fähigkeit verfügt die menschliche Gattung nicht. Deshalb kann die Menschenwürde nicht der menschlichen Gattung zukommen. Allerdings verfügt auch nicht jedes Exemplar der menschlichen Gattung über diese Fähigkeit. Deshalb kommt Menschenwürde auch nicht jedem Exemplar der menschlichen Gattung zu. Andererseits können nur Individuen willensfähig sein. Solche willensfähigen Subjekte nenne ich *Personen*. Der Träger der Menschenwürde ist also nicht biologistisch zu bestimmen, sondern personal. Daraus folgt, dass *Menschen*würde im engen Sinne des Wortes nicht existiert. Was es dagegen gibt, ist *Personen*würde. Menschliche Individuen sind typischerweise auch Personen und von nichtmenschlichen Personen wissen wir bisher nichts. Deshalb ist es nicht völlig falsch, sondern nur etwas vage, wenn wir statt von der Würde der Person von der Würde des Menschen sprechen. Es ist also vertretbar, den Ausdruck *Menschenwürde* zu benutzen, sofern man sich darüber klar ist, dass

damit nur *Personenwürde* gemeint sein kann. Denn nur eine Person besitzt die Fähigkeit, einen eigenen Willen zu bilden. In dieser Fähigkeit besteht überhaupt die Personalität der Person. Deshalb kann es aus der subjektiven Sicht einer Person nichts geben, das wichtiger und vorzugswürdiger sein könnte, als der eigene Wille. Es wird noch zu zeigen sein, dass auch der Ausdruck *Personenwürde* erhebliche Vagheiten aufweist und deshalb die Gefahr von Missverständnissen birgt. Deshalb ist es im Interesse der Klarheit nicht absolut zwingend, auf den Ausdruck *Menschenwürde* zu verzichten und ihn durchgängig durch *Personenwürde* zu ersetzen. Die These, dass die Freiheit des Willens für Personen ein absoluter Wert ist, gilt es nun im Einzelnen zu begründen.

2. Erster Argumentationsschritt: Die Ichwürde

Ausgangspunkt der Argumentation muss jeweils die eigene Wertordnung der Person sein, die über das Problem nachdenkt. Denn Werte sind subjektive Präferenzen. Wenn es überhaupt einen absoluten Wert geben sollte, dann müssen wir ihn im Fundus der subjektiven Präferenzen einer Person vorfinden können. Ich behaupte nicht, dass jede Person einen solchen Fundus hat. Denn wenn auch jede Person die Fähigkeit besitzt, sich aus eigenem Willen selbst zu bestimmen, so ist damit doch nicht die Notwendigkeit verbunden, dass die betreffende Person diese Fähigkeit und die konkrete Ausübung dieser Fähigkeit auch wertschätzt. Nur wo eine solche Wertschätzung vorliegt, können wir davon sprechen, dass eine bestimmte Person eine Wertordnung besitzt. Meine Argumente erheben also nur den Anspruch, für jene Menschen überzeugend zu sein, die verstehen, was es bedeutet, sein Leben an Werten auszurichten.

Es mag Menschen geben, die über einen logischen Verstand verfügen, aber keine Wertordnung besitzen. Solche Menschen von meiner These zu überzeugen ist aussichtslos. Ich bin jedoch sicher, dass sich unter den Lesern dieser Seiten niemand befindet, für den diese Einschränkung gilt. Das ist ebenso unwahrscheinlich wie die Annahme, dass sich jemand durch einen Liebesroman quält, der keine Ahnung davon hat, was es heißt, verliebt zu sein. Wer über keine Wertordnung verfügt, nach der er sein Leben führt, kann auch nicht begreifen, was es mit der Menschenwürde auf sich hat. Er wird nicht verstehen, von was die Rede ist. Von ihm kann nicht erwartet werden, dass er die Menschenwürde anerkennt. Ich werde also meine Argumentation nicht damit beginnen zu begründen, warum man überhaupt Werte anerkennen muss – eine These, die zu begründen unmöglich ist. Man müsste dann beweisen, dass es wertvoll ist, Werte zu haben, also voraussetzen, was zu beweisen ist. Ich setze vielmehr schon Gesprächspartner voraus, die für sich eine Wertordnung akzeptiert haben.

Verhalten und Handlung

Zunächst müssen wir klären, was es mit dem Willen auf sich hat. Dazu stellen wir uns einmal vor, wie es wäre, keinen Willen zu haben. Wir können das an uns selbst feststellen, denn es gibt menschliche Verhaltensweisen, die nicht von einem Willen bestimmt werden. Wenn wir z. B. unser vegetatives Verhalten beobachten wie etwa die Aktivität unseres Herzens, dann nehmen wir diese Phänomene als Objekte wahr, die wir, obwohl sie sich in unserem Körper abspielen, gleichsam von außen betrachten. Ich beobachte, wie mein Herz schlägt, aber in einem gewissen Sinne bin nicht ich es selbst, der das Herz bewegt. Es schlägt unabhängig davon, ob ich das will oder nicht und ohne dass ich etwas dafür tun müsste. Ähnlich ist es, wenn wir z. B. stürzen, stolpern oder sonst eine Bewegung vollziehen, die nicht von unserem Willen gesteuert wird. Es handelt sich um Ereignisse, die, obwohl in gewisser Weise wir selbst es sind, die sie vollziehen, uns eigentümlich fremd bleiben. Etwas geschieht mit uns; nicht wir sind es, die diese Ereignisse bewirken. Wir rechnen uns diese Ereignisse nicht zu.

Anders verhält es sich, wenn der Wille ins Spiel kommt. Dann sprechen wir nicht nur von bloßem Verhalten, sondern von Handlung. Eine Handlung ist ein Verhalten, meist aber ein ganzer Komplex von Verhaltenspartikeln, deren Einheit dadurch bestimmt wird, dass sie auf die Verwirklichung einer Absicht oder eines Willens gerichtet sind. Im Unterschied zu anderen möglichen Ursachen für die Realisierung von Sachverhalten rechnen wir uns unseren Willen selbst zu. In der Handlung geschieht nicht etwas mit uns, sondern wir sind es, die etwas geschehen machen. Das gilt auch dann, wenn es dabei um Handlungen geht, die nicht auf einer aktuellen gründlichen Erwägung beruhen, sondern vielmehr auf einer Gewohnheit, die wir vielleicht schon als Kinder gelernt haben, z. B. dass und wie wir uns die Zähne putzen. Wir tun das fast automatisch, weil wir es schon immer so getan haben. Aber wir spüren deutlich, dass wir selbst es sind, die uns zu der Handlung bestimmen, denn wir vollziehen diese Handlungen in dem Gefühl, dass wir auch anders handeln könnten, wenn wir anders handeln wollten. Wir wollten anders handeln, wenn wir erstens den Wunsch dazu verspürten und wenn es zweitens gute Gründe dafür gäbe, unsere bisherige Gewohnheit aufzugeben und diesen Wunsch zu realisieren. Der Wille hat also etwas mit Wünschen und mit Gründen zu tun.

Wunsch und Wille

Dem Willen, der unsere Handlung bestimmt, geht ein Wunsch voraus. Der Unterschied zwischen Wunsch und Wille liegt im Verhältnis zur Handlung. Man kann sich etwas wünschen, ohne in der Lage zu sein, in irgendeiner Weise auf die Verwirklichung dieses gewünschten Sachverhalts Einfluss zu nehmen oder nehmen zu können.

Wir haben gewöhnlich keinen Einfluss darauf, was wir uns wünschen. Wünsche sind einfach da. Manchmal verschwinden sie auch wieder und tauchen zu anderen Zeiten wieder auf. Für viele Wünsche können wir die Ursachen angeben, auf Grund deren sie sich einstellen. So beruht der Wunsch, Nahrung zu sich zu nehmen, darauf, dass man schon länger nichts mehr gegessen hat. Häufig stellen sich aber auch Wünsche ein, ohne dass man die Ursachen kennt. Eines Tages verliebt man sich in eine Frau, die man schon jahrelang kennt, ohne dass sich ein Wunsch geregt hätte, sie zu besitzen. Warum gerade jetzt? Warum gerade diese Frau? – Auch wenn wir die Ursachen nicht kennen, gehen wir davon aus, dass es solche Ursachen gibt. Das Auftauchen von Wünschen ist ein Naturphänomen, also ein Ereignis, das uns widerfährt und für das wir deshalb auch keine Verantwortung übernehmen können. Neben diesen naturwüchsigen Wünschen mag es auch solche geben, die wir erst künstlich schaffen und die als solche Ergebnis eines Reflexionsprozesses sind. So können wir uns z. B. einen Blumenstrauß wünschen, den wir unserer Angebeteten schenken können. Solche Wünsche sind in der Regel auf Mittel gerichtet und nicht auf Zwecke. Der eigentliche Wunsch gilt nicht den Blumen, sondern der Frau.

Von einem Willen sprechen wir, wenn ein Wunsch handlungswirksam wird, d. h., wenn wir bewusst ein eigenes Verhalten auslösen, das auf die Erreichung eines Zwecks gerichtet ist, nämlich auf die Realisierung des Wunsches oder jedenfalls eines Schrittes auf dem Weg zur Wunscherfüllung. Der Wille setzt nicht voraus, dass die Handlung erfolgreich ist. Allein der Umstand, dass wir zu einem Handeln bewegt werden, macht aus dem Wunsch einen Willen. Von einem Willen kann man auch dann sprechen, wenn zwar ein Handlungsimpuls da ist, aber tatsächlich keine Handlung erfolgt. Der Gelähmte kann den Willen haben aufzustehen, obwohl er sich keinen Deut bewegen kann. Eine Handlung hängt nämlich nicht nur davon ab, dass wir durch einen Willen zu ihr motiviert werden, sondern auch davon, ob die Bedingungen der Außenwelt die Handlung zulassen. Ein Wille bleibt also auch dann ein Wille, wenn er wegen der äußeren Umstände nicht handlungswirksam werden kann. Die Handlung ist ein Verhalten, das durch einen Wunsch motiviert und auf den Zweck der Wunscherfüllung gerichtet ist. Die Handlung kann in einer körperlichen Bewegung bestehen, aber auch im ziel - gerichteten Unterlassen einer Bewegung.

Während Wünsche den Widerspruch zulassen, ist dies beim Willen nicht möglich. Wir können uns wünschen zu essen und zu fasten, aber handlungswirksam kann nur einer dieser Wünsche werden. Es muss deshalb zu einer Auswahl kommen, welcher der sich widersprechenden Wünsche realisiert werden soll. Es ist möglich, dass diese Auswahl gleichsam impulsmäßig und automatisch erfolgt. Um einen Handlungsplan umsetzen zu können, darf sich der Handelnde aber nicht von zufälligen Impulsen dazu bewegen lassen, welche Wünsche er handlungswirksam werden lässt. Er muss vielmehr eine Entscheidung darüber treffen, welche seiner Wünsche verwirklicht werden sollen

und welche nicht sowie in welcher Reihenfolge sie verwirklicht werden sollen und welche im Konfliktfall welchen anderen vorgehen oder nachstehen sollen.

Diese Entscheidung setzt einen *Willensbildungsprozess* voraus. Wir stellen Überlegungen an, welche unserer Wünsche uns wichtiger sind als die anderen, welche Wünsche der Erfüllung anderer im Wege stehen und welche sie fördern oder mit ihnen vereinbar sind, welche Wünsche wir fallen lassen müssen, weil wir die Mittel zu ihrer Erfüllung nicht haben oder weil diese Mittel nur realisiert werden könnten, wenn dafür andere wichtige Wünsche aufgegeben werden usw. Am Ende bestimmen wir unseren Willen durch die Gründe, die sich in unseren Überlegungen letztlich als die besten erwiesen haben.

Der innere Dialog

Diese Überlegungen finden in einem *inneren Dialog* statt. Wir diskutieren gewissermaßen mit uns selbst Gründe für und gegen mögliche Handlungen, führen uns die möglichen Folgen bestimmter Handlungen vor Augen, suchen Gründe, um diese Folgen gutzuheißen, und andere Gründe, die für ihre Verwerfung sprechen. Schließlich treffen wir eine bewusste Entscheidung. Diese Entscheidung muss aber noch als vorläufig gelten. Sie kann jederzeit korrigiert werden, wenn uns neue Gründe einfallen oder vor Augen geführt werden, die uns veranlassen, den inneren Dialog wieder aufzunehmen und zu erwägen, ob wir die Entscheidung im Lichte der neuen Gesichtspunkte ändern sollten oder nicht. Von einem endgültigen Ende des Willensbildungsprozesses können wir erst in dem Moment sprechen, in dem der Wille handlungswirksam wird, also in Handlung umgesetzt wird. Jede spätere Überlegung muss einem neuen Willensbildungsprozess zugeordnet werden, der sich von dem alten dadurch unterscheidet, dass die bereits vollzogene Handlung nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann und als Gesichtspunkt in die neue Willensbildung einfließen muss.

Amerikanische Forscher haben entdeckt, dass der Genuss von fettigem Essen zu einem Heißhunger auf fettiges Essen führt. Eine Gruppe von Blutfetten (Triglyzeride) aktiviert bestimmte Hirnregionen und vermittelt so eine Lust auf fettreiches Essen. Das funktioniert bei Ratten ebenso wie bei Menschen. Aber der wissenschaftliche Nachweis lässt sich besser bei den Ratten führen als bei den Menschen. Denn die Ratte kann, wenn ihr Heißhunger auf Fett durch die Zufuhr von Triglyzeriden stimuliert worden ist, nicht anders als fressen, wenn sie fettreiches Futter vorgesetzt bekommt. Beim Menschen muss man damit rechnen, dass er nicht zugreift, obwohl dieselben physiologischen Vorgänge bei ihm ablaufen und auch derselbe Heißhunger nach Fett entsteht. Aber es ist möglich, dass der Mensch dieses Hungergefühl und seinen darauf beruhenden Wunsch, Fett zu sich zu nehmen, zum Gegenstand eines inneren Dialoges macht. In diesem Dialog kann er Gedankenexperimente vornehmen (*geistige Probehandlungen*), indem er

sich vorstellt, welche Folgen eintreten werden, wenn er dem Wunsch nachgibt, und welche Folgen eintreten werden, wenn er dem Wunsch nicht nachgibt. Die dabei in den geistigen Blick kommenden Folgen fungieren dann als Argumente oder Gesichtspunkte in einem Abwägungsprozess, wobei während dieses Prozesses immer noch neue Gesichtspunkte entdeckt und in die Abwägung eingestellt werden können. Neben der vom Fettgenuss zu erwartenden Lustbefriedigung können dabei z. B. die Zunahme von Gesundheitsrisiken oder andererseits auch die Erwartung, eine längere Knappheitsperiode durchstehen zu müssen etc., von Belang sein. Je nachdem wie komplex und wie neu das Problem ist, welches es zu lösen gilt, und wie viel Zeit zur Lösung zur Verfügung steht, dauert der innere Dialog länger oder kürzer. Am Ende steht dann eine Entscheidung, von der wir das Gefühl haben, sie aus guten Gründen gewählt zu haben.

Man darf sich den inneren Dialog nicht als ein bloß rationales Unternehmen vorstellen. Solche gibt es auch. Aber sehr oft und gerade dann, wenn es um wichtigere Lebensfragen geht, spielen neben rein rationaler Reflexion auch unsere Gefühle eine wesentliche Rolle. Es ist sogar durchaus möglich, dass man das Ergebnis einer rein rationalen Überlegung als seltsam unbefriedigend erleben kann und deshalb zögert, den Willensbildungsprozess zu beenden und in die Handlung zu überführen. Oft können wir uns erst dann mit innerer Sicherheit zu einer Handlung entscheiden, wenn das Ergebnis der Überlegungen auch von unseren Gefühlen bestätigt wird. Es kann sogar Entscheidungen geben, bei denen wir uns bewusst gegen die rationalen Überlegungen entscheiden, weil unser Gefühl uns etwas anderes sagt. Das gilt auch dann, wenn wir unsere eigenen Gefühle nicht voll durchschauen und nicht verstehen, warum wir gerade so fühlen und nicht anders.

Die Abwägung der gefundenen Argumente ist kein rein logischer Prozess, der für sich berechenbar wäre. Wir nehmen häufig eine Bewertung und Gewichtung der Argumente vor, ohne dass uns dabei immer ganz bewusst ist, warum wir das eine Argument schwerer gewichten als das andere. Das hängt ganz wesentlich damit zusammen, dass Argumente nie oder selten eine rein rationale Struktur aufweisen. Vielmehr sind sie emotional gefärbt, ohne dass wir immer in der Lage wären, den Zusammenhang mit unseren Gefühlen zu durchschauen und als neues Argument abzuwägen. Zu einer uns zufrieden stellenden Willensentscheidung kommen wir auch hier nur dadurch, dass das Ergebnis der Abwägung mit unseren Gefühlen abgestimmt wird und sich als kompatibel erweist.

Die Berücksichtigung unserer Gefühle im Willensprozess kann auch zu einem unbefriedigenden Ergebnis führen, nämlich dann, wenn sie ambivalent sind. Wir haben widerstreitende Gefühle und wissen nicht, welchem Gefühl wir nachgeben sollen. In solchen Fällen haben wir die Möglichkeit, die Gefühle, die uns diese Unzufriedenheit beschert, selbst zum Gegenstand einer Reflexion zu machen. Auch das ist ein innerer Dialog, aber nicht ein solcher, der sich unmittelbar auf eine Willensentscheidung bezieht, sondern ein solcher, der sich auf Erkenntnis bezieht, nämlich auf die Aufklärung

über den Grund unserer Gefühle. Gerade die Reflexion über Gefühle ist aber besonders schwierig und wir kommen damit meist nicht weiter, wenn wir nicht den inneren Dialog zu einem äußeren Dialog erweitern und mit anderen uns nahe stehenden Menschen über unsere Gefühle sprechen.

Der innere Dialog kann so schnell ablaufen, dass wir seines Verlaufs kaum gewahr werden. Bei unseren alltäglichen Handlungen ist das regelmäßig der Fall. Wir könnten den Alltag gar nicht bewältigen, wenn wir nicht sehr schnell Entscheidungen treffen würden. Der innere Dialog kann sich aber auch über Jahre hinziehen, innerhalb deren, wie wir sagen, eine Entscheidung reift. Solche Entscheidungen betreffen dann sehr grundsätzliche Fragen unserer langfristigen Lebenspläne.

Authentizität und Identität

Indem wir unseren Willen aufgrund von inneren Dialogen formen, gelangen wir zu einem spezifischen Erlebnis unserer selbst. In diesem Erlebnis liegt der absolute Wert des eigenen Willens begründet. Wer seinen Willen reflexiv bestimmt und sich damit in die Lage versetzt, langfristige Lebensziele zu verwirklichen, erfährt sich als jemand, der seinem Leben selbst Gestalt gibt, der nicht von fremden Mächten getrieben wird, sondern sein Leben selbst *führt* (Plessner 1982, 16). In der Reflexion und der Findung einer Willensentscheidung im inneren Dialog erfahren wir uns selbst als Ursprung unseres Willens und unserer Handlungen. Dies ist die Erfahrung der *Authentizität.*

Authentizität erleben wir im Prozess der Willensbildung dadurch, dass wir uns als ein Wesen erfahren, das sich von seinen Wünschen kritisch distanzieren und zwischen ihnen eine Wahl treffen kann, sowie dadurch, dass wir diese Willensentscheidung in Handlung umsetzen und die Welt verändern können. Unserer Macht sind freilich nicht nur durch die Bedingungen der Außenwelt Grenzen gezogen, in die wir hineingeboren sind, sondern auch durch unsere eigenen Entscheidungen. Jede getroffene und in Handlung umgesetzte Willensentscheidung ist eine nicht mehr zu ändernde Randbedingung unserer künftigen Handlungsmöglichkeiten. Deshalb öffnet uns jeder neue Willensbildungsprozess von neuem den Blick auf das, was wir (geworden) sind. Indem wir uns so mit der Geschichte unserer authentischen Willensentscheidungen über die Zeit hinweg identifizieren, erleben wir uns als eine auf Dauer gestellte identische Person, als ein Selbst. Und zugleich bauen und gestalten wir mit jedem neuen Willensbildungsprozess dieses Selbst weiter aus, setzen eine einmal eingeschlagene Entwicklung fort oder geben unserem Leben angesichts neuer Erfahrungen und neuer Gesichtspunkte eine Wende. Dabei bleiben wir doch stets dieselbe Person. In der Willensentscheidung erfahre ich mich als mir selbst gehörendes Subjekt, als ein *Ich.* Es ist nicht so, dass das *Ich* sich selbst beim Hervorbringen eines Willens zuschauen würde (und sich

dabei darüber wunderte, nichts zu sehen). Es ist vielmehr so, dass das *Ich* im Prozess der Bildung eines Willens, also im Verlauf innerer Dialoge überhaupt erst selbst hervorgebracht wird. Erst durch die einer Willensentscheidung vorausgehende Reflexion vergewissern wir uns unserer selbst.

Im Handeln aus einem aus inneren Dialogen hervorgegangenen Willen erleben wir uns als *jemand* und nicht nur als *etwas* (Spaemann 1996, 23), als *Person* und nicht nur als *Ding*, als Stellung nehmendes *Gegenüber* der Welt und nicht nur als *Teil* der Welt. In der reflexiven Willensentscheidung kommt das eigene Selbst für uns selbst zur Erscheinung. Im Rückblick auf unsere vergangenen Handlungen und die Lebenspläne, die wir durch sie realisiert haben (oder auch die Pläne, an denen wir gescheitert sind), begreifen wir uns als Personen, die sich selbst zu dem gemacht haben, was sie sind. Indem wir das, was wir sind, mit dem identifizieren, was wir im Laufe unserer Lebensgeschichte an Willensentscheidungen getroffen haben, erfahren wir uns als mit uns selbst identische Subjekte, als personale Identitäten.

Dieser Prozess der Selbsterzeugung durch Handlung ist keineswegs ein Phänomen, das auf die westliche, individualistisch geprägte Kultur beschränkt ist. In den meisten nicht-westlichen Kulturen stilisieren sich die Individuen eher als Mitglied einer harmonischen Gemeinschaft, während sich im Westen die Individuen eher in ihrer Verschiedenheit stilisieren. In beiden Fällen identifizieren sich die Mitglieder einer Kulturgemeinschaft aber mit diesen je verschiedenen Zielen und erleben dadurch, dass sie diesen Zielen entsprechen wollen, ihre eigene Authentizität. Das Erleben von Authentizität ist deshalb eine kulturunabhängige Konstante menschlicher Personalität.

Authentizität und die aus ihr hervorgehende personale Identität sind für jede Person absolute Werte. Denn Authentizität und Identität sind die Grundlagen der eigenen Selbstwahrnehmung, also des Bewusstseins des „Ich bin". Nur bezogen auf dieses „Ich bin" gewinnen alle Güter für die Person einen (relativen) Wert. Authentizität und Identität sind die Früchte eigener Willensentscheidungen. Deshalb kann es für eine Person nichts geben, das vorzugswürdiger sein könnte als der eigene freie Wille.

Die Freiheit des Willens

Nicht der Wille an sich konstituiert das Authentizitätserlebnis, sondern nur der Wille, der frei ist. Wir müssen uns klar machen, was diese Freiheit genau bedeutet und worin sie besteht. Denn nur so können wir verstehen, welche Zustände und Sachverhalte mit dem, was wir für absolut wertvoll halten, unvereinbar sind. Es geht also um die Frage, *von was* der Wille frei sein muss, um ein freier Wille zu sein.

Zunächst ist es wichtig, die Freiheit des Willens klar von der Freiheit des Handelns zu unterscheiden. Denn nicht die Handlungsfreiheit, sondern die Willensfreiheit kon-

stituiert unsere Authentizität. Die Beschränkung der Handlungsfreiheit lässt die Willensfreiheit im Prinzip unberührt und umgekehrt. Man stelle sich einen Menschen vor, der sich in dem Bewusstsein in einem Zimmer aufhält, dieses jederzeit verlassen zu können, obwohl er, was er nicht weiß, eingeschlossen ist. Auch ein solcher Mensch ist frei darin, die Willensentscheidung zu treffen, sein Zimmer zu verlassen. Er kann diesen Willen auch in Handlung umsetzen, nämlich aufstehen, zur Türe gehen, die Klinke drücken, an der Tür rütteln etc. Nur das letzte Handlungsziel, nämlich das Zimmer zu verlassen, kann er nicht verwirklichen. Seine Handlungsfreiheit ist eingeschränkt, nicht aber seine Willensfreiheit.

Eine Beschränkung der Willensfreiheit liegt dagegen in folgendem Fall vor: Jemand könnte ohne Weiteres das Zimmer verlassen und hat auch den Wunsch, das zu tun, versucht es aber nicht, weil er glaubt, dass die Tür verschlossen ist. Er hält seinen Wunsch nicht für realisierbar und setzt ihn deshalb nicht in einen Willen um. In diesem Fall ist die Handlungsfreiheit unbeschränkt, während die Willensfreiheit aufgrund falscher Vorstellungen beschränkt ist.

Das Beispiel zeigt, dass die Grenze unseres Wissens oder unserer Phantasie zugleich eine Grenze der Willensfreiheit ist. Je größer unser Wissen und unsere Phantasie, desto größer die Willensfreiheit. In einem maximalen Sinne wäre der Wille frei, wenn wir alle objektiv für die Entscheidung relevanten Informationen in unsere Erwägungen einstellen könnten. Das sind nicht nur alle relevanten Informationen über die äußeren Tatsachen, die zu beachten sind. Erforderlich wäre auch, dass die Gefühle bewusst sind, die für die Gewichtung der Gesichtspunkte von Bedeutung sind. Es müsste ausgeschlossen sein, dass wir Affekte, welche die Entscheidung beeinflussen können, verdrängt haben. Das Unbewusste müsste also vollständig ins Bewusstsein gehoben und präsent sein. Schließlich setzt der ideale innere Dialog voraus, dass hinreichend viel Zeit zur Verfügung steht, um alle diese Informationen angemessen berücksichtigen, zueinander ins Verhältnis setzen und schließlich daraus die richtige Entscheidung ableiten zu können.

Es ist offensichtlich, dass diese idealen Bedingungen niemals gegeben sind. Der reale innere Dialog unterliegt im Vergleich zu dem skizzierten idealen inneren Dialog strukturell unaufhebbaren Grenzen. So ist es schon nicht möglich, alle Informationen über äußere Tatsachen zu reflektieren. Wir haben kein vollständiges Wissen aller Anfangs- und Randbedingungen unserer Entscheidungen und kennen nicht alle kausalen Gesetzmäßigkeiten, die in der Welt herrschen. Ebenso wenig ist es möglich, uns den gesamten Inhalt unseres Unbewussten ins Bewusstsein zu heben. Selbst wenn uns alle diese Daten zur Verfügung ständen, würde unsere Aufmerksamkeitskapazität nicht hinreichen, um sie alle im Auge zu behalten und in die Erwägung einzustellen. Weiterhin ist die Zeit, die uns zur Verfügung steht, um alle relevanten Gesichtspunkte zu sammeln, zu sichten und zu gewichten, immer kürzer als die Zeit, die wir dazu benötigen

würden. Wir entscheiden unter Handlungsdruck, der durch die Situation vorgegeben ist. Schließlich ist noch zu berücksichtigen, dass nicht nur die Unkenntnis wichtiger Umstände zu Beschränkungen des Dialogs führen, sondern auch der Umstand, dass wir uns irren können. In diesem Fall stellen wir Gesichtspunkte in die Abwägung ein, die auf falschen Annahmen über die Wirklichkeit beruhen.

Wegen all dieser Beschränkungen des realen inneren Dialoges ist dieser nie wirklich abgeschlossen. Aus der unendlichen Menge der Informationen, die für die Entscheidung relevant sind, können wir in jedem Stadium des Willensbildungsprozesses immer noch eine weitere in unsere Erwägungen einbeziehen. Deshalb können wir nur dadurch zu einer Entscheidung kommen, dass wir den Prozess an irgendeiner Stelle abbrechen und eine Entscheidung fällen. Der Zeitpunkt des Abbruchs wird dabei ganz wesentlich durch die Situation, aber auch durch unseren Charakter und unser Temperament, also durch Gefühle bestimmt, deren wir uns nicht bewusst sind. Andererseits ist es bis zum Moment der Umsetzung einer Entscheidung in Handlung noch immer möglich, den Dialog wieder aufzunehmen, neue Gesichtspunkte zu erwägen, Irrtümer zu korrigieren und zu einer anderen Entscheidung zu kommen. Obwohl also die Grenzen verschoben werden können, können sie doch niemals beseitigt werden. Maximale Willensfreiheit gibt es nicht. Angesichts der Tatsache, dass die weitaus überwiegende Zahl der Faktoren, die für eine wirklich freie Willensentscheidung gegeben sein müssten, niemals vorliegen, kann man auch sagen, dass der Wille eher mehr oder weniger unfrei ist.

Diese Unfreiheit stört jedoch das Authentizitätserleben nicht, denn sie vereitelt nicht die Möglichkeit, uns als Urheber unserer Handlungen zu verstehen. Es handelt sich um Beschränkungen unserer Freiheit, die mit unserer Natur untrennbar verbunden sind. So wie wir nun einmal eingerichtet sind, treffen wir unsere Willensentscheidungen notwendigerweise unter Unsicherheit und Risiko. Wir würden uns wohl wünschen, dass es anders wäre. Aber die Realisierung dieses Wunsches ist objektiv unmöglich. Das ist eine unhintergehbare Randbedingung unserer Existenz. Die Einsicht, dass wir nun einmal keine allwissenden Götter, sondern nur beschränkte Menschen sind, steht dem Erleben von Authentizität jedoch nicht entgegen. Denn es ist ja gerade das Menschsein mit all seinen Beschränkungen, mit dem wir uns identifizieren. Wir geraten nicht in einen Zustand der Selbstentfremdung, wenn wir uns bewusst machen, keine Götter zu sein. Das Entscheiden unter Unsicherheit und Risiko ist vergleichbar mit unserer Körperlichkeit. Es handelt sich um Elemente unseres Seins, die unserer Selbstidentifikation nicht entgegenstehen, sondern Gegenstand der Identifikation sind. So wie man sagen könnte, dass es zur Identität des Fisches gehört, dass er im Wasser lebt und nicht im Trockenen, gehört es zu unserer Identität, prinzipiell unter Unsicherheit und Risiko zu entscheiden. So *sind* wir und nicht anders. Die beschriebenen Unfreiheiten ändern nichts daran, dass wir uns als Urheber unserer Handlungen verstehen können. Und das

ist die entscheidende Voraussetzung für das Erleben von Authentizität und Identität.

Von der beschriebenen Form der Unfreiheit ist jene zu unterscheiden, die uns tatsächlich am Erleben von Authentizität hindert, weil wir das Gefühl haben, dass nicht wir selbst die Urheber unserer Handlungen sind, sondern andere Instanzen. Wir fühlen uns in unserer Willensbildung immer dann in einem die Authentizität gefährdenden Sinne unfrei, wenn es nicht einfach nur die Komplexität und Vielfalt der relevanten Gesichtspunkte sind, denen wir uns nicht gewachsen fühlen, sondern wenn die im inneren Dialog zu verhandelnden Gesichtspunkte, also unsere Gedanken, entweder keinen Einfluss auf unseren Willen haben, wie das etwa bei einer Zwangsneurose der Fall ist, oder wenn wir uns mit diesen Gedanken, obwohl sie Einfluss auf unseren Willen haben, nicht identifizieren können, weil es in einem bestimmten Sinne nicht *unsere* Gedanken sind, sondern die Gedanken einer anderen Person, die uns aufgenötigt worden sind. Eine solche Aufnötigung fremder Gedanken liegt beispielsweise im Falle der Hypnose (wider Willen) vor, aber auch immer dann, wenn unsere Gedanken von außen manipuliert werden, wie dies etwa beim Betrug der Fall ist.

Nicht jeder Einfluss einer Person auf die Gedanken einer anderen Person ist schon Manipulation. Wer einem anderen einen Rat erteilt, manipuliert ihn nicht. Manipulation liegt aber dann vor, wenn der Einfluss nicht darauf gerichtet ist, den Spielraum des inneren Dialogs des Anderen zu erweitern, indem er mit neuen Gesichtspunkten vertraut gemacht wird etc., sondern wenn es darum geht, diesen Spielraum einzuengen. Wer einem anderen falsche Sachverhalte vortäuscht, die für dessen Willensbildung von Bedeutung sind, schränkt seine Willensfreiheit ein. Mit dem Ergebnis eines auf diese Weise manipulierten Willensbildungsprozesses kann man sich nicht identifizieren. Zwar kann der Handelnde auch über eine manipulierte Willensbildung Authentizität erleben, solange ihm die Manipulation unbekannt bleibt. Aber sobald er nachträglich erfährt, dass er manipuliert worden ist, gerät seine Identität in eine Krise. Denn er weiß dann, dass er sich nicht selbst zu einem Willen bestimmt hat und sein Dasein insoweit nicht authentisch ist. Der absolute Wert des freien Willens liegt nicht darin, dass er uns die bloße Illusion von Selbstidentifikation vermitteln kann, sondern darin, dass er uns echte Selbstidentifikation ermöglicht. Deshalb empfinden wir Manipulation als Angriff auf die Willensfreiheit auch dann, wenn sie dem Betroffenen unbekannt bleibt.

Unser Authentizitätsbewusstsein beruht gewiss nicht ausschließlich und isoliert auf unseren Willensentscheidungen, sondern es wird daneben auch durch andere Formen der Aneignung vermittelt, nämlich durch die kognitive Aneignung des Bestehenden, dem wir unsere erkennende Aufmerksamkeit und unsere theoretischen Bemühungen widmen, und durch die emotionale Aneignung des Bestehenden, indem wir es bewerten. Doch erst der Wille gibt der auf Erkenntnis und Bewertung gerichteten Aneignung von Wirklichkeit ihren Sinn. Denn Erkenntnis vermittelt uns die Bedingungen, die wir bei unserer Willensentscheidung zu berücksichtigen haben, und die Bewertung des Beste-

henden ermöglicht es uns Wünsche zu haben, die die Grundlage unseres Willens sind. Kognition und Emotion erhalten ihren Sinn erst durch unsere Volitionen. Nur durch ihren Beitrag zur Willensbildung ermöglichen sie unser Erlebnis von Authentizität.

3. Zweiter Argumentationsschritt: Menschenwürde

Individuelle und kollektive Werte

Im ersten Argumentationsschritt habe ich nachzuweisen versucht, dass es tatsächlich einen absoluten Wertmaßstab gibt. Das ist unsere eigene Authentizität und Identität. Gemessen an diesem Maßstab ist absolut wertvoll, was die notwendige und hinreichende Bedingung von Authentizität ist. Das ist der je eigene freie Wille und damit die eigene Personalität.

Der freie Wille ist nun aber stets ein subjektiver Wille. *Ich* habe *meinen* Willen, *du* hast *deinen* Willen. Der so beschriebene absolute Wert erfüllt den Ausdruck *Menschenwürde* nicht. Denn *Menschenwürde* ist der Name für ein Werturteil, demzufolge aus der Perspektive des Beurteilenden nicht nur ihm selbst Würde zukommt, sondern auch jeder anderen Person. Menschenwürde ist nicht als individueller Wert gemeint, sondern als ein kollektiver Wert. Es genügt deshalb nicht festzustellen, dass jede Person sich selbst und ihrer Willensfreiheit Würde zuspricht. Dann hätten wir es nur mit einer Kollektion individueller Wertgegenstände zu tun, deren Wert nicht über einen kollektiven Wertmaßstab vermittelt wird, sondern durch eine Vielzahl von (strukturgleichen) individuellen Wertmaßstäben. Menschenwürde ist nur dann ein kollektiver Wert, wenn nicht nur jede Person sich selbst und ihren freien Willen absolut wertschätzt, sondern wenn jede Person auch jede andere Person und deren Willensfreiheit absolut wertschätzt. Sollte sich herausstellen, dass es eine solche kollektive Wertschätzung der Personalität als solcher nicht gibt, dann wäre damit zugleich dargelegt, dass Menschenwürde kein Rechtsbegriff sein kann. Denn als Rechtsbegriff kann sie sich sinnvoll nur auf Gegenstände beziehen, die für alle Adressaten der Rechtsordnung wertvoll sind, und nicht auf solche, die jeweils nur immer für einen einzelnen Adressaten wertvoll sind. Die Menschenwürdeklauseln in Rechtstexten sollen das Bestehen einer Wertegemeinschaft deklarieren. Eine Wertegemeinschaft setzt voraus, dass die Mitglieder dieser Gemeinschaft nach denselben Wertmaßstäben denselben Gegenständen Wertigkeit beimessen, und nicht, dass jedes Mitglied in strukturgleicher Weise einem anderen Gegenstand Wertigkeit beimisst.

Wenn die Freilegung des absoluten Wertes des eigenen freien Willens ein Beitrag zur Rekonstruktion des Begriffs der Menschenwürde sein soll, dann muss es einen Weg geben, auf dem man von der Anerkennung des Wertes der eigenen Person und ihres

freien Willens zu der Anerkennung des Wertes aller anderen Personen und ihres freien Willens kommen kann. In der philosophischen Debatte werden verschiedene Wege angeboten, um so von der Ichwürde zur Menschenwürde zu gelangen.

Ein Beispiel dafür ist Otfried Höffes (1991) Theorie des transzendentalen Tauschs. Höffe befasst sich zwar nicht mit dem Prinzip der Menschenwürde, sondern nur mit den Menschenrechten, exemplarisch mit dem Recht auf Leben. Seine Argumentation lässt sich dem Grundgedanken nach aber auch auf die Menschenwürde anwenden. Dann muss man sein Argument so lesen: Wenn die Freiheit des Willens für jede Person ein absoluter Wert ist, dann ist jede Person im höchsten Maße daran interessiert, dass diese Freiheit nicht von anderen Menschen beschränkt wird. Wir haben gesehen, dass und wie es möglich ist, die Freiheit des Willens eines anderen zu beschneiden. Es besteht also für jede Person die Gefahr, durch die Handlungen anderer Personen eine Einbuße an Willensfreiheit zu erleiden. Jede Person hat aber nicht nur diese Furcht vor fremder Beeinträchtigung; sie ist vielmehr auch selbst in der Lage, fremde Willensfreiheit zu beeinträchtigen. Da es für jede Person aber wichtiger ist, die eigene Willensfreiheit zu bewahren als die fremde zu beeinträchtigen, empfiehlt sich ein gegenseitiger Verzicht auf Beeinträchtigung: Ich verzichte darauf, deine Willensfreiheit zu beeinträchtigen, wenn auch du darauf verzichtest, meine Willensfreiheit zu beeinträchtigen.

Mit einer solchen Argumentation lässt sich indessen nicht begründen, warum für mich die Willensfreiheit einer anderen Person ein absoluter Wert sein soll. Der Wert, den die fremde Willensfreiheit nach der Höffe'schen Betrachtungsweise für mich hat, ist ein rein extrinsischer. Denn es geht nach dieser Ansicht gar nicht um die fremde Willensfreiheit um ihrer selbst willen, sondern an dieser liegt mir nur, soweit ich im Tausch gegen ihre Achtung die Achtung meiner eigenen Willensfreiheit sicherstellen kann.

Eine andere Argumentation für die kollektive Geltung der Menschenwürde vertritt Allan Gewirth (1992). Er versucht es mit einem logischen Schluss: Da die Würde, die sich der eine zuspricht, der Würde gleich ist („generically similar"), die sich jeder andere zuspricht, muss jeder Handelnde nicht nur seine eigene Würde, sondern auch die Würde des anderen wertschätzen.

Der Gedankengang beruht auf einem Fehlschluss, nämlich der Verwechselung von Identität und Gleichheit. Die Gegenstände, denen die Personen A und B jeweils einen absoluten Wert zusprechen, sind sich zwar ähnlich, insofern also in wesentlicher Hinsicht gleich, aber es sind verschiedene Gegenstände. Sie tragen auch denselben Namen, nämlich Willensfreiheit. Aber die Willensfreiheit von A (Wa) ist ein anderer Gegenstand als die Willensfreiheit von B (Wb). Aus der Tatsache, dass A die Eigenschaft Wa hochschätzt, folgt nicht, dass A auch die Eigenschaft Wb hochschätzt. Damit bleibt aber die entscheidende Frage nach einer Begründung eines für alle Menschen *gemeinsamen* Wertes der Menschenwürde unbeantwortet.

Willensfreiheit als kollektiver Wert

Die einzige Chance, die Menschenwürde als kollektiven Wert auszuweisen, sehe ich in dem Nachweis, dass der absolute Wertmaßstab, an dem wir unsere eigene individuelle Wertschätzung messen, nicht die *eigene* Willensfreiheit ist, sondern die Willensfreiheit überhaupt. Dieser Nachweis ist erbracht, wenn man zeigen kann, dass die Idee der eigenen Willensfreiheit und die Idee der fremden Willensfreiheit gar keine verschiedenen Ideen sind, sondern nur verschiedene Aspekte ein und derselben Idee. Es darf sich bei der eigenen und der fremden Willensfreiheit gewissermaßen nur um die zwei verschiedenen Seiten derselben Münze handeln. Das bedeutet aber nicht, dass Willensfreiheit *an sich* gleichsam als ein für sich seiendes Ding anzusehen wäre, dem unabhängig von den konkreten Personen ein Wert zukäme. Willensfreiheit ist nicht ein Ding, sondern der Spielraum, in dem sich Personen bewegen können. Jede Person hat ihren eigenen Spielraum, der von Person zu Person verschieden sein kann. Damit der Spielraum des Anderen für mich ebenso wertvoll ist wie mein eigener Spielraum, muss er in gleicher Weise Bedingung meiner eigenen Authentizität und Identität sein. Die Willensfreiheit des Anderen ist Bedingung meiner eigenen Authentizität und Identität, wenn seine Willensfreiheit und meine Willensfreiheit gleichursprünglich sind. Gleichursprünglich bedeutet, dass die Idee der eigenen Willensfreiheit nicht ohne die fremde Willensfreiheit gedacht und geschätzt werden kann, so dass gilt: Wer seine eigene Willensfreiheit absolut wertschätzt, der muss deshalb auch schon immer die fremde Willensfreiheit absolut wertschätzen. Umgekehrt gilt: Nur wer die fremde Willensfreiheit wertschätzt, kann auch seine eigene Willensfreiheit wertschätzen.

In der Tat sind die eigene und die fremde Willensfreiheit in dem vorbeschriebenen Sinne gleichursprünglich. Beide sind füreinander wechselseitig Bedingung ihrer Möglichkeit. Das lässt sich zunächst anhand der empirischen Forschungsergebnisse aus dem Gebiet der Sozialpsychologie (z. B. Claessens 1972, Kohlberg 1974, Mead 1934, Petzold/Mathias 1982), der Entwicklungspsychologie (z. B. Benjamin 1993), der Säuglingsforschung (z. B. Stern 1992; Dornes 1996, 1997) und neuerer Ansätze der psychoanalytischen Narzissmustheorie (Altmeyer 2000) aufzeigen, die aus unterschiedlichen Perspektiven den Prozess der Personwerdung erhellen. Diese Forschungen bestätigen, dass das menschliche Individuum nicht, wie es die klassische Narzissmustheorie Sigmund Freuds (1914) lehrte, ein selbstgenügsames Wesen ist, das von der Welt zunächst nichts wissen will und sich erst unter dem Zwang zur Triebbefriedigung den Mitmenschen zuwendet. Vielmehr weisen die Befunde darauf hin, dass die Erfahrung der Authentizität und damit die Personwerdung des Individuums aus einem Kommunikationsprozess hervorgehen, in dem sich das Kind selbst in dem Maße als authentisch erfahren kann als es auch seine Bezugspersonen als authentisch erfährt.

Offenbar hat der Mensch von Natur aus gewissermaßen eine Antenne für fremde Authentizität. So erklärt es sich, dass Menschen in archaischen Kulturen dazu neigen, auch nichtpersonalen Gegenständen wie etwa Bäumen oder auch den Naturgewalten Personalität zuzusprechen. Die Deutung eines Gegenstands der äußeren Welt als Person ist also offenbar ursprünglicher als die Deutung als Sache. Wir müssen uns nicht davon überzeugen, das etwas eine Person ist, sondern vielmehr, dass etwas *keine* Person ist. Das gilt auch für das menschliche Individuum in seiner ontogenetischen Entwicklung. Das kindliche Bewusstsein ist von Natur aus zunächst weit offen für die Erfahrung fremder Personalität.

Das Kind tastet zwar von sich aus die Welt nach fremder Authentizität ab, erfährt sie aber schließlich nur dann, wenn es von der Bezugsperson als ihresgleichen behandelt wird, nämlich als authentische Person. Schon der Säugling ist darauf angewiesen, dass die Mutter ihn als eine Person behandelt und nicht nur als ein lebendes System, an dem regelmäßig bestimmte Versorgungsleistungen zu erbringen sind. Um eine Person werden zu können, muss er schon so behandelt werden, als ob ihm Personalität zukäme. Die Mutter muss in einer Weise reagieren als hätte der Säugling zu ihr gesprochen wie eine Person, die um Nahrung bittet oder mitteilt, dass sie müde ist und schlafen möchte. Sie wird mit dem Kind sprechen, noch bevor es Sprache verstehen kann, und sie wird sein Verhalten sprachlich als Willensäußerung deuten, lange bevor es wirklich einen Willen bilden kann (Stern 1992, 23, 69, 192, 207).

Nur unter diesen Voraussetzungen wird der Prozess der Personbildung angestoßen, sobald das Kind hirnphysiologisch in der Lage ist, einen eigenen Willen zu bilden und diesen Willen auf Gründe zu stützen. Nehmen wir nun einmal an, ein Kind, das diesen physiologischen Reifegrad erreicht hat, ist Bezugspersonen ausgesetzt, von denen es nicht als Person behandelt wird. Dann vermag es weder die Authentizität dieser Bezugspersonen zu erkennen noch sich selbst als authentisch zu erfahren. Ein solches Kind wird seine Mitmenschen als undurchschaubare Reiz-Reaktions-Maschinen wahrnehmen und sich auch selbst zu einer Reiz-Reaktions-Maschine entwickeln, der jeglicher Selbstbezug fehlt. Ein solches Kind kann nicht lernen, den eigenen Willen durch Überlegung zu steuern. Es wird auf ein Entwicklungsniveau fixiert, auf dem es sich von seinen spontanen Willensimpulsen überwältigen lässt. Ein solches Kind ist grundsätzlich unfähig, sich über innere Dialoge mit seinem Willen zu identifizieren. Es vermag sich nicht selbst als Urheber seiner Willensentscheidungen zu begreifen und dadurch Authentizität zu gewinnen. Es wird ein Getriebener bleiben, der kein Selbstwertgefühl hat und deshalb gar nicht verstehen kann, was mit dem absoluten Wert der Willensfreiheit überhaupt gemeint ist.

Wird das Kind dagegen als Person behandelt, dann erfährt es, dass das Verhalten der Bezugspersonen auf Gründen beruht, die aus einem inneren Reflexionsprozess hervorgegangen sind. Das lernt das Kind dadurch, dass die Bezugsperson auch bei ihm solche

Reflexionsprozesse erwartet und diese stimuliert, indem sie ihm Gründe nennt, aus denen das Kind handeln soll. Indem das Kind so lernt, sich aus eigenen Gründen zu bestimmen, erfährt es seine eigene Authentizität und weiß zugleich um die Authentizität des Anderen. Indem es andere Personen ebenso als authentisch erlebt wie sich selbst, kann das Kind das Glück der Intimität und Intersubjektivität erleben. Beides beruht auf der gleichursprünglichen Wahrnehmung der eigenen und zugleich der fremden Authentizität. So begreift das Kind sich selbst als Urheber seines Willens, indem es zugleich auch die Bezugspersonen als Urheber ihres Willens begreift. Und es begreift die Bezugspersonen als Urheber ihres Willens, indem es sich zugleich selbst als Urheber seines Willens begreift. Fehlt es dagegen an diesen gegenseitigen Anerkennungsverhältnis, sind schwerste Psychosen die Folge (Stern 1992, 280).

Das Bewusstsein der eigenen und der fremden Authentizität mag sehr unterschiedlich ausgeprägt sein. Wir alle sind im Verlauf unserer kindlichen Entwicklung nicht stets als selbstbestimmte Wesen behandelt worden und wir haben auch unsere Mitmenschen nicht stets als selbstbestimmte Menschen anerkannt. Wir mussten vielmehr Manipulationen unseres Willens erfahren wie wir bisweilen auch selbst den Willen unserer Mitmenschen manipuliert haben. Das Bewusstsein der eigenen und der fremden Authentizität wird gewiss ausgeprägter sein, wo die Sprache als Medium der Kommunikation absoluten Vorrang vor anderen Mitteilungsmöglichkeiten hat. In sehr spracharmen Verhältnissen geht es dagegen meist sehr autoritär und manipulativ zu, so dass das Bewusstsein der eigenen und der fremden Authentizität eher geringer ausgeprägt ist. Dennoch wird man sagen müssen, dass zumindest auf einem mehr oder minder rudimentären Niveau bei den meisten Menschen ein Bewusstsein von Authentizität gegeben ist. Das ist unabhängig von der schichtspezifischen oder regionalen Kultur, in der sie leben. Dieses vielleicht auch nur gering ausgeprägte Bewusstsein reicht prinzipiell aus, den Sinn für Menschenwürde als globalem kollektivem Wert erfassen zu können. Etwas anderes gilt nur für Menschen, die gänzlich unfähig sind, ihren Willen durch Überlegung zu steuern. In diesem Fall gibt es keine Willensfreiheit und damit auch keinen Sinn für Menschenwürde. In allen anderen Fällen mag es große Unterschiede hinsichtlich des Spielraums der Willensfreiheit geben. Doch wer sich überhaupt eines gewissen Spielraums der Willensfreiheit erfreut, weiß um ihren Wert und gehört zur Gemeinschaft jener, für die Menschenwürde ein absoluter kollektiver Wert ist.

Dieses Bewusstsein ist unhintergehbar. Wer einmal den Sinn für die eigene und damit auch für die fremde Authentizität entwickelt hat, kann dahinter nicht mehr zurück, obgleich dies in der Weltgeschichte oft genug versucht worden ist. Doch diesen Versuchen haftet etwas Lächerliches an. Denn sie erweisen sich als offensichtlich aussichtslos. Wir sind offenbar gezwungen, uns gegenüber Personen auch dann anders als gegenüber Sachen zu verhalten, wenn wir uns vorgenommen haben, sie wie Sachen zu

behandeln. Ein beredtes Zeugnis dafür ist die Posener Rede des Reichsführers-SS Heinrich Himmler vor SS-Kommandanten vom 4. Oktober 1943. Obwohl die Nazis die Juden den Ratten gleichsetzten, betonte Himmler, dass zwischen der Vernichtung von Menschen und der Ausrottung von Ratten ein Unterschied bestehe. Im ersteren Fall werde von den Mördern die Anstrengung verlangt, keine natürlichen Gefühle gegenüber den Opfern aufkommen zu lassen, die gegenüber Ratten gar nicht bestünden, weshalb der Massenmord die „größere Heldentat" sei.

Dies zeigt, dass die fremde Personalität, d. h. die fremde Willensfreiheit für uns ebenso unhintergehbar ein absoluter Wert ist wie unsere eigene Willensfreiheit. Wir können nicht entscheiden, ob wir die Würde des anderen achten wollen oder nicht. Wo wir sie wahrnehmen können, müssen wir sie auch achten.

4. Ergebnis: Die Identitätstheorie der Menschenwürde

Wir haben im Zuge der sprachanalytischen Untersuchung im letzten Kapitel festgestellt, dass Menschenwürde im eigentlichen Sinne kein Begriff ist, sondern der Name für ein singuläres Werturteil, nämlich des Satzes: „Dem Menschen kommt Würde zu." Wir haben nun herausgearbeitet, dass der Maßstab, der diesem Werturteil zugrunde liegt, die Willensfreiheit ist. Wir können den Satz deshalb jetzt vervollständigen und damit die Unklarheiten beseitigen, die ihm anhaften: „Dem Menschen kommt im Hinblick auf seine Willensfreiheit Würde zu." In einem abgeleiteten Sinne können wir jetzt den Ausdruck Menschenwürde auch als Begriff verstehen. Menschenwürde ist danach der Begriff einer Werteigenschaft, die solchen Gegenständen zukommt, die über einen freien Willen verfügen.

Dies bedeutet allerdings nicht, dass Personen, deren Willensfreiheit eingeschränkt oder verzerrt ist, keine oder weniger Würde zukäme. Denn unser aller Willensfreiheit ist schon immer weit mehr eingeschränkt als wir glauben wollen. Entscheidend ist jenes Minimum an Freiheit, das wir brauchen, um uns selbst als Urheber unseres Willens begreifen zu können. Diese Freiheit hat zumindest potentiell auch der Mensch, der sich nur deshalb nicht über einen freien Willen mit sich selbst identifizieren kann, weil er nie gelernt hat, innere Dialoge zu führen, obwohl er grundsätzlich dazu fähig wäre. Denn auch dieser Mensch verfügt von Natur aus über die Sensibilität für die eigene und die fremde Authentizität. Seine Unfähigkeit, sich selbst und andere wertzuschätzen, beruht nur darauf, dass er von seiner Umwelt nicht schon als authentische Person anerkannt worden ist. Diese Verweigerung war bereits eine Verletzung der Menschenwürde. Wenn wir diese Verletzung fortsetzen, setzen wir uns in Widerspruch zu unserer eigenen Wertordnung.

Halten wir also als Ergebnis der bisherigen Untersuchung fest:

1. Menschenwürde ist der absolute Wert, der einer Person im Hinblick darauf zukommt, dass sie die grundsätzliche Fähigkeit hat, sich aufgrund eigener Überlegungen selbst in ihrem Willen zu bestimmen und sich so als Urheber ihres Willens mit sich selbst zu identifizieren.

2. Für Lebewesen, die sich selbst über ihren freien Willen identifizieren können (Personen), hat die Menschenwürde absolute Präferenz, d. h., sie orientieren sich unhintergehbar an diesem Wertmaßstab, der in ihrer Wertordnung an oberster Stelle steht.

3. Das Bewusstsein der eigenen Würde geht aus einem kommunikativen Prozess hervor, aus dem gleichursprünglich auch das Bewusstsein fremder Würde hervorgeht. Diese Gleichursprünglichkeit ist der Grund dafür, dass die Achtung der fremden Würde nicht als ein nachträglicher Akt im Rahmen eines Austauschverhältnisses verstanden werden darf. Deshalb ist die Achtung der Würde einer Person ausschließlich von dem Bewusstsein der eigenen Würde abhängig und nicht davon, ob diese Achtung erwidert wird. Die Anerkennung fremder Würde setzt also keine Gegenseitigkeit voraus.

4. Weil das Bewusstsein der eigenen und der fremden Würde aus einem Prozess der Identitätsbildung hervorgeht, nenne ich den hier vorgelegten Ansatz die *Identitätstheorie der Menschenwürde*. Diese Theorie steht im Traditionszusammenhang der autonomischen Würdekonzepte. Bezüglich der Deutung dessen, was Menschenwürde bedeutet, schließt sie an die Auffassungen an, die sich bereits bei Pico della Mirandola, Immanuel Kant oder Avishai Margalit finden. Im Unterschied zu diesen Theorien nimmt die Identitätstheorie jedoch einige wichtige Präzisierungen vor. So unterscheidet sie zunächst deutlich zwischen Handlungs- und Willensfreiheit. Damit präzisiert sie den Begriff der Selbstbestimmung, wie er im Rahmen autonomischer Würdetheorien vorgetragen wird. Sie stellt weiterhin nicht auf den Begriff der Autonomie ab, sondern auf den der Authentizität. Damit vermeidet sie die rationalistischen Verkürzungen, die seit Kant mit dem Begriff der Autonomie verbunden sind und der conditio humana nicht gerecht werden. Denn Authentizität verlangt nicht eine Selbstbestimmung nach Maßgabe eines überindividuellen Gesetzes der Vernunft und auch kein Absehen von Wünschen, Begierden und Gefühlen. Sie verlangt nur einen Prozess der Willensbildung, der auf eigenen mehr oder weniger rationalen oder emotionalen Gründen beruht und frei ist von der manipulativen Einwirkung Dritter. Sie begründet den absoluten Wert der Authentizität ferner mit dem Hinweis darauf, dass Authentizität die Grundlage der Selbstidentifikation der Person ist, wodurch sie zu einem Jemand und nicht bloß zu einem Etwas wird. Darüber hinaus legt sie eine neue Begründung der Universalität der Menschenwürde vor, die sie aus der Gleichursprünglichkeit des Bewusstseins eigener und fremder Würde ableitet.

Kapitel VI

Einwände und ihre Entkräftung

Zur Absicherung der im letzten Kapitel entwickelten Identitätstheorie der Menschenwürde empfiehlt es sich, zumindest einige der zu erwartenden Einwände zu prüfen und die Theorie gegen diese Einwände zu verteidigen. Das soll in diesem Kapitel geschehen.

1. Erster Einwand: „Fernsten"-Würde

Einen ersten Einwand könnte man so formulieren: Das im zweiten Argumentationsschritt entwickelte Argument (Kap. V.3) zeigt nur, dass jede Person schon immer die Würde ihrer Bezugspersonen anerkannt haben muss, weil sie anders kein Verhältnis zu ihrer eigenen Würde gefunden hätte. Das sei zugestanden. Es zeigt aber nicht, dass eine Person auch die Würde aller anderen Personen auf der Welt anerkennen muss, mit denen sie in keinerlei Beziehung steht. Daher begründet das Argument nicht den Universalitätsanspruch der Menschenwürde.

Den Voraussetzungen dieses Einwandes ist zuzustimmen. Zum einen impliziert der Begriff der Menschenwürde als kollektiver Wert der Weltgemeinschaft die Anerkennung der Würde aller Personen und nicht nur der Personen in meinem Umfeld, zum anderen bedarf ich zu meiner Selbstidentifikation nicht der Anerkennung aller Personen auf der Welt, sondern nur der Anerkennung einiger weniger Bezugspersonen.

Auf den Einwand ist aber zu antworten, dass derjenige, der die Würde der Mitglieder seiner Bezugsgruppe, also die Würde ihm nahe stehender Personen anerkennt, notwendigerweise auch die Würde aller Personen anerkennen muss. Andernfalls befindet er sich in einem Wertungswiderspruch. Das lässt sich an einem Gedankenexperiment zeigen:

Stelle dir vor, man habe dir das Amt übertragen, zu entscheiden, welchen Individuen Menschenwürde zukommen soll und welchen nicht. Du sitzt hinter einem Pult und vor dir steht in einer langen Schlange die gesamte Menschheit. Jeder Einzelne tritt zu dir vor und du erkennst entweder seine Menschenwürde an (und gibst ihm ein entsprechendes Zertifikat) oder eben nicht. Niemand schreibt dir vor, nach welchen Kriterien du vorgehen sollst. Du kannst also frei entscheiden.

Als Erste steht zufällig deine Mutter vor dir. Deine Mutter war in deiner Kindheit die wichtigste Bezugsperson und deshalb brauchst du nicht lange nachzudenken. Selbstverständlich stellst du deiner Mutter das Menschenwürde-Zertifikat aus. Als Nächster

kommt ein dir völlig unbekannter Indio aus dem Amazonasgebiet an die Reihe. Du hast diesen Menschen noch nie gesehen und du wirst ihn auch nie mehr wieder sehen. Im Grunde ist er dir gleichgültig, denn er trägt nichts zur Entwicklung oder Aufrechterhaltung deiner Identität bei. Dieser Mensch scheint ein Kandidat für die Ablehnung der Menschenwürde zu sein. Es gibt jedenfalls keinen Grund, weshalb du seine Würde achten solltest. Oder stelle dir statt des Indios einen widerlich wirkenden üblen Verbrecher vor, der vor dir steht. Dieser Mensch löst in dir Abscheu aus und ebenso spontan, wie du die Würde deiner Mutter anerkennen konntest, neigst du jetzt dazu, diesem Menschen das Menschenwürde-Zertifikat zu verweigern.

In dieser Situation wird klar, dass es unmöglich ist, dem Indio oder dem Verbrecher die Achtung ihrer Würde zu verweigern, ohne dass du damit zugleich auch deiner Mutter die Anerkennung ihrer Würde verweigerst. Denn wenn du dem Indio die Anerkennung verweigerst, weil es keinen Grund gibt, seine Würde anzuerkennen, und wenn du dem Verbrecher die Anerkennung verweigerst, weil es gute Gründe gibt, sie ihm zu verweigern, dann machst du die Anerkennung der Würde der Person von anderen Gründen abhängig als allein dem Grund, dass sie Personen sind. Das aber bedeutet, dass du niemandem seine Würde zubilligst, auch deiner Mutter nicht. Denn wenn du die Entscheidung im Falle des Indios oder des Verbrechers von solchen Gründen abhängig machst, dann notwendigerweise auch die Entscheidung im Falle deiner Mutter. Es gibt dann offensichtlich gute Gründe, sie deiner Mutter zuzubilligen, und keine Gründe, die dagegen sprechen. Letztlich sind alle Gründe, die bei der Entscheidung eine Rolle spielen können, auf dein Interesse oder deine Gefühle und Neigungen bezogen und nicht auf die bloße Personalität des anderen. Das aber hat zur Folge, dass man sich schon einem Wertungswiderspruch aussetzt, wenn man die Entscheidung, wem Menschenwürde zuzubilligen ist, überhaupt von Gründen abhängig macht. Sobald man Gründe namhaft machen kann, aus denen man jemanden anerkennt, erkennt man schon nicht mehr seine Würde an, sondern nur noch seinen Preis. Denn der Maßstab der Entscheidung ist dann nicht mehr seine Willensfreiheit, also seine Personalität, sondern der Gebrauch, den er von seinem Willen macht oder machen kann. Bewertet man einen Menschen aber nicht danach, dass er frei ist, sich mit seinem Willen und seinen Handlungen zu identifizieren, sondern danach, wie er von seiner Freiheit Gebrauch macht und als was für eine Art von Mensch er sich identifiziert, dann erkennt man seinen Eigenwert als Person gerade nicht mehr an.

Indem wir auch nur einer einzigen Person ihre Würde absprechen, d. h. uns in eine Position versetzen, in der wir für ihre Würde blind sind, werden wir blind nicht nur für die Würde aller anderen Menschen, sondern auch für unsere eigene Würde. Denn wir identifizieren uns mit uns selbst als Personen nur gleichursprünglich mit anderen Menschen als Personen. Sprechen wir anderen Personen absolute Wertigkeit ab, dann auch uns selbst.

2. Zweiter Einwand: Determinismus

Der Determinismus-Einwand besagt, dass der hier entwickelte universale Begriff der Menschenwürde deshalb sinnlos ist, weil er auf einem Phänomen gründet, das es in Wirklichkeit gar nicht gibt, nämlich auf der Willensfreiheit. Der These, dass der freie Wille die Grundlage unserer Identität und deshalb unser höchster Wert ist, wird entgegengehalten, dass das Bewusstsein des eigenen Willens eine bloße Illusion sei. Wenn das zutreffen sollte, dann wäre das hier entwickelte Konzept von Menschenwürde ebenso bedeutungslos wie eine empirische Theorie, die auf einer Sinnestäuschung beruht.

Das Problem der Willensfreiheit ist nicht gerade neu. Es stellte sich schon für KANT, in dessen Erkenntnistheorie und Ethik sich besonders klar die Schwierigkeiten spiegeln, die wir mit der Willensfreiheit haben. Denn einerseits beruht jede Erkenntnis der Welt auf der Hintergrundannahme kausaler Zusammenhänge, während wir andererseits in Ethik und Recht einen Menschen nur dann für verantwortlich halten, wenn seine Handlung auf seinem freien Willen beruht. In der Gegenwart wird die Idee der Willensfreiheit vor allem von Vertretern der Neurobiologie in Frage gestellt. Sie stützen sich insbesondere auf die empirisch belegte These, dass der Willensentschluss zur Ausführung einer Handlung den physiologischen Bereitschaftspotentialen, also den die Handlung auslösenden messbaren Gehirnströmen nachfolgt (ROTH 2001, SINGER 2003, LIBET 2005). Daraus schließen sie, dass der Willensentschluss gehirnphysiologisch determiniert und das Bewusstsein des Entscheidens nicht Ursache der Entscheidung ist, sondern nur ein begleitendes Epiphänomen.

Dieses Argument lässt sich folgendermaßen entkräften: Schon bei der Darstellung des inneren Dialoges, in dessen Vollzug unsere Willensfreiheit besteht, wurde darauf hingewiesen, dass er unter Einflüssen abläuft, auf die das Subjekt des Willensbildungsprozesses keinen Einfluss hat. Wir wägen Gesichtspunkte ab, aber welche Gesichtspunkte in unsere Erwägungen eingehen und wie wir diese Gesichtspunkte gewichten, ist etwas, dass wir letztlich nicht selbst entscheiden können. Wir sind auf die Gesichtspunkte beschränkt, die uns beim Nachdenken einfallen oder die uns von unseren Mitmenschen nahe gebracht werden. Wir sind nicht frei darin zu entscheiden, welche Gesichtspunkte uns einfallen und auch nicht, welche uns durch unsere Mitmenschen nahe gebracht werden sollen. Wir haben zwar einen gewissen Einfluss darauf, ob wir mit neuen Gesichtspunkten bekannt werden oder nicht. Man kann sich bewusst Situationen aussetzen, in denen es neue Argumente „regnet", und man kann es bewusst vermeiden, mit neuen Gesichtspunkten bekannt zu werden. Aber auch wenn wir uns bewusst öffnen für neue Argumente, können wir nicht steuern, welche uns erreichen und welche nicht. Wir erhöhen nur die Wahrscheinlichkeit, dass mehr Argumente uns erreichen werden, als wenn wir uns zurückziehen. Außerdem ist die Entscheidung zwi-

schen der Möglichkeit, sich zu öffnen oder sich zu verschließen, ebenso wie die Frage, wie weit man sich für neue Argumente öffnet oder verschließt, ihrerseits durch Gesichtspunkte gesteuert, über die wir keine Herrschaft haben. Entweder wir verfügen über Argumente dafür sich zu öffnen oder wir verfügen über solche Argumente nicht. Und selbst wenn wir für beide Alternativen über Argumente verfügen, sind wir doch nicht Herr über deren Gewichtung. Die einen erscheinen uns schwerwiegender als die anderen. Die Gewichtung kann sich im Lichte anderer Gesichtspunkte zwar ändern, aber ob uns solche in den Blick kommen, können wir wiederum nicht selbst bestimmen. Letztlich findet also die Auswahl und Gewichtung der in den Willensbildungsprozess einfließenden Gesichtspunkte gewissermaßen hinter unserem Rücken statt. Wir machen die empirischen Hypothesen der Neurobiologie stark, wenn wir davon ausgehen, dass es eines Tages möglich sein könnte, diesen hinter unserem Rücken ablaufenden Prozess experimentell zu beobachten und auf der Basis empirisch gestützter mathematischer Formeln vorauszuberechnen. Selbst wenn dies eines Tages möglich sein sollte, berührt es doch das in der Identitätstheorie der Menschenwürde zugrunde gelegte Konzept der Willensfreiheit nicht.

Denn dieses Konzept enthält eine ziemlich klare Vorstellung davon, *von was* der Wille frei sein muss, um ein freier Wille zu sein (vgl. S. 92 ff.). Es geht um die Freiheit von konkret beschreibbaren Beeinträchtigungen und nicht um Freiheit *von allem*. Eine solche Freiheit *von allem* kann man sich schon gar nicht vorstellen. Wenn wir uns beispielsweise die Willensbildung frei von Determination denken, müssten wir an die Stelle der Kausalität den Zufall setzen. Was aber wäre damit gewonnen, wenn wir sagen wollten, unsere Willensentscheidungen seien zufallsbedingt?

Man kann zwei verschiedene Interessen an der Willensfreiheit unterscheiden, nämlich erstens das Interesse, das jeder von uns an seiner eigenen Willensfreiheit hat; und zweitens das Interesse an der Zuordnung von Verantwortlichkeit und an der Möglichkeit, fremde Personen und ihre Handlungen moralisch oder rechtlich beurteilen zu können.

Für die Frage, ob die Willensfreiheit für uns ein absoluter Wert ist, spielt jedoch nur das erstgenannte Interesse eine Rolle. Insofern liegt unser Interesse an der Willensfreiheit darin, dass wir uns über einen Willen, der auf eigenen Überlegungen und Gedanken beruht, mit uns selbst identifizieren und als authentische Person erleben können. Dieses Authentizitätserleben hängt nicht davon ab, dass unser Denkprozess, also die Auswahl der Gesichtspunkte, die wir wägen und wie wir sie wägen, frei von kausaler Bedingtheit ist. Denn um uns mit uns selbst zu identifizieren, müssen wir uns nicht von unserem eigenen Denkprozess distanzieren können. Wichtig ist nur, dass wir uns von einzelnen Gedanken und bestimmten Wünschen distanzieren können. Aber eine solche Distanz erreichen wir immer nur vom Standpunkt neuer Gedanken und anderer Wünsche aus. Es gibt keinen Standpunkt, der frei ist von Gedanken und Wünschen

und von dem aus wir unsere Gedanken und Wünsche aus der Distanz, also neutral, aber gedankenfrei und wunschlos beurteilen könnten. Wir können uns von einzelnen Gedanken und Wünschen distanzieren, aber nicht von unserem Denkprozess als Ganzem (Bieri 2001, 272). Positiv gesprochen heißt das, dass es unser Denk- und Willensbildungsprozess ist, mit dem wir identisch sind. Ich kann den Willensbildungsprozess nicht von mir verschieden erleben, weil er nicht von mir verschieden ist. Um ihn von mir verschieden erleben zu können, müsste ich sagen können, dass ich nicht so denken will, wie ich tatsächlich denke. Das kann ich nicht sinnvoll sagen, weil ich nicht hinter mein Denken denkend zurückkann. Ich fühle mich durch den Prozess meines eigenen Denkens nicht fremdbestimmt und dadurch, dass ich nicht entscheiden kann, welche Gesichtspunkte mir einfallen, nicht genötigt. Es wäre sinnlos zu sagen, ich wünschte, dass die Gründe, die ich für die besten halte, nicht meinen Willen bestimmen. Das Gegenteil ist der Fall: Ich wünsche, dass mein Wille *nur* durch die Gründe bestimmt wird, die ich für die besten halte. Wir brauchen keine Freiheit, um uns zu unseren Entscheidungen entscheiden zu können, weil es keinen Standpunkt gibt, von dem aus wir unsere Entscheidungen als unfrei und unauthentisch erleben könnten (Bieri 2001, 264). Deshalb ist es gänzlich ohne Bedeutung, was jenseits unserer Denkprozesse vor sich geht, insbesondere also, ob diese kausal bedingt oder ob sie zufällig sind.

Schwieriger ist es, das Problem der Willensfreiheit zu lösen, wenn wir das Interesse an der moralischen oder rechtlichen Beurteilung anderer Menschen in den Vordergrund stellen. Allerdings ist auch das nur ein philosophisches Problem, bei dem es darum geht, unsere Lebenspraxis besser zu verstehen, und nicht etwa, ihr die Grundlage zu entziehen. Denn selbst wenn wir einsehen, dass die Gedanken, die jemand denkt und die ihn zu bestimmten Handlungen veranlassen, das Ergebnis einer seit dem Urknall festliegenden Kausalkette oder das Ergebnis blinden Zufalls sind, werden wir nicht aufhören, den Menschen, die uns Unbill zufügen, zu grollen; wir werden nicht aufhören, Schuldgefühle zu haben und um Vergebung zu bitten; wir werden auch nicht aufhören, Gefühle der Dankbarkeit zu empfinden. Das einzige Problem, das wir haben, wird nur darin liegen, dass wir nicht genau sagen können, was alle diese moralischen Gefühle eigentlich bedeuten. Für die Philosophen stellt sich also die Frage, wie man die Gefühle der Scham, der Schuld, des Grolls, der Vergebung etc. vor dem Hintergrund der Determiniertheit oder Spontaneität unserer Denkprozesse verstehen muss. Dadurch geraten Philosophen aber nicht in Schwierigkeiten, die andernfalls zu vermeiden wären. Im Gegenteil: Der Gedanke einer Freiheit, etwas von selbst anzufangen, ist keineswegs leichter zu denken als der Gedanke der Determination. Für das Thema der Menschenwürde spielen diese Fragen jedoch keine Rolle. Und für unseren Alltag kommt es nicht darauf an, unsere Gefühle philosophisch erklären und beschreiben zu können, sondern nur darauf, sie zu haben.

3. Dritter Einwand: Das Böse

Den dritten Einwand, den ich erörtern möchte, kann man so formulieren: Wenn die Willensfreiheit einer jeden Person für jede andere Person ein absoluter Wert ist, wie ist es dann möglich, dass Personen die Willensfreiheit anderer Personen mutwillig verletzen? Eine Handlung, die einen Eingriff in die fremde Willensfreiheit beabsichtigt, setzt doch einen Entscheidungsprozess voraus, in dem sich offensichtlich ein anderer Wert als der der Achtung der Willensfreiheit durchgesetzt haben muss. Zeigt das nicht, dass die Achtung fremder Willensfreiheit in der Wertordnung einer Person nicht notwendigerweise eine absolute Stellung einnimmt, wenn sie denn überhaupt darin vorkommt?

Mit diesem Einwand ließe sich sehr bequem umgehen, wenn wir darauf verweisen könnten, dass Personen, die die Würde anderer verletzen, psychisch schwer gestört und aufgrund defizitärer Entwicklungsprozesse weder die eigene noch die fremde Willensfreiheit als absoluten Wert achten können. Doch wir werden leider zugeben müssen, dass nicht nur diese Personen die Willensfreiheit anderer verletzen können, sondern auch solche Personen, die aus gesunden Entwicklungsprozessen hervorgegangen sind und über eine Wertordnung verfügen, in denen dem *eigenen* freien Willen höchste Präferenz zukommt. Das scheint dafür zu sprechen, dass man zwar dem eigenen, nicht aber notwendig auch dem fremden Willen höchste Präferenz einräumen muss.

Auf diesen Einwand ist zu erwidern, dass man eine Wertüberzeugung haben und gleichwohl gegen diese Wertüberzeugung handeln kann.

In einer gegebenen Konfliktsituation zwischen einem Wert unserer persönlichen Präferenzordnung und einem höheren Wert unserer Präferenzordnung entscheiden wir normalerweise zugunsten des höheren Wertes. Es ist aber auch möglich, zugunsten des nachrangigen Wertes zu entscheiden. Ein solches Verhalten löst allerdings ein spezifisches Unlustgefühl aus, für das der Psychologe Leon Festinger den Begriff der *kognitiven Dissonanz* geprägt hat (Festinger 1978). Dieses Unlustgefühl beruht darauf, dass wir von Natur aus danach streben, im Einklang mit unserem Wissen und unseren Kenntnissen zu handeln, also auch im Einklang mit unseren Wertüberzeugungen und den Gründen, die wir für die besten halten. Diese Tendenz zur kognitiven *Kon*sonanz determiniert jedoch nicht unser Verhalten. Wir sind frei darin, auch gegen diese Tendenz zu handeln, werden dann allerdings mit dem besagten Unlustgefühl konfrontiert. Das Leiden an kognitiver Dissonanz motiviert dazu, alles zu versuchen, um die Dissonanz zu eliminieren oder wenigstens zu reduzieren und dadurch die Konsonanz von Überzeugung und Handlung weitgehend oder vollständig wieder herzustellen.

Ein effektives Mittel zur Reduktion von kognitiver Dissonanz besteht darin, die Wertordnung, an der man sich bisher orientiert hat, zu ändern. Man passt die Wertordnung an die tatsächlichen Handlungen an, so dass Werte und Handlungen wieder konsonant sind. Diese Strategie erklärt, warum Menschen, die durch Erziehung oder

gesellschaftlichen Druck zu bestimmten Verhaltensweisen gezwungen werden oder die sich auf Dauer der Attraktivität bestimmter Handlungsweisen nicht entziehen können, eine Wertordnung entwickeln, die in Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Anforderungen bzw. den Attraktivitäten ihrer Handlungen stehen.

Eine Änderung unserer Wertordnung dadurch, dass wir bestimmte Wertvorstellungen aus derselben eliminieren oder ihnen einen niedrigeren Rang zuordnen, ist sowohl für extrinsische als auch für intrinsische Werte jederzeit möglich. Die Strategie scheitert aber für den absoluten Wert der Menschenwürde. Denn die Absolutheit dieses Wertes besteht gerade darin, unhintergehbar Element jeder subjektiven Wertordnung zu sein und in jeder Wertordnung immer einen absoluten Rang einzunehmen. Angesichts dessen kann man in einem solchen Konflikt allenfalls versuchen, die Wertüberzeugung umzuinterpretieren, um sich so einzureden, dass Werthaltung und Handlung miteinander harmonieren. Ein großer Teil der Diskussion um Menschenwürde im Zusammenhang mit der Biomedizin beruht auf dem Versuch, den Begriff der Menschenwürde so umzudeuten, dass er mit den angestrebten Zielen der biomedizinischen Technik vereinbar ist. Das kann man etwa erreichen, indem man Menschenwürde zu einem bloß konventionellen Wert erklärt oder gar zu einer Bezeichnung von Sachverhalten, die als solche überhaupt keine Wertkomponente beinhalten. Ebenso kann man auch versuchen, die Fakten umzudeuten. Das ist z. B. der Fall, wenn man behauptet, potentielle Personalität beginne nicht schon mit der Fertilisation, sondern zu einem späteren Zeitpunkt, der jenseits der Grenze dessen liegt, was für die biomedizinische Technik noch von Interesse ist.

Alle diese Versuche von Rationalisierungen haben allerdings den entscheidenden Nachteil, dass sie nicht wirklich rational sind. Sie entsprechen der irrationalen Strategie eines Rauchers, der sein Verhalten dadurch vor kognitiver Dissonanz zu schützen versucht, dass er alle Informationen über die Gefährlichkeit des Rauchens systematisch abwertet, indem er anderen obskuren Informationen ein größeres Gewicht verleiht und beispielsweise betont, Rauchen sei gesund, weil es dazu dienen kann, das Körpergewicht zu reduzieren. Letztlich funktionieren solche Strategien nur, wenn man künstlich versucht, sich dumm zu stellen. Das gelingt freilich umso besser, je mehr die gewählte Dissonanzvermeidungsstrategie von anderen bestätigt wird. Raucher werden sich deshalb in der Gesellschaft von Rauchern wohler fühlen als in Gesellschaft von überzeugten Nichtrauchern. Menschen, die die Menschenwürde anderer missachten, werden die Gesellschaft von Menschen suchen, die ebenso denken und handeln. Allerdings gilt es in westlichen Gesellschaften als ehrlos, wenn man sich durch die Vermeidung von Auseinandersetzung gegen Kritik immunisiert. Deshalb treffen sich die Vertreter verschiedener Menschenwürdekonzepte regelmäßig in Diskussionsveranstaltungen, Talkshows oder Ethikkommissionen. Aber sie suchen dort nicht den Dialog, sondern reden kunstvoll aneinander vorbei. So schützen sie sich davor, dass ihnen ihre

eigenen Rationalisierungen bewusst werden können. Letztlich handelt es sich auch hier um eine Strategie zur Sicherstellung von systematischer Dummheit.

Die Elimination oder Reduktion von kognitiver Dissonanz, die Dummheit vermeidet, kann nur darin bestehen, die Handlungen, die im Widerspruch zum absoluten Wert der Menschenwürde stehen, im Lichte dieser Wertvorstellung kritisch zu würdigen, sich von ihnen zu distanzieren, sie für die Zukunft aufzugeben und für die Vergangenheit zu bereuen. Diese Strategie zur Vermeidung kognitiver Dissonanz erkennt in Handlungen, die die Menschenwürde verletzen, einen moralischen Unwert: das Böse. Die Schwierigkeit dieser Strategie besteht freilich darin, dass die Wahrnehmung, böse gehandelt zu haben, unser Selbstwertgefühl in grundstürzender Weise erschüttert. Insofern unterscheidet sich die Erkenntnis, böse gehandelt zu haben, von der Erkenntnis, unklug gehandelt oder auf einem bestimmten Tätigkeitsfeld versagt zu haben. Wer lange vergeblich versucht hat, dem Klavier gefällige Töne zu entlocken, wird irgendwann aufhören wollen, ein Pianist zu sein oder zu werden. Aber er wird nicht aufhören wollen, ein Mensch zu sein. Wer sich zum wiederholten Male an der Börse verspekuliert hat, wird irgendwann aufhören wollen, ein Börsenspekulant zu sein. Aber er wird nicht aufhören wollen, ein Mensch zu sein. Denn in solchen Fällen wird jeweils immer nur ein Teilaspekt der Persönlichkeit in Frage gestellt und nicht die Person als Ganzes.

Das ist anders, wenn man sich eingestehen muss, böse gehandelt zu haben. Wer böse handelt, erfährt sich als eine Person, von der er selbst wünschen muss, dass nicht nur einige Aspekte von ihr verschwinden, sondern dass sie als Ganze nicht mehr existiert. Das ist das unerträgliche Gefühl der moralischen Scham. Sie stellt sich angesichts einer Situation ein, in der sich die Person ihrer eigenen moralischen Unvollkommenheit bewusst wird, und zwar einer Unvollkommenheit, die jenseits dessen liegt, was mit ihrem Selbstbild tolerabel ist. Die Erkenntnis, gegen den absoluten Wert der Menschenwürde gehandelt zu haben oder handeln zu wollen, offenbart eine moralische Unvollkommenheit, die immer und notwendig jenseits der Toleranzgrenzen liegt, die eine Person auch bei einigermaßen hoher Dissonanztoleranz (Festinger 1978, 260 f.) noch hinnehmen kann. Denn die Missachtung fremder Menschenwürde stellt immer zugleich auch die eigene Menschenwürde und damit die eigene Identität in Frage. Das Gefühl der Scham ist mit dem heftigen Wunsch verbunden, im Boden zu versinken und ausgelöscht zu werden. In dieser vernichtenden Wirkung der Scham spiegelt sich die vernichtende Wirkung der Missachtung fremder Menschenwürde für das eigene Selbst.

Die existenzielle Bedrohung, die sich im Gefühl der Scham zeigt, kollidiert allerdings in den meisten Fällen, also wenn sie nicht im Suizid endet, mit dem, was man die Vitalität eines Menschen nennen kann. Er will überleben und das zwingt ihn zur Schamvermeidung. Das Mittel dazu ist die Transformation des Schamgefühls in andere, weniger bedrohliche Gefühle. Eine Möglichkeit besteht in dem Übergang von der Scham

zur Wut. Im Wutgefühl projiziert die Person den Grund für die Scham, nämlich die Missachtung der Menschenwürde, auf eine andere Person, am besten auf das Opfer. Das Opfer wird für die Verletzung, die es erlitten hat, selbst verantwortlich gemacht (Kitayama u. a. 1995, 459). Es ist klar, dass diese Strategie zur Schamvermeidung und Auflösung der kognitiven Dissonanz nur im Wege der Verzerrung der Wahrnehmung des Sachverhaltes möglich ist und daher keine realitätsgerechte Strategie darstellt. Die Alternative besteht in der Transformation der Scham in Schuld. Im Schuldgefühl gewinnen wir die Handlungsmacht zurück, die das Schamgefühl zu zerstören drohte. Im Schamgefühl erleben wir uns als gänzlich handlungsunfähig, erstarrt und unserer Personalität entkleidet. Im Schuldgefühl erleben wir dagegen Handlungsimpulse, die darauf gerichtet sind, die eingetretene Katastrophe gleichsam ungeschehen zu machen oder zumindest ihre Folgen abzumildern. Deshalb erschöpft sich das Schuldgefühl nicht in bloßer Reue über die begangene Tat, sondern umfasst auch den Drang zur Wiedergutmachung, durch die man sich einer für die Zukunft erhofften Vergebung als würdig erweisen kann. In diesem Drang zur Wiedergutmachung und dem Wunsch nach Vergebung macht der Schuldige zugleich deutlich, dass er das Opfer als Person anerkennt, auf dessen Anerkennung er angewiesen ist.

Dieser Zusammenhang von Würdeverletzung, Scham und Schuld zeigt, dass die Tatsache, dass Personen die Würde anderer Personen verletzen können und tatsächlich verletzen, kein Argument gegen die These vom absoluten Wert der Menschenwürde ist. Die Absolutheit dieses Wertes zeigt sich nicht nur darin, dass Personen die Menschenwürde anderer achten, sondern auch darin, wie sie auf die selbst bewirkte Missachtung der Menschenwürde reagieren, nämlich unvermeidlich mit Scham, Schuld oder irrationalen und pathologischen Vermeidungsstrategien, deren Deprivation noch das Signum der Absolutheit der Menschenwürde trägt.

4. Vierter Einwand: Nichtpersonale Menschen

Gegen die vorgeschlagene Identitätstheorie der Menschenwürde sind Einwände zu erwarten, die sich in dem Vorwurf bündeln lassen, dass der explizierte Begriff von Menschenwürde zu eng ist, um alle Subjekte als Träger von Menschenwürde erfassen zu können, die er erfassen sollte. Dadurch, dass nur Personen, also willens- und damit zurechnungsfähige menschliche Individuen von ihm erfasst werden, werden Säuglinge, ungeborene Menschen, schwerstens geistig Behinderte u. a. m. aus dem Kreis der Träger von Menschenwürde ausgeschlossen.

Selbst wenn diese Feststellung zutreffen sollte, wird daraus allerdings kein schlüssiger Einwand. Man kann die Begründung eines Begriffs nicht vom gewünschten Ergebnis abhängig machen. Andernfalls liefert man gerade keine Begründung, sondern

äußert nur mehr oder weniger konkrete und miteinander kompatible Intuitionen, deren Rechtfertigung gerade offen bleibt.

Ich fürchte allerdings, dass allein dieser Hinweis viele Vertreter des Einwandes nicht davon abhalten wird, ihn dennoch aufrechtzuerhalten, auch wenn sie sich damit einer rationalen Diskussion verschließen. Unabhängig davon ist jedoch darauf hinzuweisen, dass der Kreis der Träger von Menschenwürde nach der Identitätstheorie keineswegs so eng ist, wie es vielleicht auf den ersten Blick scheint. Er umfasst nämlich nicht nur Menschen mit aktuellem Bewusstsein und Willensfähigkeit, sondern auch einen großen Teil jener Menschen, denen diese Fähigkeiten nicht zukommt.

Würden wir die Bestimmung, dass nur solchen Menschen Würde zukommt, die aktuell über Bewusstsein und Willensfreiheit verfügen, sehr eng fassen wollen, dann würden schon schlafende Menschen nicht mehr von ihr erfasst werden. Der Schlafende kann keinen freien Willen bilden und kein Bewusstsein seiner Identität haben (zumindest außerhalb der Traumphasen). Das rechtfertigt es aber nicht zu sagen, er sei kein Träger von Menschenwürde. Gewisse Akte der Missachtung seines Willens sind allerdings zunächst gar nicht möglich, so dass sich insoweit die Frage nicht stellt. Man kann ihn beispielsweise nicht manipulieren, indem man ihn belügt. Man könnte aber Dinge tun, die eine Manipulation seines Willens bewirken werden, sobald er aufwacht. Wir müssen also in unseren Handlungen die Willensfreiheit eines anderen Menschen auch dann berücksichtigen und respektieren, wenn er aktuell, also zum Zeitpunkt der Tat, über keine Willensfreiheit verfügt. Das gilt jedenfalls dann, wenn die zeitlich späteren Wirkungen unserer Handlung der Willensfreiheit einer Person Schaden zufügen werden. Wir müssen also auch den Schlafenden oder den Komatösen als Träger von Menschenwürde betrachten und ihre spätere Willensfreiheit (nach ihrem Erwachen) in unseren Handlungen berücksichtigen. Nichts anderes gilt für den menschlichen Embryo, einen Säugling oder ein Kleinkind. Wir dürfen keine Handlungen unternehmen, die die spätere Willensfreiheit des heutigen Embryos verletzen werden.

Nun sind aber auch Handlungen denkbar, die weder heute noch später die Willensfreiheit eines Embryos verletzen, weil sie bewirken, dass der heutige Embryo zu keinem Zeitpunkt seiner Existenz als Lebewesen einen freien Willen und Identität wird bilden können. Die Handlung besteht dann darin, diesen Menschen der Fähigkeit zu berauben, jemals eine Person zu werden. Auch eine solche Handlung würde indessen die Menschenwürde verletzen, wenn auch nicht die des betroffenen Embryos. Das ergibt sich aus folgender Überlegung:

Wir haben bereits gesehen, dass die Nichtanerkennung der Würde auch nur einiger anderer Personen zwingend zur Folge hat, dass wir auch blind werden für die Anerkennung der Würde aller anderen Personen einschließlich uns selbst. Dieser Zusammenhang gilt auch im Verhältnis zu Menschen, die keine Personen sind, aber welche werden würden, wenn wir sie nicht durch unsere Handlungen daran hinderten. Denn für

eine solche Handlung hätten wir wieder gute Gründe. Und wir hätten dann auch gute Gründe, den Eingriff bei anderen Embryonen zu unterlassen. Jede Selektion wird ja durch irgendwelche Kriterien bestimmt. Wenn wir uns das Recht herausnehmen, Embryonen daran zu hindern, Personen zu werden, dann verletzen wir jedenfalls die Würde aller Personen, die wir nicht daran gehindert haben, Personalität zu entwickeln. Denn wir haben extrinsische oder relative intrinsische Gründe, warum wir ihrer Entwicklung keinen Riegel vorgeschoben haben. Eine Handlung, durch die ein Embryo oder ein Säugling daran gehindert wird, später Personalität zu entwickeln, kann zwar die Personalität, d. h. die Würde *dieses* Individuums nicht verletzen, denn wo nichts ist, kann auch nichts verletzt werden. Es wird aber die Würde aller anderen Personen verletzt, weil wir auch sie grundsätzlich unseren Selektionskriterien unterworfen haben, nur dass sie eben das Glück hatten, verschont zu bleiben, weil unsere Gründe dafür sprachen, sie zu verschonen.

Diese Überlegung zeigt, dass Menschen auch dann schon als Personen anerkannt werden müssen, wenn sie noch gar keine Personen sind. Jedes menschliche Individuum, das nach seiner natürlichen Ausstattung die Fähigkeit besitzt, sich zu einer Person zu entwickeln, muss auch schon als Träger von Menschenwürde anerkannt werden. Diese Individuen mögen noch keine Personen sein; wir müssen sie aber schon so behandeln, als wären es welche. Wenn man will, kann man solchen Individuen die Bezeichnung *Quasiperson* oder *potentielle Person* verleihen. Menschenwürde kommt somit auch dem menschlichen Kleinkind, dem Fötus und dem Embryo zu.

Gegen diese Argumentation wird allerdings eingewandt, es sei logisch unzulässig, von dem Status der aktualen Person auf den Status der potentiellen Person zu schließen. Um das zu zeigen, wird häufig auf das Beispiel des Kronprinzen verwiesen, der zwar schon potentieller König sei, aber gleichwohl noch nicht die gleichen Rechte besäße wie der König selbst (Leist 1990, 92).

Dieses Beispiel führt jedoch in die Irre. Es übersieht die auf Aristoteles (Metaphysik V, 12) zurückgehende Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Potentialität. Die potentielle Königswürde des Kronprinzen ist eine passive Potentialität, während ein Lebewesen nur dann als Träger von Menschenwürde identifiziert werden kann, wenn es aktive Potentialität besitzt. Aktiv ist die Potentialität, wenn die sie besitzende Entität aus sich heraus die Fähigkeit zur Realisierung dessen besitzt, zu dem sie die Potentialität hat. So kann beispielsweise die Fähigkeit eines Keimlings, sich zu einem Baum zu entwickeln, als aktive Potentialität verstanden werden. Diese in der Natur des Keimlings selbst liegende Möglichkeit kann er zwar nicht entfalten, wenn ihm nicht regelmäßig von außen Wasser zugeführt wird. Aber durch das Gießen wird dem Keimling nicht von außen eine Entwicklung zum Baum aufgezwungen. Er entwickelt sich vielmehr aus eigenen Anlagen selbst dazu. Der Kronprinz entwickelt sich dagegen nicht aus seinen ihm inhärenten Anlagen heraus zum König, sondern nur dadurch,

dass ihm die Königswürde von anderen Menschen angetragen oder auferlegt oder anerkannt wird. Wir identifizieren einen Gegenstand als Person, wenn wir im Kontakt mit ihm zu der Überzeugung kommen, dass ihm aktive personale Potentialität innewohnt. Einen Begriff aus der Systemtheorie aufgreifend kann man hier auch von *Emergenz* sprechen.

Die Relevanz von aktiver personaler Potentialität oder Emergenz wird in der Diskussion um Menschenwürde gewöhnlich erst ins Spiel gebracht, wenn es um die Beurteilung von Embryonen oder Föten geht. Es ist jedoch wichtig festzuhalten, dass wir zunächst einmal jede normale erwachsene Person aufgrund ihrer aktiven Potentialität als solche identifizieren und nicht aufgrund der Realisierung dieser Potentialität. Deshalb erkennen wir auch in dem Schlafenden oder dem Bewusstlosen eine Person, also ein Lebewesen, das aus sich heraus die Fähigkeit zur personalen Interaktion hat und nur durch temporäre und kontingente Umstände daran gehindert ist, diese Fähigkeit zu realisieren. Der Begriff der aktiven Potentialität oder Emergenz ist in seiner Geltung nicht von einer bestimmten metaphysischen Theorie abhängig, in die er etwa bei ARISTOTELES gestellt worden ist. Man muss keineswegs die Überzeugung teilen, dass dem gesamten Kosmos oder der Schöpfung ein Ziel oder eine Zielgerichtetheit inhärent ist, um in der Lage zu sein, an bestimmten Gegenständen innerhalb der Welt eine solche Zielgerichtetheit wahrzunehmen und mittels dieser Wahrnehmung diese Gegenstände von anderen zu unterscheiden. Auf dieser Wahrnehmungsfähigkeit beruht unsere Kompetenz zur Erkennung anderer Personen und damit die Voraussetzung für ihre Anerkennung.

Dem Argument der aktiven Potentialität wird entgegengehalten, es vermenge unzulässigerweise zwei verschiedene Kategorien, nämlich die der *Potentialität* mit der der *Disposition* (BIRNBACHER 1995). Menschenwürde komme zwar demjenigen Lebewesen zu, das die Disposition zur interpersonalen Interaktion habe, sie aber momentan nicht realisiere. Von Potentialität solle man dagegen nur sprechen, wenn ein Lebewesen die besagte Eigenschaft noch nicht hat, aber einmal haben wird. Der Embryo verfüge mangels eines funktionierenden Nervensystems nicht über die Fähigkeit zur personalen Interaktion, der Schlafende verfüge darüber, mache davon aber keinen Gebrauch.

Diese Unterscheidung zwischen dem Haben einer Eigenschaft und dem Gebrauchmachen von einer Eigenschaft ist jedoch irreführend. Auch der Schlafende macht nicht bloß von seinen Fähigkeiten keinen Gebrauch, er hat diese Fähigkeiten nicht. Er kann, solange er schläft, nicht entscheiden, ob er sie gebrauchen will oder nicht.

Die Verschmelzung von Sperma und Ei ist der früheste Zeitpunkt, von dem ab personale Emergenz angenommen werden kann. Dagegen kann nicht eingewandt werden, der kontinuierliche Prozess, der zur erwachsenen Person führe, beginne nicht erst mit der Verschmelzung von Ei und Samen, sondern müsse auch das einzelne Spermatozoon oder die einzelne Oozyte einbeziehen. Tatsächlich wird jedoch die These vertre-

ten, dass das Abgrenzungskriterium der Fertilisation willkürlich sei, denn es könne nicht darauf ankommen, ob ein Potential in *einer* Entität lokalisiert oder auf mehrere Entitäten verteilt sei. Das wird an eindrucksvollen Beispielen klar gemacht: Es könne ja auch das Potential der britischen Armee, Rommel zu besiegen, nicht deshalb verneint werden, weil es auf viele Soldaten verteilt war (Leist 1990, 87 ff.).

Das Argument übersieht jedoch den Unterschied zwischen aktiver und passiver Potentialität. Den isolierten menschlichen Keimzellen kommt gewiss eine passive personale Potentialität zu, aber keine aktive. Sie besitzen im Hinblick auf Personalität keine Emergenz. Sie können sich nicht aus sich heraus zu einer Person entwickeln. Dazu bedarf es vielmehr einer Einflussnahme von außen, die zu der Verschmelzung von Ei und Samen führt. Von sich aus werden weder die einzelne Samen- und Eizelle noch eine aus beiden zusammen zu denkende Kooperative zu Personalität führen. Erst durch eine Handlung – sei es den natürlichen Geschlechtsakt oder sei es die künstliche In-vitro-Fertilisation – kann jene Entität entstehen, die sich aus sich selbst heraus nach eigenen Zielen entwickelt. Deshalb können das einzelne Spermatozoon oder die einzelne Oozyte nicht als Träger von Menschenwürde anerkannt werden.

Auch den personalen Mitgliedern künftiger Generationen kommt Menschenwürde zu, denn die gegenseitige Anerkennung als Personen erstreckt sich auch auf solche Individuen, die zwar erst nach unserem Tod geboren werden, aber deren Willensfreiheit durch unsere Handlungen beeinträchtigt werden kann. Würden wir diese Menschen, mit denen wir tatsächlich in unserem Leben niemals etwas zu tun haben können und die deshalb auch für unsere Selbstidentifikation keine Rolle spielen können, aus dem Kreis jener ausschließen, denen Menschenwürde zukommt, würden wir uns in denselben pragmatischen Widerspruch begeben, dessen Vermeidung uns zwingt, jene Zeitgenossen als Träger von Menschenwürde anzuerkennen, die nicht zum Kreis unserer Bezugspersonen gehören.

Als Träger von Menschenwürde müssen auch solche Menschen anerkannt werden, deren Persönlichkeit aus psychischen, somatischen oder psychosomatischen Gründen so gestört ist, dass sie kein Wertbewusstsein haben, nicht in der Lage sind, ein Gewissen auszubilden, über kein Selbstwertgefühl verfügen und weder Scham- oder Schuldgefühle noch Liebe und Ehrfurcht und also auch keine Achtung empfinden und weder die eigene noch die fremde Menschenwürde achten können. Früher nannte man solche Menschen Psychopathen oder Soziopathen, heute spricht man von Menschen, die an einer dissozialen (oder antisozialen) Persönlichkeitsstörung leiden oder leiden lassen. Die Ursachen für dieses Krankheitsbild sind noch nicht umfassend aufgeklärt. Aber nach dem Stand der gegenwärtigen Forschung muss davon ausgegangen werden, dass neben den Einflüssen einer ungünstigen Umwelt – insbesondere während der kindlichen und jugendlichen Prägungsphase – in signifikantem Umfang auch genetische und hirnphysiologische Faktoren eine Rolle spielen (Herpertz/Saß 2003, 18 ff.). Trotz dieser

ungünstigen Faktoren, die die Identitätsbildung nachhaltig erschweren können, kann man aber Menschen, die an einer solchen Persönlichkeitsstörung leiden, die Personalität und damit die Menschenwürde nicht absprechen. Denn auch sie sind prinzipiell in der Lage, Reflexions- und Kontrollfähigkeit zu erwerben und ihrem Leben eine Wende zu geben. Deshalb kann man sie zum einen für ihre Handlungen verantwortlich machen, zum anderen aber auch mit Erfolg einer psychiatrischen Therapie teilhaftig werden lassen (Herpertz/Saß 2003, 76 ff., 179 ff.). Voraussetzung einer solchen Therapie ist die unbedingte Anerkennung als Person, denn nur diese Anerkennung kann aus einem Menschen eine Person machen, die aus dem Bewusstsein ihrer Identität und Authentizität ihr Selbstwertgefühl schöpfen kann. In einem fortgeschrittenen Entwicklungsstadium, in dem aus Mangel an Anerkennung bereits schwerwiegende Persönlichkeitsstörungen eingetreten sind, mag die Wirkung der Anerkennung nur noch begrenzten Erfolg haben. Aber deshalb darf sie nicht unterbleiben. Denn Erfolg ist kein Kriterium der Anerkennung eines Menschen als Person.

Ebenso wenig darf Menschen die Anerkennung als Person und Träger von Menschenwürde verweigert werden, die schwachsinnig sind (z. B. Down-Syndrom) oder an einer psychotischen Erkrankung aus dem schizophrenen Formenkreis leiden. Schwachsinn ist eine Leistungsstörung und hat nichts mit der Fähigkeit zur Selbstidentifikation zu tun. Schwachsinnige Menschen können lieben und folglich auch fremde Personalität anerkennen, wie sie auch selbst in ihrer Personalität anerkannt werden können.

Anders scheinen die Dinge bei der Schizophrenie zu liegen. Gleichwohl handelt es sich dabei um eine Krankheit, die nicht etwa mit einer hirnorganischen Demenz vergleichbar ist. Sie steht nicht in Zusammenhang mit einem eindeutig identifizierbaren körperlichen Defekt und zeichnet sich vielmehr durch ein Nebeneinander von grob psychotischem und gesundem psychischem Leben aus, was in der Fachwelt auch als „doppelte Buchhaltung“ bezeichnet wird (Benedetti 1991, 14). Allerdings verfügt die schizophrene Persönlichkeit gerade nicht über jene Authentizität und Identität, die für eine gesunde Person der Grund für die absolute Hochschätzung ihrer Willensfreiheit ist. Die schizophrene Person ist vielmehr gerade durch eine gespaltene Identität gekennzeichnet. Der Kranke erlebt sich als fragmentiert, er spürt in seinem Inneren verschiedene Personen, verwechselt Innen- und Außenwelt und nimmt die Grenze zwischen Subjekt und Objekt nicht wahr. Und dennoch ist uns die schizophrene Person nicht völlig fremd. Die Hürden mögen riesig sein, aber eine interpersonale Kommunikation ist dennoch nicht ausgeschlossen. Der an Schizophrenie leidende Mensch kann noch immer als eine Person wahrgenommen werden, mit der wir uns zumindest partiell identifizieren können. Es ist für den Gesunden möglich zu ahnen, wie es ist, schizophren zu sein, während es ganz und gar unmöglich ist, sich in einen Toten oder in einen Stein hineinzudenken. Auf dieser Fähigkeit, sich zumindest partiell mit dem Schizophrenen zu identifizieren, beruht die Chance psychiatrischer Behandlung und

Heilung der Schizophrenie (Benedetti 1991, 292 ff.). Dies zeigt, dass auch hier personale Anerkennung die Bedingung der Möglichkeit ist, eine identische Personalität zu entwickeln. Deshalb müssen auch schizophrene Persönlichkeiten als Träger der Menschenwürde anerkannt werden.

Trotz dieser Erweiterung der Klasse jener Menschen, denen Würde zuzusprechen ist, bleiben allerdings Fälle übrig, in denen die Vertreter des Einwandes, mit dem ich mich hier beschäftige, Menschenwürde zusprechen würden, während ich das nicht tun kann. Die ziemlich klaren Fälle betreffen Tote, die Menschheit als Gattung und menschliche Kollektive wie Völker oder Stämme. Weder die Toten noch die menschliche Gattung können Träger von Menschenwürde sein. Denn sie sind nicht Träger eines subjektiven Willens und eines selbstreflexiven Bewusstseins. Sie können deshalb als solche auch nicht Subjekt des gegenseitigen personalen Anerkennungsverhältnisses sein. Das gilt auch für menschliche Kollektive. Sie sind keine mit sich selbst identische Einheiten, sondern sie bestehen aus Individuen. Diese Individuen können sich auf kollektiver Ebene gegenseitig als Mitglieder des Kollektivs identifizieren. Aber dadurch wird nicht das Kollektiv selbst zum Subjekt der Identifikation.

Auch künftige Generationen können nicht Träger der Menschenwürde sein, sofern es um deren Existenz geht. Nur künftig lebende Individuen haben Menschenwürde. Aus dem Prinzip der Menschenwürde ergibt sich jedoch nichts für die Frage, ob künftige Generationen überhaupt existieren sollen. Wo kein Individuum existiert, kann ihm auch keine Würde zukommen. Dem Kollektiv „künftige Generation" kommt aus den gleichen Gründen keine Würde zu, aus denen menschlichen Kollektiven überhaupt oder der Menschheit als Gattung keine Würde zukommen kann. Die These, dass es eine Pflicht gibt, die Existenz künftiger Generationen sicherzustellen, kann nur entweder metaphysisch begründet werden oder utilitaristisch. Aus dem Prinzip der Menschenwürde folgt sie nicht.

Schwieriger, weil auf größeren emotionalen Widerstand stoßend, dürfte es zu akzeptieren sein, dass alle lebenden menschlichen Individuen keine Träger von Menschenwürde sind, deren Unfähigkeit zur Bildung einer eigenen Identität darauf beruht, dass sie unumkehrbar, unveränderlich und uneingeschränkt unfähig sind, Personen zu sein oder zu werden. Dazu gehören etwa Menschen, die mit Akephalie geboren werden, Menschen mit schwersten geistigen Behinderungen, die es ihnen nicht ermöglichen, auch nur rudimentär ein Ichgefühl zu entwickeln, oder Menschen, die objektiv unwiederbringlich ins Koma gefallen sind oder bei denen ein persistentes apallisches Syndrom (dauerhaftes Wachkoma) diagnostiziert werden muss. Die Schwierigkeit liegt hier nicht darin, solchen Menschen die Menschenwürde abzusprechen, sondern darin, festzustellen, ob der Zustand, in dem sie sich befinden, dauerhaft sein wird oder ob es sich um einen vorübergehenden Zustand handelt. Ist der Zustand dauerhaft und unumkehrbar, dann kommt diesen Menschen keine personale Emergenz zu.

Das bedeutet jedoch nicht, dass mit solchen Menschen nach Belieben verfahren werden darf. Es ist vielmehr durchaus möglich, dass andere ethische Prinzipien auf sie Anwendung finden. Ein solches Prinzip könnte z. B. die Goldene Regel sein. Jedenfalls wäre es danach nur dann möglich, eine menschliche Nichtperson zu misshandeln oder zu töten, wenn diejenigen, die dies tun wollen oder rechtfertigen, damit einverstanden sind, dass auch mit ihnen so verfahren wird, wenn sie in die entsprechende Situation kommen. Menschenwürde ist ein ethisches Prinzip, aber es ist keineswegs das einzige ethische Prinzip, aus dem alle unsere moralischen Probleme beantwortet werden könnten.

Kapitel VII

Konkretisierungen

1. Achtungsbereiche der Menschenwürde

Die Menschenwürde achten heißt, die Willensfreiheit einer jeden Person zu respektieren. Beschränkungen der Willensfreiheit sind Eingriffe in die Integrität der Person, weil sie ihre Authentizität und Identität gefährden, einschränken oder vernichten. Die Integrität der Person lässt sich ausdifferenzieren in die Bereiche der leibseelischen Integrität, der geistigen Integrität, der Integrität der Privatsphäre und der Integrität der Existenz als solcher. Das soll im Folgenden näher dargestellt werden. Entsprechend dieser Differenzierung kann man Achtungsbereiche der Menschenwürde unterscheiden. Innerhalb jedes Achtungsbereichs sind weitere Differenzierungen und Konkretisierungen möglich. Es ist Aufgabe einer juristischen Dogmatik der Menschenwürde, diese Ausdifferenzierungen und Konkretisierungen je nach dem gegebenen Konfliktpotential einer Gesellschaft zu entwickeln. Die Achtungsbereiche der Menschenwürde entsprechen den Schutzbereichen der Menschenrechte. An dieser Stelle der Darstellung ist jedoch noch nicht von Rechten und Pflichten, sondern noch immer von Werten die Rede. Die Achtungsbereiche der Menschenwürde bezeichnen also Sachverhalte und Lebensbedingungen, die für jede Person schon immer einen absoluten Wert haben, weil sie nichts anderes als Konkretisierungen und Entfaltungen des absoluten Wertes der Menschenwürde sind. Für diese Werte gilt, was auch sonst für unser Wertbewusstsein zu konstatieren ist: Erst der Mangel macht Werte bewusst. Die Achtungsbereiche der Menschenwürde lassen sich deshalb darstellen, indem man die Folgen aufzeigt, die mit ihrer Verletzung verbunden sind. Im Folgenden sollen die Achtungsbereiche der Menschenwürde in ihren Grundzügen dargestellt werden.

2. Leibseelische Integrität

Folter

Körperliche oder seelische Schmerzen und Leiden können die Authentizität und Identität einer Person nachhaltig mindern oder gar zerstören. Deshalb ist Folter ein probates Mittel, die Persönlichkeit eines Menschen zu brechen und ihn für künftige

unbestimmte oder bestimmte Zwecke zum bloßen Instrument in der Hand seiner Unterdrücker zu machen.

Aufgrund seiner eigenen Erfahrungen mit Folter im Konzentrationslager Dachau hat Bruno Bettelheim (1980) beschrieben, wie Individuen ihre Authentizität und Identität durch Folter verlieren und zu Menschen werden, die zu einer eigenen distanzierten und kritischen Stellungnahme zu ihren Unterdrückern und zu ihrer Situation nicht mehr in der Lage sind. Menschen regredieren unter dem Einfluss der Folter psychisch zu Kleinkindern. Personen, die schon mehrere Jahre in Dachau interniert waren, verloren jegliches Zeitgefühl. Sie lebten nur in der unmittelbaren Gegenwart und waren unfähig, in die Zukunft hinein zu planen, z. B. auf unmittelbare Lustbefriedigung zugunsten späterer größerer Befriedigung zu verzichten. Am Ende machten sich die Gefangenen die Wertvorstellungen der SS zu Eigen. Sie misshandelten ihre Mitgefangenen ebenso wie ihre Unterdrücker dies taten. Sie übernahmen den menschenverachtenden Sprachschatz der SS und schmückten sich mit Teilen alter SS-Uniformen, obwohl das strengstens verboten war. Nachdem in der ausländischen Presse Berichte über die Zustände in den deutschen KZs erschienen waren und die SS deshalb brutale Strafaktionen an den Gefangenen durchführte, empörten sich viele Gefangene – aber nicht über diese Strafaktion, sondern über die Presseberichte! Sie vertraten den Standpunkt, es stünde der Auslandspresse nicht zu, sich mit innerdeutschen Einrichtungen zu befassen. Langjährige KZ-Insassen bemühten sich, Arbeitsaufträge wie etwa den Bau von Gebäuden so gut wie möglich auszuführen, obwohl sie damit die Nazis unterstützten. Sie führten sinnlose und schikanöse Befehle auch dann noch aus, wenn die SS selbst diese Befehle längst vergessen hatte und ihre Einhaltung nicht mehr kontrollierte.

Bettelheim erklärt sich dieses Verhalten damit, dass die Sklavenarbeit und das von der SS erzwungene sinnlose und qualvolle Leben nur ertragen werden konnte, wenn sich die Gefangenen selbst einredeten, etwas Sinnvolles zu tun und sinnvoll zu leben. Das aber setzte die Identifikation mit den Unterdrückern voraus. So erkoren sich viele Gefangene einen SS-Offizier zum Idol. Sie verehrten ihn und rühmten seine Gerechtigkeit, Anständigkeit und Hilfsbereitschaft, obwohl der Offizier ihnen dazu keinerlei Anlass gegeben hatte. Von Bettelheim darauf angesprochen erklärten sie, der Offizier müsse seine guten Seiten eben verbergen, um nicht aufzufallen, sonst könne er ihnen ja nicht mehr helfen.

Bettelheims eindrucksvolle Schilderungen belegen deutlich, wie Menschen auf die Zufügung unerträglicher Schmerzen und unerträglichen Leidens reagieren können. Wenn sie nicht sterben oder den Freitod suchen (woran sie von ihren Folterern gewöhnlich gehindert werden), dann überleben sie nur dadurch, dass sie ihre eigene Authentizität vollständig aufgeben, sich mit ihren Unterdrückern identifizieren und sich so als Ersatz für ihr eigenes Leben das Leben ihrer Unterdrücker zu Eigen machen. In chinesischen Kriegsgefangenen- und Umerziehungslagern wurde (und wird) die

Folter deshalb bewusst als „Gehirnwäsche“ eingesetzt, um Menschen nicht zu vernichten, sondern sie so anzupassen, dass sie dem Regime keinen Widerstand mehr leisten.

Folter löst in jedem Menschen eine tiefe seelische Belastung aus. Der Verlust der leibseelischen Integrität wird als eine Katastrophe erlebt, auf die man nur mit Verzweiflung reagieren kann. Es handelt sich um eine massive leidvolle seelische Erschütterung, die die Adaptionsfähigkeit überfordert und damit ausschaltet. Solche Psychotraumata können von Menschen gemacht sein, aber auch durch Naturkatastrophen oder Unglücksfälle hervorgerufen werden. Die Ausschaltung der Adaptionsfähigkeit, d. h. das Überwältigtsein von einer Situation, zu der sich der Mensch nicht mehr zielgerichtet und distanziert verhalten kann, in der er jegliche Kontrolle über sich selbst verliert und ihm das Erleben völliger Ohnmacht vermittelt wird, untergräbt die Stabilität des Selbst- und des Weltbildes, so dass die Betroffenen nicht oder kaum mehr in der Lage sind, positive Vorstellungen von ihrer eigenen Zukunft zu haben und aufgrund authentischer Willensbildungsprozesse eigene Lebenspläne zu entwickeln. Der Verlust der Kontrolle über sich selbst zerstört die Authentizität. Wir wissen heute, dass diese Zerstörung sogar von einer auf die nächste Generation übergehen kann (Holocaust-Opfer der zweiten und dritten Generation).

In vielen Fällen entwickeln Opfer eines Psychotraumas nachgehend eine *Posttraumatische Belastungsstörung*. Dieses Krankheitsbild ist erst durch die Konfrontation der amerikanischen Zivilgesellschaft mit den Veteranen des Vietnamkrieges ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, wurde von der Gesellschaft der amerikanischen Psychiater seit 1980 offiziell als Krankheit anerkannt und seit 1992 auch in die von der Weltgesundheitsorganisation WHO aufgestellte internationale Klassifikation der Krankheiten (ICD-10) aufgenommen. Sie zeigt sich in einer Reihe von Symptomen, von denen im Einzelfall nicht alle, aber mehrere vorliegen müssen, um die Krankheit sicher zu diagnostizieren. Zu diesen Symptomen gehören etwa sogenannte Intrusionen (ungewollt wiederkehrende eindringliche Erinnerungen), wiederkehrende Albträume, Halluzinationen, in denen der Patient das traumatische Erlebnis noch einmal durchlebt, als wäre es real (Flashbacks), dissoziative Amnesien (die Unfähigkeit, sich das Trauma in Erinnerung zu rufen), bewusstes Vermeiden von Gedanken und Gefühlen oder Aktivitäten und Situationen (Orte), die an das Trauma erinnern, Konzentrationsschwierigkeiten, übermäßige Wachsamkeit (Hypervigilität), situationsinadäquate Schreckreaktionen, vegetative Reaktionen bei traumaassoziierenden Ereignissen oder Situationen (Atemnot, Herzklopfen, Beklemmungen, Übelkeit, Erbrechen, Zittern, Todesangst etc.). Dies alles sind Anzeichen dafür, dass der Patient den Glauben an die Unverletzlichkeit seiner eigenen Identität und die Sinnhaftigkeit, Verstehbarkeit und prinzipielle Kontrollierbarkeit der Welt in grundlegender Weise verloren hat und sich deshalb auch selbst nicht mehr als wertvoll, gut und wichtig annehmen kann (Friedmann 2004). Das Empfinden der Ohnmacht setzt sich also auch nach dem eigentlichen traumatischen

Erlebnis dauerhaft fort und macht die betroffene Person unfähig, ein selbstbestimmtes und authentisches Leben zu führen. Traumatisierte Personen haben oft das tief empfundene Gefühl, für immer zerstört und eigentlich nicht mehr am Leben zu sein. Nicht selten führt das zu einer akuten Suizidalität oder zu einem Zustand, in dem der Suizid nur durch die Wirksamkeit völliger Apathie, emotionaler Taubheit und Amnesie vermieden werden kann. Der Zwang der Wiedererinnerung, der etwa durch die Konfrontation mit Tätern oder Tatort ausgelöst wird, kann in solchen Fällen leicht zu einer völligen psychischen Dekompensation führen und den Selbstmord auslösen.

Auch der sexuelle Missbrauch von Kindern oder Vergewaltigungen stellen massive Eingriffe in die leibseelische Integrität und damit in die Würde der Person dar. Solche Traumata können, wenn sie im frühesten Kindesalter stattfinden, zu einer chronischen dissoziativen Identitätsstörung (multiple Persönlichkeitsstörung) führen, also dazu, dass in ein und demselben menschlichen Individuum zwei Identitäten unabhängig voneinander und von sich gegenseitig nichts wissend existieren (Laure 2004). Von Frauen, die eine Vergewaltigung erleiden mussten, wird Ähnliches berichtet, wobei auch hier gewisse, allerdings leichtere Chronifizierungstendenzen bestehen können (Steinbauer 2004). Die Vergewaltigung führt zu einem Entfremdungsgefühl gegenüber dem eigenen Körper, zu andauernder Depression und Ängstlichkeit sowie zu einem Selbstbild, das von Verwundbarkeit und Schwäche bestimmt wird.

Herkömmlich wird Folter immer mit der Vorstellung einer Körperverletzung verbunden. Die Folter besteht aber nicht in dieser Körperverletzung selbst, sondern in den Folgen, die sie für die Psyche eines Menschen hat. Der körperliche Schmerz soll das Folteropfer so überwältigen, dass es psychisch seine totale Ohnmacht erfährt. In dieser Überwältigung verliert die Person ihr Selbstverhältnis. Sie gehört sich nicht mehr selbst, sie erfährt sich nicht mehr als Quelle authentischer Entscheidungen und Lebensplanungen, ihre Identität ist zerstört.

Diese Folgen lassen sich nun keineswegs nur mittels schwerer Körperverletzungen herbeiführen. Moderne Folterer legen sogar großen Wert darauf, ihr Ziel möglichst ohne Verletzungen des Körpers zu erreichen, die später noch nachweisbar sind. Verletzungen der seelischen Integrität sind auch ohne Verletzung des Körpers und Zufügung körperlicher Schmerzen und Leiden möglich.

Ein Beispiel für psychische Folter ist die Bedrohung mit dem Tode. Sie versetzt den Menschen in Panik und Todesangst, so dass er „seinen Verstand verliert“, also nicht mehr zu einem inneren Dialog und einer authentischen Willensbildung in der Lage ist. Beschrieben worden ist diese Depersonalisierung durch Todesangst sehr eindrucksvoll für Menschen, die in der Todeszelle häufig Monate oder Jahre auf ihre Hinrichtung warten (Rossa 1966).

Nicht jeder Eingriff in die körperliche Unversehrtheit verletzt die seelische Integrität des Menschen. Deshalb sprengt es die Grenzen des Begriffs, wenn etwa eine unter ärzt-

licher Aufsicht von einem staatlichen Exekutionsbeamten aufgrund eines strafgerichtlichen Urteils vollzogene Prügelstrafe, die aus drei Stockschlägen auf das nackte Gesäß besteht, als Verletzung der Menschenwürde qualifiziert wird (EGMR 25. 4. 1978). Das bedeutet nicht, dass man die Prügelstrafe zulassen sollte. Die Entscheidung darüber kann aber nicht aus dem Begriff der Menschenwürde abgeleitet werden, sondern ist Sache des Gesetzgebers.

Genitalverstümmelung

Während der Prozess der Depersonalisierung im Falle der Folter oder der Vergewaltigung dadurch gekennzeichnet ist, dass die Betroffenen ein sinnvolles und authentisches Leben kennen, von dem sie durch die Gewaltakte getrennt werden, gibt es auch Lebensverhältnisse, in denen der gegenwärtige Zustand der Unterdrückung mit einem früheren Zustand der Freiheit nicht verglichen werden kann. In solchen Lebensverhältnissen leben die Menschen von Anfang an und deshalb alternativlos und unentrinnbar in einem Zustand permanenter Depersonalisation. Das gilt etwa für die Frauen in zahlreichen afrikanischen Ländern, die schon als kleine Kinder Opfer der Genitalverstümmelung geworden sind und deshalb ihr Leben lang unsägliche Schmerzen und Leiden ertragen müssen. Bei einer repräsentativen Umfrage unter Frauen in Ägypten ergab sich, dass 97 Prozent beschnitten waren, aber nur 13 Prozent diese barbarische Verstümmelung ablehnten, während 82 Prozent sie entschieden befürworteten (Gerner 1997). Hier zeigt sich eine Identifikation mit dem Unterdrücker, die für ägyptische Frauen zur Aufrechterhaltung zumindest des Surrogats eines sinnvollen Lebens ebenso wichtig ist wie es die Identifikation der KZ-Insassen mit ihren Bewachern war. Die Einstellung zur Genitalverstümmelung ist nicht vom Bildungsstand abhängig, sondern allein davon, ob die Frauen glauben, der Situation, in der sie leben, entrinnen zu können oder nicht. Alternativlosigkeit führt zur Gefügigkeit. Der fremde Wille tritt in einer radikalen und jede Distanzierungsmöglichkeit ausschließenden Weise an die Stelle des eigenen Willens.

Die Zufügung unerträglicher Schmerzen und Leiden absorbiert die Kraft zur eigenen gedanklichen Auseinandersetzung und Selbstvergewisserung. Wer, wie eine beschnittene Frau, allein zum Urinieren fünfzehn Minuten oder länger braucht, um Tropfen für Tropfen durch die verbliebene Öffnung zu pressen, wer permanente Schmerzen erdulden muss, die ihm jedes alltägliche Geschäft zu einer unendlichen Anstrengung macht, der findet nicht mehr die Kraft zu einem inneren Dialog, aus dem authentische Entscheidungen hervorgehen können. Stattdessen wird Entlastung durch Anpassung und Gehorsam gesucht.

Die Parallele, die sich in den Einstellungen genitalverstümmelter Frauen und in den Einstellungen von KZ-Häftlingen gegenüber ihren jeweiligen Unterdrückern aufzeigen lässt, macht deutlich, dass es völlig unangemessen ist, im erstgenannten Fall kulturelle

Besonderheiten zu unterstellen, die Anspruch auf Achtung erheben und nicht am Maßstab der Menschenwürde geprüft werden dürfen. Die Identifikation mit dem Unterdrücker muss von Äußerungen einer kulturell abweichenden, aber authentischen Lebenspraxis unterschieden werden. Folter und andere Formen der Verletzung leibseelischer Integrität sind keine Elemente einer afrikanischen oder asiatischen Kultur, die wir zu respektieren hätten. Es handelt sich vielmehr um kulturübergreifend anzutreffende Phänomene, die sich dem Bestreben von Menschen verdanken, über andere Menschen absolute Macht zu erlangen. Das gilt auch dann, wenn die Unterdrückungsmechanismen bei allen Mitgliedern einer Gesellschaft derart internalisiert sind, dass sich Täter und Opfer nicht mehr unterscheiden lassen. In einem solchen Fall, wie er hinsichtlich der weiblichen Genitalverstümmelung in vielen afrikanischen Stämmen gegeben sein mag, handelt es sich um einen kollektiven Wahn, also um eine Krankheit, die aus dem kollektiven Verlust von Authentizität zu erklären ist, und nicht um eine Kultur, also den Ausdruck kollektiver Authentizität.

Zwangsernährung

Auch die Zwangernährung, d. h. die gewaltsame Zuführung von Nahrung gegen den Willen des Betroffenen, ist eine Verletzung der leibseelischen Integrität, weil sie den Menschen von seinem Leib entfremdet. Er ist nicht mehr in sich selbst zu Hause, wenn andere über seinen Leib in dieser Weise verfügen. Zwangsernährung kann deshalb ähnliche psychische Folgen haben wie eine Vergewaltigung.

Zwangsernährung findet nicht nur bisweilen bei hungerstreikenden Strafgefangenen statt, sondern auch in unseren Pflegeheimen. Die Phase des Sterbens wird oft durch Appetitlosigkeit und daraus folgender Verweigerung freiwilliger Nahrungsaufnahme eingeleitet. Nicht selten wird dieser Prozess dadurch zwangsweise aufgehalten, dass dem alten Menschen eine PEG-Magensonde gelegt und zwangsweise Nahrung zugeführt wird. Sofern dies gegen den erklärten oder mutmaßlichen Willen des Sterbenden geschieht, handelt es sich auch hier um einen gewaltsamen Akt gegen die leibseelische Integrität und damit um eine Verletzung der Menschenwürde.

Leibseelisches Existenzminimum

Ein weiterer Achtungsbereich der Menschenwürde im Hinblick auf die leibseelische Integrität stellt die ökonomische Subsistenz dar. Wirtschaftliche Verelendung hat leibseelische Desintegration zur Folge und ist deshalb ein menschenunwürdiger Zustand. Der Mensch ist auf einen gewissen Lebensunterhalt angewiesen, ohne den er daran gehin-

dert ist, sich authentisch selbst zu bestimmen. Unterernährung führt nicht nur zu schweren körperlichen, sondern auch zu geistigen Ausfallerscheinungen bis hin zur Debilität. Das gilt auch für den Mangel an Kleidung, wobei es dabei natürlich auf die klimatischen Verhältnisse ankommt, unter denen ein Mensch lebt. Zum Existenzminimum gehört eine Unterkunft, wobei im Hinblick auf die leibseelische Integrität hier nur an den Schutz vor Kälte und Nässe zu denken ist. Schließlich gehört auch ein Minimum an Sicherheit zum leibseelischen Existenzminimum. Hinreichende Sicherheit besteht, sofern nicht ein Großteil der geistigen Aufmerksamkeit und der körperlich-seelischen Anspannung auf die Gefahren für Leib und Leben fixiert sind. Angst kann den Menschen in einen Zustand versetzen, in dem er sich so weit entfremdet ist, dass eine authentische Willensbildung nicht oder nur stark eingeschränkt stattfinden kann. Sicherheit ist also wesentlich Sicherheitsgefühl. Dieses subjektive Sicherheitsgefühl muss natürlich durch die objektive Gefahrenlage gerechtfertigt sein.

Das leibseelische Existenzminimum ist gewährleistet, wenn ein Mensch nicht im Zustand absoluter Armut lebt. Davon zu unterscheiden ist der Zustand relativer Armut. Sie besteht in der Unterversorgung mit materiellen und immateriellen Ressourcen im Verhältnis zu dem Wohlstandsniveau der Gesellschaft, in der jemand lebt. Relative Armut gefährdet jedenfalls nicht die leibseelische Integrität.

Gefährliche Situationen

Es gibt Lebenssituationen, die als solche zwar keine Beeinträchtigung der leibseelischen Integrität darstellen, aber mit spezifischen Gefahren für die leibseelische Integrität verbunden sind. Dazu gehört etwa die Situation der Gefangenschaft.

Gefangenschaft meint einen Zustand, in dem man einer unerwünschten Situation nicht dadurch entgehen kann, dass man die Örtlichkeit verlässt, an der die Situation besteht. Gefangenschaft braucht nicht notwendig durch Gitter und hohe Mauern hergestellt zu werden. So können beispielsweise Frauen faktisch Gefangene ihrer Männer sein, wenn ihnen die soziale Umwelt ein Verlassen der Ehewohnung nicht erlaubt oder ein Überleben außerhalb der Wohnung unmöglich macht. Weil Gefangene nicht ausweichen können, unterliegen sie in besonderem Maße der Gefahr der Folter und anderer Verletzungen der leibseelischen Integrität. Das Gefangensein als solches, d. h. allein die Unmöglichkeit, einen Ort zu verlassen, verletzt die leibseelische Integrität jedoch nicht. Es lässt sich insbesondere so organisieren, dass Übergriffe auf die leibseelische Integrität nicht stattfinden können. Deshalb konnte das Bundesverfassungsgericht im Jahre 1977 nicht eindeutig feststellen, dass die lebenslange Freiheitsstrafe zwingend zu einer Deprivierung der Person und damit zu einem menschenunwürdigen Zustand führen muss (BVerfG 21. 6. 1977; zur Sicherheitsverwahrung s. a. BVerfG 5. 2. 2004).

Ähnliches gilt auch für die Sklaverei. Sklaven sind Menschen, die nicht als Rechtsträger anerkannt werden, sondern an denen andere Personen Eigentumsrechte geltend machen. Wer Eigentum an einer Sache hat, darf mit ihr nach Belieben verfahren. Das schließt irgendeine Pflicht zur Rücksicht auf die Authentizität und Identität der versklavten Person aus. Sklavenhalter behaupten deshalb für sich auch das Recht, ihre Sklaven nach Belieben foltern und töten zu dürfen. Ein solcher Standpunkt ist natürlich mit der Menschenwürde unvereinbar.

Die Sklaverei verletzt die Menschenwürde jedoch nicht, wenn der Sklavenhalter seine Sklaven faktisch nicht daran hindert, Identität und Authentizität auszubilden. Der Sklave verdankt in diesem Falle seine leibseelische Integrität zwar nicht einem anerkannten Rechtsstatus, sondern nur einer Laune seines Herrn. Dennoch lebt er nicht in einem menschenunwürdigen Zustand. Das zeigt, dass die Sklaverei an sich keinen eigenständigen Achtungsbereich der Menschenwürde darstellt.

Die Vorstellung einer so menschenfreundlichen Sklavenhaltergesellschaft ist allerdings irreal. Sie wäre dem alsbaldigen Untergang geweiht. Denn Sklaven, die über eine authentische Identität verfügen, werden das Joch der Sklaverei abschütteln und ihr Leben nach selbstbestimmten Plänen führen wollen. Die Stabilität von Sklavenhaltergesellschaften hängt deshalb davon ab, dass die Sklaven daran gehindert werden, eine authentische Identität auszubilden. Sie müssen sich selbst entfremdet werden, um sie jederzeit nach dem Belieben ihrer Herrn ausbeuten zu können. Deshalb ist die Sklaverei zwingend auf Mittel zu ihrer Stabilisierung angewiesen, die mit den Achtungsbereichen der Menschenwürde inkompatibel sind. Das Menschenrecht auf Freiheit von Sklaverei ist deshalb im Kern das Recht auf Freiheit von allen Verletzungen der Menschenwürde, die zur Aufrechterhaltung der Sklaverei hingenommen werden müssten. Es gibt allerdings ein Element der Sklaverei, das in der Summe der Verletzungen der Menschenwürde nicht enthalten ist, die zu ihrer Aufrechterhaltung faktisch notwendig sind. Dies ist das Element der Demütigung. Auch der Sklave, dessen personale Integrität dank einer Laune seines Herrn nicht verletzt wird, ist Opfer einer Demütigung, die darin liegt, dass seine Unversehrtheit nicht auf der Anerkennung eines Rechts beruht, sondern nur auf dem Willen seines Herrn. Gleichwohl rechtfertigt es dieser Gesichtspunkt nicht, in der Sklaverei eine eigenständige Verletzung der Menschenwürde zu sehen. Denn Demütigung als solche ist noch keine Verletzung der Menschenwürde. Darauf wird weiter unten noch zurückzukommen sein.

3. Geistige Integrität

Das Gefühl der Authentizität beruht auf der Gewissheit, dass wir selbst die Urheber unserer Willensbildungsprozesse sind. Wir wissen uns als Autoren unseres Willens durchaus beschränkt in unserem Wissen, in unserer Aufmerksamkeit, in unserem Zeit-

budget und in unserer Adaptionsfähigkeit. Willensentscheidungen, die sich nachträglich als falsch, unvernünftig oder irrig erweisen, stellen das Gefühl der Authentizität deshalb nicht in Frage. Anders verhält es sich aber, wenn wir (nachträglich) erfahren, dass unsere Willensbildungsprozesse unter dem manipulativen Einfluss anderer Personen standen. Allerdings ist nicht jeder Einfluss einer anderen Person auf unsere Willensbildungsprozesse in diesem Sinne manipulativ. Das ist nur dann der Fall, wenn der andere auf unseren Willensbildungsprozess in einer Weise Einfluss nimmt, die zu einem Kontrollverlust führt. Die Verletzung der geistigen Integrität besteht in einem intellektuellen Kontrollverlust. Dieser versetzt uns ebenso in eine menschenunwürdige Situation wie der leibseelische Kontrollverlust. Deshalb ist die Wahrung der geistigen Integrität ein elementarer Achtungsbereich der Menschenwürde.

Vertrauen und Vertrauensbruch

Es gibt eine Verletzung der geistigen Integrität, die in einer Manipulation unseres Unterbewussten besteht. Ein Beispiel dafür ist die unterschwellige Werbung. Ein Angriff auf die geistige Integrität liegt auch vor, wo der Willensbildungsprozess eines Menschen durch eine Lüge manipuliert werden soll. Hier wird nicht das Unterbewusstsein, sondern das Bewusstsein manipuliert. Unter diesem Aspekt ist eine arbeitsgerichtliche Rechtsprechung höchst bedenklich, die es einer schwangeren Bewerberin um einen Arbeitsplatz erlaubt, im Bewerbungsgespräch auf die Frage nach der Schwangerschaft eine falsche Auskunft zu geben, obwohl das Gesetz diesen Fall nicht eindeutig geregelt hat (BAG 6. 2. 2003). Eine Verletzung der geistigen Integrität kann nicht durch hehre sozialpolitische Motive gerechtfertigt werden. Denn die Menschenwürde ist ein absoluter Wert, der sich jeder Abwägung gegen andere Werte entzieht.

Eine Lüge stellt allerdings dann keine Verletzung der Menschenwürde dar, wenn sie tatsächlich gar kein Vertrauen begründet. Das ist insbesondere dann der Fall, wenn der Empfänger der Aussage keinen Glauben schenkt oder wenn er die Aussage nicht zur Grundlage einer Willensentscheidung macht. Davon muss auch dann ausgegangen werden, wenn es rechtliche oder konventionelle Regeln gibt, die das Vertrauen ausschließen, so dass zumindest jeder, der sich in der betreffenden Gesellschaft und ihren Konventionen auskennt, bestimmte Aussagen nicht glaubt.

Um die Menschenwürde geht es auch im Vertragsrecht, obwohl dies in der zivilrechtlichen Praxis kaum so gesehen wird. Dass Verträge gehalten werden müssen, hängt damit zusammen, dass durch das vertragliche Versprechen ein Vertrauenstat - bestand begründet wird, den der Vertrauende als Gesichtspunkt in seine Willensbildungsprozesse einbaut. Wer ein Versprechen abgibt, das er nicht zu halten gedenkt, manipuliert den Willensbildungsprozess des Empfängers und verletzt damit dessen

geistige Integrität. Das Vertrauen, das durch den Vertragsschluss begründet wird, bezieht sich nicht nur auf die ausdrücklich getroffene Vereinbarung. Lebensverhältnisse sind häufig so komplex und unvorhersehbar, dass das Festhalten allein am Wortlaut eines Vertrages dem Vertragspartner nicht gerecht würde. Vertragspartner sind eben in erster Linie Kooperationspartner und nicht Interessengegner. Deshalb schreibt das bürgerliche Recht vor, dass sowohl bei der Auslegung des Vertrages (§ 157 BGB) als auch bei seiner Erfüllung (§ 242 BGB) *Treu und Glauben* zu beachten sind. Treue ist eine Haltung der Zuverlässigkeit, Aufrichtigkeit und Rücksichtnahme gegenüber dem Vertragspartner. Glauben ist das Vertrauen auf eine solche Haltung.

Ein verbindliches Versprechen ist Ausdruck der Identität einer Person. Im Versprechen verspricht der Versprechende über die Zeit hinweg derselbe zu bleiben, der von sich sagt, das Versprechen halten zu wollen und zu können. Im Versprechen fixiert sich der Versprechende gewissermaßen auf denjenigen, der er im Zeitpunkt der Abgabe des Versprechens ist. Diese Fixierung steht in einem Spannungsverhältnis zu der Tatsache, dass die Identität der Person aus einem Prozess kontinuierlicher Veränderung hervorgeht. Dies kann bei längerfristigen oder unbefristeten Kooperationen dazu führen, dass die Fixierung an eine vergangene Identität zum Verlust der Authentizität führen kann. Die Person fühlt sich dann durch die Bindung an das Versprechen sich selbst entfremdet. Diese Gefahr besteht nicht bei jedem Versprechen. Solange es zu isolierten einzelnen Handlungen verpflichtet und das Leben der Person im Übrigen unberührt lässt, so dass eine davon unabhängige Lebensplanung und Daseinsgestaltung möglich bleibt, kann die Bindung an ein Versprechen zwar lästig sein, aber doch die Identität nicht in Frage stellen. Es gibt aber auch Versprechen, die die ganze Person erfassen und die Souveränität über ihr Leben in einer Weise beschränken, die, wenn sie gegen ihren Willen daran gebunden bleibt, die Identität nachhaltig gefährdet. Das gilt etwa für die Ehe, für ein monastisches Gelübde oder für Verträge, mit denen sich jemand selbst in die lebenslängliche Leibeigenschaft verkauft oder unkündbar in eine Armee eintritt. In einer solchen Situation kann es die Menschenwürde verletzen, wenn man darauf besteht, dass jemand ein früher gegebenes Versprechen einlöst. Aus diesem Grunde sind „ewige" Gelübde und unkündbare Verträge, die auf ein die ganze Person einnehmendes Dauerschuldverhältnis gerichtet sind, von vornherein mit der Menschenwürde unvereinbar.

Kommunikationsfreiheit

In Willensbildungsprozessen geht es darum, Gesichtspunkte, die eine Entscheidung tragen können oder die einer möglichen Entscheidung entgegenstehen, zur Kenntnis zu nehmen, zu gewichten und gegen andere abzuwägen. Willensbildungsprozesse setzen also Informationen über Tatsachen und Meinungen voraus. Menschen erhalten die

für ihre Willensbildung relevanten Informationen entweder dadurch, dass sie ihre Aufmerksamkeit den relevanten Sachverhalten selbst zuwenden und diese empirisch erforschen, oder dadurch, dass sie sich von anderen Menschen über die Tatsächlichkeit und Wertigkeit von Sachverhalten unterrichten lassen, oder dadurch, dass sie sich eigene Gedanken machen und diese in der kommunikativen Auseinandersetzung mit anderen einer kritischen Bewährungsprobe aussetzen.

In allen diesen Hinsichten sind Personen auf die Kommunikation mit anderen Menschen angewiesen. Denn auch da, wo die Person einen Sachverhalt persönlich erforscht oder sich eigene Gedanken macht, wird sie das notwendige Maß an Sicherheit über die Richtigkeit ihrer Erkenntnisse nur dadurch gewinnen, dass sie ihre Meinung mit den entsprechenden Erkenntnissen und Überlegungen anderer Personen abgleicht. Diese Bestätigung durch andere Personen ist konstitutiv für persönliche Erkenntnis.

Wo Kommunikation gänzlich ausbleibt, deprivieren Personen. Ihr Verstand regrediert oder entwickelt sich erst gar nicht, so dass schwerste geistige Behinderungen (Verblödung) oder Wahnvorstellungen das Ergebnis sind. Die völlige Isolation eines Menschen von anderen Menschen und damit die Unterbindung jeglicher Kommunikation beschädigt deshalb schon die leibseelische Integrität. Der Achtungsbereich der Kommunikationsfreiheit betrifft dagegen jene Gefährdungen der Authentizität, die spezifisch die geistige Integrität betreffen, also nicht das Vorhandensein oder Fehlen von zwischenmenschlicher Kommunikation überhaupt, sondern die Qualität dieser Kommunikation.

Unsere Authentizität und Identität sind auf eine Kommunikation angewiesen, die in der gegenseitigen geistigen Einwirkung der Teilnehmer aufeinander besteht. Kommunikation in diesem Sinne ist also ein Prozess gegenseitigen Gebens und Nehmens, aus dem etwas Neues hervorgeht, nämlich die geistige Entwicklung *beider* Kommunikationspartner. Die Kommunikationsfreiheit, die als Achtungsbereich aus der Menschenwürde abgeleitet werden kann, setzt also den gleichen geistigen Einfluss aller Teilnehmer auf den Kommunikationsprozess voraus. Das ist nur der Fall, wo innerhalb der Kommunikationsbeziehung für alle Teilnehmer prinzipiell gleiche Rede- und Informationschancen bestehen. Dagegen sind privilegierte Rede- und Informationschancen kein Achtungsbereich der Menschenwürde. Denn solche Privilegien dienen nicht der kommunikativen Selbstvergewisserung des Privilegierten, sondern etablieren geistige Macht über andere. Privilegierte Kommunikationschancen können daher eher eine Gefahr für die Menschenwürde sein, insofern sie nämlich einen manipulativen Einfluss auf diejenigen gestatten, deren Kommunikationschancen unterprivilegiert sind.

Ein Kommunikationsteilnehmer, dem privilegierte Redechancen entzogen werden, wird also nicht in seiner Menschenwürde verletzt. Andererseits wird der unterprivilegierte Kommunikationspartner durch die privilegierten Redechancen seines Gegen -

übers so lange nicht in seiner Menschenwürde verletzt, als er dem geistigen Einfluss ausweichen kann, indem er die Kommunikation abbricht.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, dass die Presse- oder Massenmedienfreiheit kein Gebot der Menschenwürde ist, denn sie bezieht sich auf Medien, die ihrer Natur nach nicht allen Kommunikationsteilnehmern gleiche Redechancen vermitteln. Äußerungen, die Journalisten über die ihnen zur Verfügung stehenden Massenmedien verbreiten, fallen also nicht unter den Achtungsbereich der Menschenwürde. Das erlaubt es, die massenmediale Äußerungsfreiheit auch dort einzuschränken, wo eine entsprechende Einschränkung für eine Äußerung von Individuen im persönlichen Gespräch, in einem Brief oder auf der Straße eine Verletzung der Menschenwürde wäre. Entsprechendes gilt für jede Situation, in der ein Kommunikationsteilnehmer aufgrund einer ihm eingeräumten Position bessere Informations- und Redechancen hat als andere. Der Lehrer, der seine privilegierten Redechancen in der Schule dazu nutzt, seine politische oder weltanschauliche Meinung zu verbreiten, darf deshalb von der Schulverwaltung daran gehindert werden, ohne dass dies seine Menschenwürde verletzt.

Was die inhaltliche Seite der Kommunikationsfreiheit angeht, so lassen sich analytisch zwei Aspekte unterscheiden, nämlich die Informationsfreiheit und die Äußerungsfreiheit.

Die Informationsfreiheit meint die Freiheit von allen Hindernissen, die dem Erwerb von Informationen entgegenstehen. Es gibt jedoch nur wenige Hindernisse, die eine Verletzung der Menschenwürde indizieren. Denn die Menschenwürde erfordert keineswegs einen absolut uneingeschränkten Zugang zu jedweder erreichbaren Information, auch wenn sie für den eigenen Willensbildungsprozess von Interesse ist. Denn allein dadurch, dass einer Person bestimmte Informationen vorenthalten werden, werden ihre Authentizität und Identität noch nicht gefährdet. Sie muss in einem solchen Fall im Hinblick auf die Informationen, die ihr fehlen, unter Unsicherheit entscheiden und befindet sich damit in einer Situation, wie sie ohnehin für die meisten Entscheidungen gegeben ist. Deshalb wird niemand dadurch in seiner Menschenwürde verletzt, dass ihm ein anderer eine bestimmte Information nicht offenbart.

Die Informationsfreiheit ist erst dann in einer die Menschenwürde verletzenden Weise eingeschränkt, wenn die Vorenthaltung der Information vor dem potentiellen Informationsempfänger verborgen wird und dieser also nichts davon weiß, dass es die Information überhaupt gibt bzw. dass sie ihm bewusst vorenthalten wird. Das ist meistens dann der Fall, wenn ein Dritter, beispielsweise der Staat, sich in die Kommunikation einschaltet und den Informationsfluss zwischen den Kommunikationspartnern unterbricht oder manipuliert. Ein solches Vorgehen verletzt die Authentizität, weil sie es dem Betroffenen unmöglich macht, die Beschränkungen, denen er unterliegt, überhaupt wahrzunehmen und sich darauf einzustellen. Die Geheimhaltung der Zensur führt einen Faktor in die Willensbildung ein, zu dem sich der Betroffene nicht verhal-

ten kann. Solange er weiß, das er von bestimmten Informationen fern gehalten wird, kann er nicht nur die Unsicherheit kalkulieren, unter der er entscheidet. Er kann auch gegen die Informationsverweigerung protestieren, ihre Rechtfertigung einfordern und in den Kampf für die Information eintreten.

Im Zusammenhang mit der Informationsfreiheit ist auch die Frage zu erörtern, ob eine Person in menschenunwürdigen Umständen lebt, wenn sie keinen Zugang zu den staatlichen Bildungseinrichtungen hat. Die Schulen vermitteln Informationen, und zwar solche, die dem Individuum soziale Kompetenz vermitteln und ein Wissen über sich selbst und die Welt. Dies vergrößert je nach dem Grad der Bildung in unterschiedlichem Maße den Spielraum der Selbstentfaltung und Selbstbestimmung. Gleichwohl kann man nicht davon sprechen, dass sich in einem menschenunwürdigen Zustand befindet, wem der Zugang zu bestimmten in einer Gesellschaft vorhandenen Bildungsinstitutionen versagt bleibt. Denn auch dazu kann sich eine Person verhalten. Sie kann beispielsweise für mehr Bildung eintreten oder für ihren Zugang zum Schulsystem streiten, sich über die Verweigerung des Zugangs empören und ggf. dagegen politisch aktiv werden.

Es gibt jedoch ein bestimmtes Minimum an Bildung, das die Voraussetzung für eben jenes Sich-verhalten-Können darstellt. Dieses Minimum umfasst jene Techniken, die man in einer gegebenen Kultur braucht, um bestimmte Situationen überhaupt wahrnehmen und sich dagegen so artikulieren zu können, dass eine Chance auf öffentliche Wahrnehmung besteht. Zu diesen Kulturtechniken gehört in allen Schriftkulturen vor allem die Fähigkeit zu lesen und zu schreiben. In schriftlosen Kulturen gibt es andere Kulturtechniken, deren Beherrschung grundlegend darüber entscheidet, ob jemand an der gesellschaftlichen Kommunikation überhaupt teilnehmen kann oder nicht. Der Ausschluss von einem Bildungssystem, das diese grundlegenden Kulturtechniken vermittelt, kann deshalb zur Folge haben, dass Personen sich selbst entfremdet bleiben, weil sie von den grundlegenden Bedingungen gesellschaftlicher Kommunikation ausgeschlossen sind. Ein solcher Zustand ist menschenunwürdig. Insofern gehört der Zugang zu einem Bildungssystem, das die grundlegenden kommunikativen Kulturtechniken vermittelt, zum harten Kern dessen, was von der Menschenwürde gefordert wird, und damit zu dem, was man geistiges Existenzminimum nennen könnte.

Die Äußerungsfreiheit ist die Freiheit, seine Gedanken nach Belieben für sich zu behalten oder einem bestimmten oder unbestimmten Kreis von Adressaten mitzuteilen. In den Menschenrechtskatalogen wird hierfür auch der Begriff *Redefreiheit* oder *Meinungsfreiheit* gebraucht.

Im Gegensatz zur Informationsfreiheit lässt sich für die Äußerungsfreiheit ein sehr weiter Bereich beschreiben, der unter dem Aspekt der Menschenwürde absolut zu achten ist. Denn während der Zugang zu Informationen von den persönlichen Entscheidungen anderer abhängt, die geachtet werden müssen, auch wenn sie den Zugang zu

Informationen einschränken, handelt es sich bei der Äußerungsfreiheit um den autonomen Ausdruck der Person selbst. An diesem Ausdruck gehindert zu werden bedeutet eine wesentliche Beschränkung in den eigenen Willensbildungsprozessen und damit einen Angriff auf die Authentizität der Person.

Gleichwohl fällt nicht jede Äußerung unter den Achtungsbereich der Äußerungsfreiheit. Die Menschenwürde ist nicht berührt, wenn jemand daran gehindert wird, bewusst unwahre Tatsachenbehauptungen zu verbreiten. Denn bewusst unwahre Tatsachenbehauptungen können zur kommunikativen Meinungsbildung nichts beitragen. Dagegen darf es nicht verboten sein, unbewusst falsche Tatsachenbehauptungen zu äußern. Eine wesentliche Funktion von Kommunikation als Voraussetzung authentischer Willensbildung besteht nämlich gerade darin, Tatsachenbehauptungen auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen. Könnte der Irrtum nicht geäußert werden, dann könnte er durch Kommunikation auch nicht beseitigt werden. In der Praxis zeigen sich hier allerdings sehr schwierige Abgrenzungsprobleme, wie etwa der rechtliche Umgang mit der sogenannten Auschwitzlüge zeigt. Beruht die Leugnung des Holocaust auf einem Irrtum über die historischen Fakten, dann muss sie geäußert werden dürfen, handelt es sich um eine bewusste Lüge aus ideologischen Gründen, dann kann sie verboten werden, ohne die Menschenwürde derer zu verletzen, die sie äußern.

Die Meinungsäußerung besteht in einem normativen oder evaluativen Urteil. Wertungen sind subjektive Präferenzen. Normative Urteile sind aus Werturteilen abgeleitet. Deshalb gilt für Meinungsäußerungen generell, dass es nicht darauf ankommen kann, ob sie objektiv richtig oder wahr sind. Vielmehr dürfen Meinungsäußerungen in den Augen anderer auch als falsch, wertlos, grundlos oder irrational gelten. Auch in diesem Bereich gibt es schwierige Probleme der Abgrenzung, nämlich die zwischen falschen Tatsachenbehauptungen und subjektiven Werturteilen.

Es gibt jedoch auch Werturteile, die außerhalb des Achtungsbereichs der Kommunikationsfreiheit liegen. Die erste Fallgruppe betrifft solche, mit denen konkreten Personen ihr absoluter Wert und damit ihre Menschenwürde abgesprochen wird. Das ist beispielsweise bei der Bezeichnung eines Menschen als „Ungeziefer“ der Fall, also bei einer Äußerung, die sich nicht in einer vielleicht überzogenen oder gar ausfälligen Kritik erschöpft, sondern bei der es sich nicht mehr um die Auseinandersetzung in der Sache, sondern um die Diffamierung der Person handelt. Eine zweite Fallgruppe stellen jene Fälle dar, in denen weder einzelnen konkreten Menschen noch nach abstrakten Merkmalen bestimmten Gruppen von Menschen die Menschenwürde abgesprochen wird, sondern wo es um fiktionale Darstellungen geht, in denen ein bestimmtes Menschenbild vermittelt wird, das mit der Menschenwürde unvereinbar ist. Als Beispiel seien etwa Spielfilme genannt, die grausame und unmenschliche Gewalt gegen Menschen schildern und beim Betrachter die Einstellung erzeugen oder verstärken, dass keinem oder jedenfalls nicht jedem Menschen ein fundamentaler Achtungsanspruch zukommt.

Solche konkreten oder abstrakten menschenverachtenden Äußerungen fallen nicht unter den Schutzbereich der Menschenwürde, weil sie ihrem Inhalt nach unter keinem denkbaren Gesichtspunkt etwas zur geistigen Integrität des Autors beitragen können. Eine Äußerung, die die Menschenwürde leugnet, unterminiert vielmehr das Bewusstsein der eigenen und der fremden Würde. Deshalb dürfen solche Äußerungen verboten werden, ohne dass damit die Menschenwürde der Autoren verletzt wird.

Eine andere Frage ist es, ob solche Äußerungen selbst Akte der Verletzung von Menschenwürde sind. Der Umstand, dass man sich für eine in Anspruch genommene Freiheit nicht auf die Menschenwürde berufen kann, bedeutet ja noch nicht, dass die Ausübung dieser Freiheit selbst schon eine Verletzung der Menschenwürde ist.

Das muss tatsächlich nicht der Fall sein. Denn eine Verletzung der Menschenwürde liegt erst vor, wo eine Person einen Kontrollverlust erleidet, so dass sie ihr authentisches Selbstverhältnis verliert und ihre Identität destabilisiert oder gar vernichtet wird. Wer von einem anderen im direkten Gespräch oder öffentlich als „Ungeziefer" bezeichnet wird, muss deshalb noch lange nicht einen derartigen Kontrollverlust erleiden.

Das gilt aber nur solange, wie sich der Betroffene dagegen wehren kann. Wer verbale Angriffe auf seine Identität hinnehmen muss und sich nicht dagegen wehren kann, der gerät dagegen sehr schnell in die konkrete Gefahr, einen geistigen Kontrollverlust zu erleiden. Das hängt damit zusammen, dass wir unsere Identität nur in einem Milieu gegenseitiger Anerkennung aufrechterhalten können. Wir brauchen die Gewissheit, von anderen als absolut wertvoll anerkannt zu werden, um uns selbst als absolut wertvoll anerkennen zu können. Dieses Klima gesellschaftlicher Geborgenheit, in dem unsere Identität gesichert ist, wird durch die den Personwert leugnende Ehrverletzung erschüttert. Diese Erschütterung können wir gleichwohl ertragen, solange es sich um Äußerungen Einzelner handelt, die nicht nur von den Betroffenen als unerträglich erlebt werden, sondern auch von allen anderen Mitgliedern der Gesellschaft. Folgt jedoch auf die Ehrverletzung keine angemessene gesellschaftliche Sanktion, dann muss sich in den Betroffenen der Eindruck festsetzen, dass ihr personaler Eigenwert nicht nur von dem Ehrverletzer, sondern von der gesamten Gesellschaft nicht ernst genommen wird. Damit ist das notwendige Grundvertrauen darin vernichtet, von den Mitmenschen in seiner Identität bestätigt zu werden. Dies destabilisiert das eigene Selbstverhältnis. Der Betroffene sieht sich einem Klima existenzieller Bedrohung ausgesetzt, unkontrollierbare Angst besetzt seine Seele und seinen Geist. Äußerungen, die den Eigenwert der Person leugnen, können also die Menschenwürde nur dann verletzen, wenn sie gesellschaftlich nicht sanktioniert werden. Ob also eine ehrverletzende Äußerung die Menschenwürde verletzt, hängt nicht allein von dieser Äußerung ab, sondern auch von der gesellschaftlichen Reaktion darauf.

Gewissensfreiheit

Das Wort *Gewissen* gebrauchen wir, wenn von einer fundamentalen Krise der personalen Identität durch die Verletzung moralischer Standards die Rede ist. Im Kapitel VI.3 war von der moralischen Krise die Rede, die sich einstellt, wenn eine Person die Menschenwürde verletzt. Das moralische Bewusstsein kann sich aber über den absoluten Wert der Menschenwürde hinaus auch auf andere moralische Standards beziehen. Das sind Verhaltensstandards, an deren Erfüllung oder Nichterfüllung die Person ihren fundamentalen Selbstwert misst. Missachtungen dieser Standards führen zu jener Art kognitiver Dissonanz, die wir als moralische Scham empfinden.

Gewissenskonflikt ist der Zustand der moralischen kognitiven Dissonanz, die sich entweder im Vorfeld einer Entscheidung einstellt, wenn wir bereits bei der gedanklichen Vorwegnahme bestimmter Handlungen auch schon das Gefühl der damit verbundenen Scham vorwegnehmen, oder es ist die moralische Scham, in die wir nach dem Vollzug einer Entscheidung geraten, die mit unseren moralischen Standards nicht vereinbar ist. Seltener sprechen wir vom Gewissen im Sinne von „gutem Gewissen", womit der Zustand kognitiver Konsonanz gemeint ist, der sich einstellt, wenn wir uns die Übereinstimmung einer zu treffenden oder getroffenen Entscheidung mit unseren moralischen Standards bewusst machen.

Ein Zustand der moralischen kognitiven Dissonanz ist ein menschenunwürdiger Zustand, weil er den Wert unserer personalen Identität in der denkbar radikalsten Weise in Frage stellt und uns von uns selbst in einer Weise entfremdet, die es ermöglicht, Ekel vor sich selbst zu haben. Gewissensfreiheit ist die Freiheit von diesem Zustand.

Wer sich durch eigene autonome Entscheidung in einen Zustand des Gewissenskonflikts versetzt, gerät in den Zustand von Scham und Schuldgefühl, also in eine tiefgreifend existenzielle Krise, aus der er nur mühsam wieder herausfindet. Wer einen anderen Menschen in einen Gewissenskonflikt treibt, zwingt ihn in diesen Zustand moralischer Selbstentfremdung, die seine Identität erschüttert. Denn wer gegen sein Gewissen handelt, kann mit sich selbst nicht mehr einverstanden sein. Er kann sich einerseits nicht mehr mit demjenigen identifizieren, der er bisher gewesen war, weil das, was er tut, mit dieser Identität inkompatibel ist. Er kann sich aber auch nicht mit demjenigen identifizieren, zu dem er durch seine Tat geworden ist, weil diese Persönlichkeit seinem Selbstbild als Mensch so sehr widerspricht, dass er sich selbst nur verachten und verneinen kann. Personen dürfen deshalb nicht Situationen ausgesetzt werden bzw. müssen vor Situationen bewahrt werden, in denen sie dazu verführt oder genötigt werden, gegen ihre eigenen moralischen Standards zu handeln. Gewissensfreiheit ist also auch die Freiheit, nicht gegen seine Gewissensüberzeugung handeln zu müssen. Ein Eingriff in die Gewissensfreiheit in diesem Sinne liegt nicht erst dann vor, wenn jemand beispielsweise durch Folter und Gehirnwäsche dazu gebracht wird, Dinge zu tun, die sei-

nen moralischen Überzeugungen widersprechen. In gewissem Sinne kann man sogar sagen, dass dies die moralische Integrität der Person gar nicht wirklich verletzen kann, weil ein Mensch unter Folter und Gehirnwäsche überhaupt nicht mehr Herr seiner Willensentschlüsse ist und deshalb weder gut noch böse handeln kann. Das ändert freilich nichts an dem Faktum, dass Menschen, die unter der Folter beispielsweise Verrat begangen haben, nachträglich in schwere Gewissenskonflikte gestürzt werden, weil sie sich diesen Verrat trotz allem noch selbst zurechnen.

In eine die Gewissensfreiheit beeinträchtigende Situation wird aber jedenfalls versetzt, wer zwar in seiner Willensfreiheit nicht eingeschränkt wird, aber im Wege der Verführung dazu verleitet wird, Handlungen zu begehen, die im Widerspruch zu seinen moralischen Überzeugungen stehen. Wäre der Mensch ein rein vernünftiges Wesen, dann wäre ein derartiger Angriff auf die moralische Integrität allerdings schwerlich denkbar. Menschen sind aber keine reinen Vernunftwesen. Wir sind vielmehr schon immer der Gefahr ausgesetzt, Böses zu tun und damit unsere moralische Integrität aufs Spiel zu setzen, obwohl der Gewinn, den wir aus der bösen Tat ziehen, in keinem Verhältnis zu dem Verlust an geistiger Integrität steht. Wir sind auf Grund unserer moralischen Schwäche verführbar. Die böse Handlung ist Ergebnis eines spezifischen Kontrollverlustes über unsere moralische Integrität, die durch Verführung ausgelöst wird. Verführt werden wir durch attraktive Ziele, die in uns ein Begehren auslösen. Das Begehren kann darauf gerichtet sein, eine wünschenswerte Position zu erlangen, oder darin bestehen, eine unerwünschte Situation zu vermeiden. Das Begehren ist in Verführungssituationen ein so starkes Handlungsmotiv, dass es das Motiv, das unserem moralischen Bewusstsein entspricht, verdrängen kann. Erst im Nachhinein werden wir dann von Gewissensbissen geplagt. Verführung ist also eine Situation, die die Menschenwürde gefährdet. Die Gefahr realisiert sich, wenn wir der Verführung nicht standhalten können. Wer es unternimmt, eine Person bewusst zu verführen, um sie so zu einem Handeln zu bringen, das nachträglich zu Gewissenskonflikten führt, setzt diese Person absichtsvoll einer Situation aus, in der die Wahrscheinlichkeit zunimmt, dass sie ihre eigene personale Identität verletzt.

Ob die Verführung gelingt, hängt einerseits von ihrer Intensität und andererseits von der Willensstärke des Opfers ab. Ausgeprägt heroische Persönlichkeiten werden auch einer starken Verführungsintensität noch standhalten und z. B. lieber jahrelang ins Gefängnis gehen als Kriegsdienst zu leisten; andere werden schon die Vermeidung geringerer Übel als hinreichend attraktiv erleben, um gegen ihr Gewissen zu handeln. In jedem Fall ist Verführung oder der Versuch der Verführung Ausdruck der Missachtung fremder moralischer Integrität und damit fremder Menschenwürde. Da die Menschenwürde aber in jeder Person geachtet werden muss, ist Verführung zu gewissenswidrigen Handlungen mit der Menschenwürde nicht vereinbar. Daraus folgt, dass ein Mensch weder durch die Aussicht auf Wohltaten noch durch die Androhung von Übeln dazu verführt werden darf, gegen sein Gewissen zu handeln.

Der administrative oder juridische Umgang mit der Gewissensfreiheit steht vor besonderen Schwierigkeiten. Denn man kann einem Menschen seine Gewissensüberzeugungen nicht ansehen und sie nicht objektiv und unabhängig von dem, der sie behauptet, überprüfen. Es besteht deshalb die große Gefahr des Missbrauchs der Berufung auf Gewissensfreiheit, um sich bestimmten rechtlichen Pflichten zu entziehen. Diese Schwierigkeiten rechtfertigen aber keine Missachtung der Gewissensfreiheit und nötigen auch nicht zu einem willkürliches Stochern im Nebel. Um zu verhindern, dass sich jemand zu Unrecht und unter Missbrauch der Gewissensfreiheit seinen rechtlichen Pflichten entzieht, kann man ihm vielmehr eine *lästige Alternative* auferlegen (BVerfG 24. 4. 1985). Wer aus Gewissensgründen von einer rechtlichen Pflicht befreit werden möchte, muss dafür ein Übel in Kauf nehmen, das groß genug ist, um vor Missbrauch abzuschrecken, aber schwach genug, um eine wirkliche Gewissensentscheidung nicht zu gefährden.

Geistiges Existenzminimum

Das geistige Existenzminimum bezieht sich auf die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um zu hinreichend intensiver und konzentrierter geistiger Auseinandersetzung in der Lage zu sein. Auch wenn das leibseelische Existenzminimum gewährleistet ist, eine Person also nicht in absoluter Armut lebt, kann sie sich noch immer in einem menschenunwürdigen Zustand befinden, weil es ihr am geistigen Existenzminimum mangelt.

Das geistige Existenzminimum ist schon dann gefährdet, wenn es der Person zwar möglich ist, ihren absolut notwendigen Lebensunterhalt zu sichern, dies aber nur unter Bedingungen geschehen kann, in denen ein geistiges Leben nicht mehr möglich ist. Wer beispielsweise praktisch über seine gesamte Lebenszeit mit Ausnahme der Zeiten, die er zur Nahrungsaufnahme und zum Schlafen braucht, eine stumpfsinnige und geisttötende Arbeit verrichten muss, um sein Überleben zu sichern, dem mangelt es am geistigen Existenzminimum. Denn er ist der Zeit und der Muße beraubt, die zur Kommunikation und zum Führen innerer Dialoge notwendig ist. Das geistige Existenzminimum setzt also ein gewisses Maß an freier Zeit und die Möglichkeit zu hinreichender zwischenmenschlicher Kommunikation voraus. Auch die Kompetenz zu dieser Kommunikation und damit die Grundfertigkeiten des Lesens und Schreibens gehören zum geistigen Existenzminimum des Menschen.

Religionsfreiheit

Dass es neben der Kommunikationsfreiheit und der Gewissensfreiheit noch einen Achtungsbereich der Menschenwürde gibt, der durch die Religionsfreiheit abgedeckt wird, ist eine Frage, die eine eigene Untersuchung erfordern würde und in diesem Buch des-

halb nicht abschließend beantwortet werden kann. Soweit wir unter Religionsfreiheit das Recht verstehen, eine religiöse Glaubensüberzeugung zu haben, sich dazu zu bekennen und öffentlich dafür zu werben, handelt es sich um eine Freiheit, die bereits in der Kommunikationsfreiheit aufgeht. Soweit man auf die Freiheit abstellt, die eigenen Überzeugungen über Gut und Böse an religiösen Lehren orientieren zu können, ist diese Freiheit durch die Gewissensfreiheit abgedeckt. Als eigenständiger Bereich einer Religionsfreiheit bleibt deshalb nur die spezifische religiöse Praxis übrig. Diese Praxis kann sich auf das Beten allein oder in Gemeinschaft beziehen oder auf den Vollzug bestimmter Rituale. Sie kann sich aber auch auf ein habituelles Verhalten beziehen wie z. B. das Tragen eines Turbans oder Kopftuchs oder auf die Beachtung bestimmter Speisevorschriften, die etwa das Schächten eines Tieres vorsehen. Handlungen dieser Art haben keinen moralischen, sondern einen spezifisch religiösen Charakter. Sie beruhen nicht auf Standards, die das zwischenmenschliche Miteinander regeln sollen. Man schadet niemandem, wenn man sie nicht durchführt. Deshalb werden sie auch nicht von der Gewissensfreiheit erfasst. Es handelt sich auch nicht um ein Verhalten, dessen Sinn darin besteht, anderen Menschen etwas mitzuteilen. Deshalb wird es auch nicht von der Kommunikationsfreiheit erfasst.

Die Freiheit der religiösen Praxis ist dann ein Achtungsbereich der Menschenwürde, wenn sie zur Bildung und Aufrechterhaltung einer personalen Authentizität und Identität notwendig ist. Religiöse Menschen werden das bejahen wollen. Es gibt aber auch „religiös unmusikalische" Menschen, also Personen, die keinerlei religiöse Praxis ausüben. Wenn man zeigen könnte, dass solche Personen in einem hinreichend konkreten Sinne einen Mangel an Authentizität aufweisen, wäre das ein starkes Argument dafür, dass die Religionsfreiheit ein Achtungsbereich der Menschenwürde ist. Man könnte einer Antwort auf diese Frage näher kommen, wenn man untersucht, ob religiöse Amusikalität notwendigerweise oder zumindest hinreichend wahrscheinlich zu persönlichkeitsdeformierenden Verdrängungsreaktionen etwa auf die Angst vor dem Tode oder zu pathologischen Reaktionen auf die Katastrophen des Lebens führt, die sich so bei religiös musikalischen Menschen nicht zeigen. Denn wenn religiöse Praxis die Art und Weise ist, wie Menschen das Trauma des Unverfügbaren in ihrem Leben bewältigen können, dann müsste sich aufzeigen lassen, dass das Ausbleiben von religiöser Praxis zu einem Zustand geistiger Desintegration führt. Ist das nicht der Fall, dann ist die Religionsfreiheit auch kein Achtungsbereich der Menschenwürde. Diese Andeutungen sollen hier genügen. Für Näheres sei auf eine andere zu diesem Thema erschienene Monographie verwiesen (Tiedemann 2012).

4. Integration der Privatsphäre

Jede Verletzung der leibseelischen und der geistigen Integrität führt unmittelbar zu einem Authentizitäts- und Kontrollverlust. Deshalb ist jeder einzelne Akt, der die leibseelische und die geistige Integrität beeinträchtigt, unmittelbar eine Verletzung der Menschenwürde. Diese Unmittelbarkeit und Direktheit lässt sich für den dritten Achtungsbereich so nicht feststellen. Verletzungen der Privatsphäre müssen nicht zwingend unmittelbar zu einem Authentizitäts- und Kontrollverlust führen. Vielmehr wird dies häufig erst dann der Fall sein, wenn diese Verletzungen über eine gewisse Zeitdauer hinweg stattfinden oder wenn zumindest jederzeit mit ihnen gerechnet werden muss, auch wenn sie nicht ständig stattfinden. Weil die bloße Möglichkeit einer Integritätsverletzung, sofern mit ihr dauerhaft gerechnet werden muss, die Wahrung der Authentizität der Person bereits gefährdet, fällt jeder einzelne Eingriff in die Privatsphäre unter das Verdikt der Menschenunwürdigkeit.

Personen sind Lebewesen, die sich gewissermaßen täglich oder stündlich neu erfinden und ihrem Leben eine Wende geben können. Personen, die in eine Situation geraten, in der sie nicht mehr die Freiheit besitzen, jeweils neu zu entscheiden, inwieweit sie dieselbe bleiben und inwieweit sie eine andere werden wollen, verlieren das Selbstgefühl. Sie sind sich selbst entfremdet und erleben die Vollzüge ihres Lebens nicht mehr als authentisch. Eine authentische Person wird deshalb von sich selbst immer das Gefühl haben, in einen offenen Möglichkeitsraum hinein zu leben, zu denken und zu fühlen. Innerhalb dieses Möglichkeitsraums kann sie von sich selbst überrascht werden; sie kann heute Gedanken denken und Dinge tun, die sie sich gestern noch nicht vorstellen konnte. Dazu kommt der Zwischenraum dessen, was man sich zwar schon vorstellen kann, aber nach gründlichem Nachdenken und Nachfühlen doch nicht werden will. Innerhalb dieses Zwischenraums nimmt die Person probehalber zeitweise Standpunkte ein, mit denen sie sich noch nicht identifizieren will und mit denen sie vor allem nicht von anderen identifiziert werden will.

Diese Offenheit der Person erweist sich in der Kommunikation als problematisch. Denn sie bedeutet zugleich, dass Personen nicht berechenbar sind. Man kann sie nicht wirklich kennen. Jede Person ist für jede andere Person insofern ein Mysterium. Kommunikation und Kooperation setzen jedoch eine gewisse gegenseitige Berechenbarkeit der Kommunikationspartner voraus. Wenn wir ständig in Rechnung stellen würden, welche Möglichkeiten unsere Mitmenschen haben, welche anderen Gedanken sie denken, welche anderen Gefühle sie fühlen, welche anderen inneren Dialoge sie führen und in welche anderen Persönlichkeiten sie sich jederzeit umschaffen könnten, wäre jeder kontinuierlichen, auf stabilen Verhaltenserwartungen beruhenden Kooperation der Boden entzogen. Je fremder Personen sich sind, desto größer das Mysterium und umso kleiner die Chance, miteinander erfolgreich zu kommunizieren und zu kooperie-

ren. Je vertrauter Personen einander sind, desto geringer ist das Problem. Es gibt jedoch keinen Zustand der Nähe und Vertrautheit, der das Problem vollständig zum Verschwinden brächte. Auch in der intimsten Beziehung sind die Partner füreinander noch immer ein Geheimnis.

Kommunikation und Kooperation zwischen Personen im öffentlichen Raum ist deshalb nur möglich, wenn sie einander nicht als diejenigen begegnen, die sie gerade wirklich sind oder zu werden begriffen sind, sondern wenn sie einander als Träger fixierter Rollen begegnen, die als solche Stabilität und Durchschaubarkeit verbürgen, obwohl oder gerade weil sie mit der wirklichen Person nicht identisch sind. Wir begegnen einander also in dem Bild, das wir von einander haben, und nicht als die Wirklichkeit, die wir für uns selber sind.

In das öffentliche Rollenbild sind einige unserer Persönlichkeitsanteile integriert, andere aber auch nicht. Die vor der Öffentlichkeit verborgenen Selbstanteile werden gerade diejenigen sein, die für die jederzeit mögliche Neubestimmung der Person von besonderer Bedeutung sind. Es sind gewissermaßen die lebendigeren Anteile. Öffentlich machen wird man dagegen eher jene Anteile, die aus vergangenen Selbstverwirklichungsprozessen hervorgegangen sind und eine gewisse Beständigkeit aufweisen, dadurch aber eben auch nicht im Zentrum gegenwärtiger authentischer Selbstbestimmungsprozesse stehen. So wird beispielsweise der Umstand, dass man einen bestimmten Beruf ergriffen oder eine bestimmte Frau geheiratet hat, eher in das öffentliche Rollenbild eingehen als die gegenwärtigen Überlegungen, ob man den Beruf wechseln und sich von seiner Frau trennen soll. Es gibt allerdings auch bestimmte durchaus gefestigte Einstellungen und Haltungen, die man nicht in die öffentliche Rolle einbauen kann. Wer in der Öffentlichkeit die Rolle einer Führungspersönlichkeit spielen will, wird es vermeiden, Gefühlen der Angst, der Verzagtheit oder der Unsicherheit in seinem Rollenbild Ausdruck zu verleihen. Wer als jederzeit rationale und selbstbeherrschte Persönlichkeit auftreten will, wird seine ekstatischen, triebhaft-sexuellen und emotionalen Persönlichkeitsanteile zu verbergen suchen etc.

In dem Verbergen von Persönlichkeitsanteilen, vor allem jener, die für die Dynamik der Persönlichkeitsentwicklung und Selbstidentifikation von besonderer Bedeutung sind, liegt ein enormes Risiko. Denn eine Person kann nicht gleichzeitig eine Rolle spielen und ihre verborgenen Persönlichkeitsanteile leben. Sie kann jeweils nur eines von beiden. Steht sie also permanent unter öffentlicher Beobachtung und muss sie deshalb permanent die öffentliche Rolle spielen, so ist sie auf Dauer von ihren verborgenen, gleichwohl für ihre Authentizität und Identität aber unverzichtbaren Persönlichkeitsanteilen abgespalten. So wird eine Person, die unter permanenter öffentlicher Beobachtung steht, sich selbst entfremdet. Sie erleidet einen Kontrollverlust hinsichtlich ihrer verborgenen Persönlichkeitsanteile und verliert das Gefühl für Authentizität und Identität. Dies ist ein menschenunwürdiger Zustand. Der Achtungsbereich der Privatsphäre

ist also die Freiheit zum Rückzug ins Private, wo die Person ihre öffentlich verborgenen Persönlichkeitsanteile leben und zu sich selbst finden bzw. ihr ungestörtes Selbstverhältnis aufrechterhalten kann.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die Unverletzlichkeit der Wohnung, der Schutz von Tagebüchern und der Schutz der personenbezogenen Daten vor unbeschränkter Kenntnisnahme (Datenschutz) oder das Kommunikationsgeheimnis (z. B. Aussageverweigerungsrechte) konkretisierte Achtungsbereiche der Menschenwürde darstellen.

Personale Selbstfindung geschieht nicht in autistischer Abgeschlossenheit, sondern ist auf die Beziehung mit anderen Menschen angelegt, mit denen die Person in einem besonders intimen Verhältnis steht, vor denen sie sein kann, wie sie wirklich ist mit all ihren Ängsten, Bedürftigkeiten, Unsicherheiten und Schwächen. In der zwischenmenschlichen Intimität überwindet die Person das Leid der Einsamkeit und erfährt das Glück der Nähe. In der Kommunikation mit Intimpartnern erfährt sich der Mensch nicht nur in seiner Rollenidentität, sondern – zumindest weitgehend – in seinem eigentlichen Sein. Er kann den inneren Dialog zu einem äußeren machen und aus dem äußeren wieder zum inneren zurückkehren. Die Grenzen werden fließend und der Mensch kann sich gerade in dem, wie er von seinen Intimpartnern angeschaut wird, selbst erblicken. Deshalb muss die Privatsphäre auch dieses intime zwischenmenschliche Verhältnis umfassen.

Die Zahl der Intimpartner ist naturgemäß äußerst begrenzt. In der Regel beschränkt sie sich auf die Sexualpartner in einer Zweierbeziehung, auf die Beziehung zwischen Eltern und Kindern und die Beziehung unter den Geschwistern, wobei schon innerhalb dieser Beziehungen wiederum graduelle Unterschiede der Intimität bestehen und bestehen müssen. Es gibt also Intimbeziehungen unterschiedlicher Grade, aber alle diese Beziehungen unterscheiden sich untereinander weit weniger als sie sich von dem öffentlichen Bereich unterscheiden, in dem die Personen nur mit ihren Rollenidentifikationen auftreten. Ehe und Familie sind nicht notwendig die einzigen denkbaren Institutionen, die in den absoluten Schutz der Privatsphäre einzubeziehen sind. Dazu gehören vielmehr nicht nur auch gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften, sondern auch solche, die sich überhaupt nicht als sexuelle Lebensgemeinschaften darstellen. Intimgemeinschaften sind nämlich ebenso zwischen den Mitgliedern einer (kleinen) Ordensgemeinschaft denkbar oder zwischen Freunden, die in intimer Weise zusammenleben, ohne sexuell miteinander zu verkehren, wie auch zwischen erwachsenen Kindern und ihren Eltern(teilen) etc.

Es besteht allerdings nicht nur ein privates, sondern auch ein öffentliches Bedürfnis, die Privatsphäre und die öffentliche Sphäre jederzeit eindeutig abgrenzen zu können. So wie die Wohnung durch materielle Abgeschlossenheit eindeutig vom öffentlichen Raum abgegrenzt sein muss, so muss es auch möglich sein, Intimgemeinschaften von

anderen zwischenmenschlichen Beziehungen abzugrenzen. Denn nur so kann der absolute Schutz gewährleistet werden, auf den Intimgemeinschaften Anspruch haben. Für Ehe und Familie bestimmt das Familienrecht die Bedingungen, unter denen Menschen als verheiratet und Eltern und Kinder als zugehörig gelten. Für die gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften sind entsprechende Regelungen in den fortschrittlicheren westlichen Staaten in jüngster Zeit geschaffen worden. Für andere Formen der Intimgemeinschaft stehen solche Regelungen nach wie vor aus.

Intimgemeinschaften leben nur dann unter menschenwürdigen Verhältnissen, wenn sie selbst die Freiheit ihrer Gründung haben und wenn ihre Kommunikation von außen unbeobachtet und ungestört bleibt. Deshalb ist die Zwangsehe mit der Menschenwürde unvereinbar. Das Übel besteht dabei allerdings nicht darin, dass eine Person in eine Intimgemeinschaft mit einer anderen Person gezwungen wird. Intimgemeinschaften kann man nämlich gar nicht erzwingen. Eine intime sexuelle Beziehung kann nicht durch Vergewaltigung zustande kommen und eine intime Kommunikation nicht dadurch, dass man eine Person zwingt, mit einer anderen unter einem Dach zu wohnen. Das Übel der Zwangsehe besteht vielmehr darin, dass der gezwungene Partner daran gehindert wird, mit einer anderen Person eine Intimgemeinschaft zu gründen und dass er damit überhaupt daran gehindert wird, in einer Intimgemeinschaft zu leben.

Ebenso wie die Zwangsbindung verletzt auch die zwangsweise Auflösung von Intimgemeinschaften durch Trennung der Partner die Menschenwürde. Staatliche Familienpolitik, die Geburtenregulation durch Zwangstrennung von Ehepartnern erreichen will, ist deshalb mit der Menschenwürde unvereinbar. Die Trennung von Ehepartnern durch Zwangsrekrutierung zum Militär oder auch durch Inhaftierung eines Ehepartners kann ebenfalls eine Verletzung der Menschenwürde darstellen, wenn dadurch das intime Gemeinschaftsleben unmöglich gemacht wird.

5. Existenz

Bisher konnten wir uns bei der Ableitung von Achtungsbereichen der Menschenwürde von der methodischen Frage leiten lassen, ob bestimmte Gegebenheiten dazu führen, dass sich eine Person in einem menschenunwürdigen Zustand befindet. Dieser Methode gemäß wäre die schiere Existenz einer Person dann ein Achtungsbereich der Menschenwürde, wenn ihr Wegfall die Person in einen menschenunwürdigen Zustand versetzt. Ein nicht existierender Mensch kann sich jedoch nicht in einem menschenunwürdigen Zustand befinden, weil etwas existieren muss, um sich überhaupt in irgendeinem Zustand zu befinden. Daher kann man die Menschenwürde einer Person nicht dadurch verletzen, dass man ihr das Leben nimmt. Solange sie existiert, hat man

ihr das Leben noch nicht genommen und sie deshalb aus diesem Grunde auch noch nicht in ihrer Menschenwürde verletzt. Sobald der Tötungsakt vollzogen ist, kann man sie in ihrer Menschenwürde nicht mehr verletzen, weil sie nicht mehr existiert.

Wenn man also vom Problem der Todesangst absieht, die die leibseelische Integrität der Person verletzt (vgl. oben, S. 119 ff.), und nur den bloßen Akt der Tötung betrachtet, dann kann dadurch eine Person nicht in ihrer Menschenwürde verletzt werden. Das gilt für jeden Menschen unabhängig von seinem somatischen oder geistigen Entwicklungsstand und seiner Befindlichkeit. Es gilt für Erwachsene ebenso wie für Embryonen, Föten und Säuglinge.

Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, wenn wir aus diesen Überlegungen schließen wollten, dass das Leben der Person kein Achtungsbereich der Menschenwürde ist. Tatsächlich wird nämlich durch die Tötung zwar nicht die Menschenwürde des Betroffenen verletzt, wohl aber die Menschenwürde sowohl des Täters als auch aller anderen Personen. Das ist oben bereits ausgeführt worden (vgl. Kap. VI.1; VI.4).

Dieser Gesichtspunkt wird in der gegenwärtigen Debatte um das Lebensrecht und die Menschenwürde des Embryos oder des Fötus weitgehend ausgeblendet. Man hat stets nur den Embryo oder den Fötus selbst im Blick, aber nicht diejenigen, die für sich das Recht in Anspruch nehmen, über sie verfügen zu können. Man sucht die Opfer gewissermaßen auf der falschen Seite. Nicht diese sind die Opfer, sondern *wir* sind die Opfer einer Lebensform, die fremdes Leben in unsere Verfügungsmacht stellt.

Sowenig wir uns also der Verfügungsmacht über fremdes Leben anmaßen dürfen, so viel müssen wir andererseits die Selbstbestimmung der Person über ihr eigenes Leben achten. Die Fähigkeit der Person, in Distanz zu sich selbst zu stehen, schließt die Fähigkeit ein, die eigene Existenz zu bewerten, infrage zu stellen und ihr aufgrund einer entsprechenden Willensentscheidung selbst ein Ende zu machen. Ein Mensch, der sich selbst tötet, macht von seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung einen radikalen Gebrauch. Er ist sich nicht selbst entfremdet und wird durch den Freitod auch nicht in einen Zustand der Selbstentfremdung versetzt. Zwar geht mit dem Tode auch die Personalität unter, aber der Betroffene bleibt nicht als Wesen ohne Personalität übrig. Er ist vielmehr als solcher nicht mehr existent und damit also auch nicht in einem menschenunwürdigen Zustand. Deshalb kann auch die Irreversibilität seiner Entscheidung kein Argument gegen den Freitod sein.

Weil die Selbsttötung ein Akt der Selbstbestimmung ist und weil die Person, die sich selbst tötet, in höchstem Maße Herrschaft über sich selbst ausübt, ist es dagegen eine Verletzung der Menschenwürde, sie daran zu hindern. Die todeswillige Person, die daran gehindert wird, sich zu töten, verliert die Kontrolle über ihr eigenes Leben. Sie gehört sich nicht mehr selbst. Es mag zwar sein, dass sie mit ihrer Vernichtung auch Interessen der Gesellschaft oder anderer Menschen verletzt. Wenn jedoch das Interesse am eigenen Leben erloschen ist und die Fortexistenz nur noch im Interesse anderer er-

zwungen wird, bedeutet dies einen existentiellen Verlust von Selbstkontrolle, der mit der Menschenwürde nicht vereinbar ist.

Die aus dem Gesichtspunkt der Menschenwürde gebotene Achtung vor dem Selbsttötungswillen einer Person darf natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieser Selbsttötungswille nicht selten, wahrscheinlich sogar meistens, ein bedingter Wille ist. Er dürfte oft eher als ein Hilfeschrei aufzufassen sein und als Ausdruck der Sehnsucht nach einem erfüllten Leben. In einem solchen Fall gebietet es der Respekt vor dem Willen des Betroffenen sogar, ihm in den Arm zu fallen und ihn am Selbstmord zu hindern. Denn er will in Wahrheit gar nicht sterben, sondern nur erfüllter leben.

Davon kann jedoch keine Rede sein, wenn Menschen sich in einer objektiv ausweglosen Lage befinden, die ihnen das Weiterleben zur bloßen Qual sein lässt. Wer den Tod und ein damit verbundenes Siechtum unmittelbar vor Augen hat und dem durch die Selbsttötung zuvorkommen will, handelt nicht, weil er seine Lebenschancen falsch einschätzt, sondern weil er objektiv keine Chance mehr auf ein Leben hat, das ihm lebenswert ist. Der Wunsch, sich zu töten, muss in einem solchen Falle gerade aus dem Gesichtspunkt der Menschenwürde geachtet werden. Wer aus Achtung vor diesem Wunsch Beihilfe zur Selbsttötung leistet oder auf Verlangen tötet, macht sich nicht nur keiner Missachtung der Menschenwürde schuldig, sondern er bezeugt im Gegenteil gerade Achtung vor der Würde der betroffenen Person.

Exkurs: Demütigung

Vor allem unter dem Einfluss Avishai Margalits (1999, 23) hat sowohl in der Philosophie (u.a. Stoecker 2003; Schaber 2010) als auch in der Jurisprudenz (u. a. Enders 1997, 85; Seelmann 2008, 421, 423) die Auffassung an Boden gewonnen, dass sich der Begriff der Menschenwürde mittels des Begriffs der Demütigung explizieren lasse. Danach besteht die Achtung der Menschenwürde darin, nicht zu demütigen, und die Verletzung der Menschenwürde darin, eine andere Person zu demütigen. In seiner Menschenwürde verletzt ist derjenige, der gedemütigt worden ist. Dieser Ansatz ist für die Rekonstruktion des Begriffs der Menschenwürde als Rechtsbegriff eher ungeeignet. Das lässt sich schon an Beispielen aus der Rechtsprechung plausibel machen, bei denen der Aspekt der Demütigung im Vordergrund stand. So hat der österreichische Verfassungsgerichtshof etwa entschieden, dass eine polizeiliche Gewaltmaßnahme gegen Demonstranten schon deshalb die Menschenwürde nicht verletzen könne, weil sie allein zu dem Zweck erfolgt sei, eine Demonstration aufzulösen und nicht etwa, um die Demonstranten zu demütigen (VfGH 28.11.1986). Das deutsche Bundesverfassungsgericht schloss eine Verletzung der Menschenwürde durch die heimliche Telefonüberwachung mit der Begründung aus, diese erfolge nur bei begründetem Verdacht schwerster

Straftaten und sei nicht Ausdruck der Verachtung des Wertes, der dem Menschen kraft seines Personseins zukomme. Das heimliche Abhören sei also keine verächtliche Behandlung (BVerfG 15.12.1970). In beiden Fällen wurde bei der Prüfung der Frage, ob ein bestimmter Lebenssachverhalt eine Verletzung der Menschenwürde darstellt, nicht auf das abgestellt, was den Betroffenen tatsächlich zugefügt worden ist oder wird, sondern allein auf die Motivation der Täter. Die Rekonstruktion der Menschenwürde aus dem Konzept der Demütigung schließt nicht die Möglichkeit aus, dass Menschen objektiv in eine Situation versetzt werden, die ihnen die Möglichkeit zu einem authentischen Leben nimmt, ohne dass dies die Feststellung der Verletzung der Menschenwürde erlaubt, weil es nicht die Absicht der Täter war, die Opfer zu demütigen. Dieses höchst unplausible Ergebnis hängt mit der Tatsache zusammen, dass Demütigungen als solche keine Handlungen sind, die die reale Situation von Menschen verändern, sondern solche, die rein symbolischer Natur sind.

Demütigung hängt zusammen mit dem Wort *Demut*. Demut geht zurück auf die mittelhochdeutsche Wurzel *diemuot* und *dê muot*, wobei die oder dê die Bedeutung von *Knecht, Diener* hat und muot die von *Sinn* oder *Gesinnung*. Demut ist danach also die Gesinnung eines Knechts, der sich seiner Niedrigkeit und Unterwürfigkeit gegenüber einem Herrn bewusst ist (Regenbogen/Meyer 1998). Von daher nahm der Begriff die Bedeutung von Bescheidenheit an und dient bei Luther zur Bezeichnung des Bewusstseins der Niedrigkeit des Menschen im Verhältnis zu Gott. In diesem Sinne ist Demut eine christliche Tugend, während sie in der Antike als eine dem Menschen unwürdige Haltung der Selbsterniedrigung gesehen wurde, die kein Lob, sondern Verachtung verdient. Demütigung bezeichnet den Vorgang, durch den ein Mensch dazu gebracht werden soll, die Haltung der Demut anzunehmen. Da diese Haltung, wie dargelegt, zweideutig ist, kann man unter Demütigung einerseits den Vorgang verstehen, durch den Menschen dazu gebracht werden sollen, ihren wirklichen Wert im Vergleich zu Gott, zur Gesellschaft oder zu anderen Personen anzuerkennen und nicht wirklichkeitsfremd zu überhöhen. In diesem Sinne hat Demütigung den Zweck, die Attitüde des Hochmuts, der Selbstüberschätzung, des Größenwahns oder der Arroganz zu bekämpfen. Andererseits kann Demütigung aber auch eine Handlung bezeichnen, durch die das Opfer der Demütigung die Haltung der Demut im antiken Sinne annehmen soll, die darin besteht, seinen angemessenen Wert zu unterschätzen, sich also in ungerechtfertigter Weise selbst zu entwerten und sich dadurch selbst zu erniedrigen.

Trotz der Ambivalenz der Ausdrücke *Demut* und *Demütigung* lässt die etymologische Analyse aber jedenfalls die Erkenntnis zu, dass Demütigung eine Handlung ist, deren Zweck darin besteht, in einem anderen eine bestimmte Haltung oder Einstellung zu sich selbst zu evozieren, nämlich die Haltung der Demut. Demütigung geht also auf eine Änderung der Einstellung einer Person zu sich selbst aus, wobei diese Änderung nicht durch einen physischen Eingriff erreicht werden soll, sondern durch die Mittei-

lung einer Meinung über den Wert der gedemütigten Person, die diese sich zu eigen machen soll. Eine Demütigung ist also eine Sprachhandlung, durch die ein Gedanke über den Wert des Adressaten von einem Sender an einen Empfänger transportiert werden soll. Der Empfänger soll den Gedanken als eigenen übernehmen und in sein eigenes Gedankensystem einbauen. Der Vollzug dieser Sprachhandlung hängt nicht davon ab, ob sie vom Rezipienten verstanden wird. Allein dadurch, dass es an diesem Verständnis fehlt, wird das Sprechen nicht zur bloßen Artikulation sinnloser Laute. Es bleibt vielmehr immer noch ein – unverstandener – Sprechakt. Dies zeigt, dass die Demütigung allein vom Sender aus verstanden werden muss. Ob eine Demütigung vorliegt oder nicht, hängt nur davon ab, was dieser sagen wollte, nicht davon, ob und wie es verstanden worden ist und insbesondere nicht davon, ob der Rezipient die Botschaft adaptiert und die vom Demütiger erwünschte Haltung der Demut tatsächlich annimmt.

Äußere Handlungen wie Foltern, Vergewaltigen, Betrügen, Manipulieren, der Entzug intimer Rückzugsräume etc. sind als solche keine kommunikativen Handlungen. Sie sind darauf gerichtet, Willen zu brechen, Macht auszuüben, Verhalten zu manipulieren, Kontrolle auszuüben. Was sich an diesen Handlungen unmittelbar zeigt, ist nicht eine Nachricht, die übermittelt werden soll, nämlich die Nachricht von einem Werturteil. Das, was sich unmittelbar als Wirkung der Handlung zeigt, ist vielmehr der Verlust der Fähigkeit des Betroffenen oder die ersthafte Bedrohung der Fähigkeit, aus eigenen Überlegungen und Reflexionen einen eigenen freien Willen zu bilden und auf dieser Basis authentische Entscheidungen zu treffen. Deshalb definieren die Menschenrechte Schutzbereiche, die der Abwehr von die Authentizität einer Person gefährdenden Handlungen dienen. Das schließt zwar nicht aus, dass hinter diesen Handlungen das Motiv der Demütigung steht. Aber für die Frage, ob eine Verletzung der Menschenwürde vorliegt, kommt es allein darauf an, ob durch die betreffende Handlung die Authentizität und Identität einer Person ernsthaft gefährdet, beschädigt oder zerstört wird. Das allein ist für die juristische Operationabilität des Begriffs der Menschenwürde entscheidend. Auf die Frage, ob und inwieweit eine Demütigung vorliegt, kommt es dagegen nicht an. Deshalb sind juristische Definitionen der Menschenwürde, die entscheidend auf den Begriff der Demütigung abstellen, unzureichend, bzw. unterbestimmt. Der absolute Schutz der Menschenwürde fordert die juristische Reaktion auf Menschenwürdeverletzungen erst dann, wenn sie geschehen oder unmittelbar zu geschehen drohen und nicht schon dann, wenn über ihre Möglichkeit oder Rechtfertigung Meinungen geäußert werden.

Das bedeutet indessen nicht, dass Handlungen, durch die Menschenrechte verletzt werden, nicht *auch* eine Botschaft transportieren können. Das ist auch relativ oft, aber sicher nicht immer der Fall. Denn es ist denkbar, dass einem Menschen schwerer Schaden zugefügt wird, ohne dass den Tätern überhaupt bewusst ist, dass sie ihm Schaden zufügen, so dass ihre Handlung also auch nicht durch Geringschätzung motiviert sein

muss. Wer einen anderen jedoch foltert, um seinen Willen zu brechen oder wer ihn manipuliert, so dass er sein Leben nicht mehr nach eigenen authentischen Überlegungen und Reflexionen führen kann, oder wer einen anderen unablässiger Kontrolle unterzieht, so dass dieser ständig zur Selbstdarstellung gezwungen ist und sich deshalb nur noch mit den Augen der anderen aber nicht mehr mit den eigenen Augen sehen kann, der bringt damit in der Regel zugleich zum Ausdruck, dass es nach seiner Meinung auf die Authentizität und Identität der betroffenen Person nicht ankommt und ihre Personalität nicht relevant ist, so dass mit ihr umgegangen werden kann wie mit einem Tier oder wie mit einem Ding. Dieses Werturteil kommt in dem eigentlichen Verletzungsakt konkludent zum Ausdruck. Der Verletzungsakt gewinnt damit *zusätzlich* auch noch eine symbolische Funktion, nämlich die Funktion, das besagte Unwerturteil über die betroffenen Personen zu transportieren. Die Demütigung tritt im Verhältnis zur Menschenrechtsverletzung als Epiphänomen auf. Für die rechtliche Beurteilung kommt es aber nur auf die Verletzung der personalen Integrität selbst an und nicht auf die Meinung, die dies billigt oder rechtfertigt. Eine Verletzung der Menschenwürde liegt nicht schon dann vor, wenn jemand es für gut befindet, die Menschenwürde einer Person zu verletzen, sondern erst dann, wenn diese Verletzung tatsächlich stattfindet. Dass damit auch die Missachtung konkludent zum Ausdruck kommt, ist juristisch nicht relevant. So kann der Jurist, der die Menschenrechte anwenden will und dem es um die Achtung und den Schutz der Menschenwürde als Rechtsbegriff geht, allein darauf abstellen, was in der Welt an Verletzungshandlungen tatsächlich geschieht, während er sich nicht mit der Frage auseinandersetzen muss, ob der Verletzungshandlung darüber hinaus noch eine symbolische Dimension zukommt und was genau auf dieser Ebene kommuniziert wird.

Das bedeutet freilich nicht, dass Demütigungen als solche rechtlich gänzlich irrelevant wären. Sie geraten allerdings juristisch nur dann in den Fokus, wenn sie isoliert auftreten, also kein Epiphänomen einer Menschenwürdeverletzung darstellen. Als Beispiel sei der Fall einer öffentlichen Kundgebung gewählt, auf der durch Reden, Parolen und Plakate dem Werturteil Ausdruck verliehen wird, dass es auf die authentische Selbstbestimmung bestimmter Bevölkerungsgruppen, beispielsweise von Ausländern oder den Zugehörigen einer bestimmten Ethnie (Juden, Roma etc.) nicht ankommt, so dass mit den Betroffenen ohne Rücksicht auf deren Belange verfahren werden kann wie mit Tieren, Sachen oder jedenfalls so, als ob sie irgendwie Menschen zweiter Klasse wären. Solche öffentlichen Kundgebungen erfüllen den Begriff der Demütigung der Betroffenen, aber sie beeinträchtigen nicht unmittelbar deren Fähigkeit zur authentischen Selbstbestimmung. Deshalb stellen Kundgebungen dieser Art als solche zunächst keine Menschenrechtsverletzung dar.

Allerdings darf man nicht übersehen, dass öffentliche Meinungsäußerungen dieser Art auf die Dauer doch die Selbstachtung der betroffenen Personen mindern können,

nämlich genau dann, wenn es so gut wie niemanden gibt, der ihnen widerspricht. Das muss bei den Betroffenen nämlich zu dem Eindruck stillschweigender Zustimmung der gesamten Gesellschaft führen, in der sie leben. Unabhängig davon, ob die allgemeine gesellschaftliche Überzeugung von der Richtigkeit der menschenverachtenden Unwerturteile tatsächlich besteht oder von den Betroffenen nur auf Grund des allgemeinen Schweigens unterstellt wird, führt dies früher oder später jedenfalls zu enormen existenziellen Ängsten, weil die Betroffenen damit rechnen müssen, tatsächlich demnächst wie Tiere oder Dinge behandelt zu werden. Diese Ängste können als solche schon die Qualität von Panik einnehmen, die die davon ergriffene Person erheblich in ihrer Fähigkeit einschränken oder hindern kann, sich aus eigenen Überlegungen und Reflexionen selbst zu bestimmen. Darüber hinaus wirkt das unterstellte oder tatsächliche allgemeine Unwerturteil der Gesellschaft auf Dauer auch suggestiv auf die davon Betroffenen. Sie fangen dann an, sich selbst für minderwertig zu halten und zu glauben, dass ihre personale Authentizität keinen Wert hat, sondern als verwerflicher Hochmut zu qualifizieren ist. Damit verlieren sie aber die Fähigkeit, sich aus eigenen Überlegungen und Reflexionen selbst zu bestimmen. Sie führen kein authentisches Leben mehr, sondern lassen vielmehr ihr Leben von anderen führen. Diese Situation dürfte beispielsweise für die Frauen in streng islamischen Gesellschaften zutreffen. Weil seit Jahrhunderten niemand jemals der Aussage widersprochen hat, dass sie weniger wert seien als Männer und daher auch weniger Rechte hätten und dem Mann gehorchen müssten (vgl. Koran 2, 228; 4, 34), glauben sie auch selbst daran und sind deshalb ihr Leben lang heftigen Schamgefühlen ausgesetzt, die sie daran hindern, sich authentisch selbst zu bestimmen.

Diese Analyse zeigt, dass die isolierte Demütigung als solche zwar noch keine Menschenrechtsverletzung darstellt, dass sie aber doch dazu führen kann, wenn die Gesellschaft darauf nicht abweisend reagiert. Damit sich aus Demütigungen keine Menschenrechtsverletzungen entwickeln, kommt es deshalb darauf an, Äußerungen dieser Art gesellschaftlich nachhaltig entgegenzutreten. Wenn dies geschieht, lernen die von der Demütigung Betroffenen, dass es sich um eine Meinung handelt, deren Äußerung ihnen keine amorphe Angst machen muss, weil sie auf den Schutz und die Bestätigung der Gesellschaft vertrauen können, und dass es keinen Grund gibt, sich das Unwerturteil zu eigen zu machen, weil der Abwertung durch eine Minderheit die Anerkennung und Achtung der Menschenwürde seitens der Mehrheit gegenübersteht.

Deshalb ist eine Neonazi-Kundgebung, auf der menschenverachtende Parolen skandiert werden, solange keine Menschenrechtsverletzung wie sie deutlich überwiegende zivilgesellschaftliche Gegenreaktionen in Form von Kundgebungen gegen die Nazi-Ideologie hervorrufen. Solange das so ist, muss auch nicht unbedingt auf das hoheitliche Instrumentarium des Demonstrationsverbotes oder der strafrechtlichen Verfolgung zurückgegriffen werden. Straftatbestände, die menschenverachtende Hetzreden unter

Strafe stellen, können eine nützliche flankierende Maßnahme sein, die die Absage der Gesellschaft gegen Menschenverachtung dokumentiert und für die Betroffenen sichtbar macht. Solche Strafvorschriften kriminalisieren menschenverachtende Meinungsäußerungen also nicht deshalb, weil es sich um Menschenrechtsverletzungen handelt, sondern vielmehr, um Menschenrechtsverletzungen vorzubeugen.

Kapitel VIII

Wertkonflikte

1. Typologie der Wertkonflikte

Die meisten Wertkonflikte, mit denen wir konfrontiert sind, sind solche zwischen relativen intrinsischen Werten. Der Konflikt entsteht dadurch, dass wir zwischen zwei Wünschen wählen müssen, von denen man zwingend auf den einen verzichten muss, wenn man den anderen verwirklichen will. Wer gern fasten will, um abzunehmen, und gleichzeitig gern das leckere Essen verzehren würde, das vor ihm auf dem Tisch steht, kann nur einen dieser beiden Wünsche verwirklichen. Die Entscheidung richtet sich danach, welcher der konkurrierenden Wünsche die Priorität hat, also auf der aktuellen subjektiven Wertskala den höheren Rang einnimmt. Entscheidungen dieser Art beruhen auf einem Abwägungsprozess. Häufig lassen sich solche Wertkonflikte auch dadurch lösen, dass man keinen der beiden Wünsche vollständig frustriert, sondern einen Kompromiss anstrebt, in dem beide Wünsche wenigstens zum Teil realisiert werden können: Man isst zwar etwas, aber nicht so viel wie man eigentlich möchte. So leistet man einen Beitrag zur Reduzierung des Körpergewichts und realisiert gleichzeitig den Wunsch zu essen.

Wertkonflikte gibt es nicht nur im persönlichen, sondern auch im gesellschaftlichen und rechtlichen Bereich. In diesen Fällen werden die konfligierenden Werte durch verschiedene Individuen repräsentiert, die sich als Träger verschiedener Interessen gegenüberstehen. Auch solche Konflikte lassen sich nur im Wege der Abwägung oder durch einen Kompromiss lösen, für den das Bundesverfassungsgericht den Begriff der praktischen Konkordanz geprägt hat. Während Abwägungsprozesse Nullsummenspiele sind, weil der Sieg des einen Wunsches immer nur um den Preis der Niederlage des anderen errungen werden kann, handelt es sich bei praktischen Konkordanzen um Positivsummenspiele, weil gewissermaßen beide konkurrierenden Interessen (ein Stück weit) gewinnen.

Von solchen Konflikten unterscheiden sich diejenigen, bei denen die Menschenwürde ins Spiel kommt. Hier besteht der Konflikt zwischen einem Wunsch, den wir gern realisieren würden einerseits, und der Fähigkeit, überhaupt etwas zu wollen andererseits. Da der freie Wille im Verhältnis zu allen seinen möglichen Inhalten in jedem Fall die höhere Rangstelle einnimmt, können solche Konflikte – sofern man schwerwiegende kognitive Dissonanzen vermeiden will – zwingend nur zugunsten der Menschenwürde entschieden werden.

Während all diese Wertkonflikte also letztlich lösbar sind, gibt es doch auch eine bestimmte Gruppe von Wertkonflikten, die von ihrer Struktur her unlösbar sind. Das sind solche, in denen es um einen Konflikt zwischen der Menschenwürde und der Menschenwürde geht. Von solchen Dilemmata ist im Folgenden die Rede.

2. „Würde gegen Würde"-Konflikte

Die folgende Erörterung beschränkt sich auf eine Gruppe von Fällen, die bei aller Verschiedenheit doch eine Gemeinsamkeit aufweisen. Es handelt sich um Konflikte, in denen jeweils eine dritte Person, der Entscheider, die Macht hat, auf die Situation einzuwirken, in der sich zwei andere Parteien befinden, und zwar so, dass er, indem er die Menschenwürde der einen Partei verteidigt, unvermeidlich die Würde der anderen Partei missachten muss.

Fall 1: Finaler Rettungsschuss
Terroristen haben Geiseln genommen und drohen diese zu erschießen, wenn ihre Forderungen nicht erfüllt werden. Die Forderungen sind unerfüllbar. Die Täter können durch gezielte Todesschüsse ausgeschaltet werden.

Fall 2: Tyrannenmord
Ein Tyrann terrorisiert sein Volk und verwickelt es in leidvolle Kriege. Die Befreiung des Landes ist möglich, wenn der Tyrann getötet wird.

Fall 3: Rettungsfolter
Ein Entführer und Erpresser wird bei der Geldübergabe festgenommen. Er verrät das Versteck des Opfers nicht. Der Täter könnte nur mittels Folter zur Preisgabe des Verstekks veranlasst werden.

Fall 4: Verteidigungskrieg
Ein Staat führt einen militärischen Angriff gegen einen benachbarten Staat, um diesen einer Schreckensherrschaft zu unterwerfen. Die militärische Verteidigung würde zahlreichen Zivilisten auf beiden Seiten das Leben kosten oder ihnen schweres körperliches und seelisches Leid zufügen.

Fall 5: Humanitäre Intervention
Ein fremder Staat verübt Genozid an Minderheiten im eigenen Territorium. Dies kann durch eine militärische Aktion gestoppt werden, die aber zahlreichen unschuldigen Zivilisten das Leben kosten oder schweres körperliches und seelisches Leid zufügen würde.

Fall 6: Irreleitung strafrechtlicher Ermittlungen
In dem Staat A gibt es die Todesstrafe. Die Polizei sucht einen Mörder und fragt Z nach dessen Aufenthalt. Z kennt den Aufenthalt, leugnet das aber, weil er weiß, dass der Mörder, wenn er gefasst wird, mit Sicherheit der Todesstrafe zugeführt wird.

Auch für diese Fälle werden Präferenzregeln diskutiert, mittels deren der Konflikt aufgelöst werden können soll. Sie erweisen sich jedoch als unbrauchbar.

Präferenzregel zulasten des Schuldigen

Die Präferenzregel zulasten des Schuldigen besagt, dass sich ein „Würde gegen Würde“-Konflikt jedenfalls dann auf eine mit dem Prinzip der Menschenwürde kompatiblen Weise auflösen lässt, wenn einer der Beteiligten die Konfliktsituation durch eigenes Verhalten herbeigeführt hat und die Sachherrschaft weiterhin über sie besitzt (Brugger 2000). So kann der Erpresser der Folter ohne weiteres entgehen und damit den Konflikt beseitigen, indem er das Versteck seines Opfers preisgibt (Fall 3). Die Androhung oder Durchführung der Folter zwinge den Täter zu nichts, wozu er unter polizeirechtlichen Aspekten als der Verursacher einer Gefahr nicht ohnehin verpflichtet ist.

Diese Präferenzregel ist jedoch mitnichten mit dem Prinzip der Menschenwürde vereinbar. Die Folter beraubt den Terroristen oder den Erpresser seiner Personalität. Sie nimmt ihm damit die Freiheit, selbst zu entscheiden, ob er sich in die Grenzen des Rechts zurückbegeben will oder nicht. Folter zur Erzwingung einer Aussage ist darauf gerichtet, den Willen des Gefolterten zu brechen und ihn dazu zu bestimmen, etwas zu tun, zu dem er sich nicht mehr im Rahmen eines autonomen Willensbildungsprozesses selbst bestimmen kann. In dieser Situation gehört sich das Folteropfer nicht mehr selbst. Es wird im Kern seines Selbstbestimmungsrechts beraubt und im wahrsten Sinne zum bloßen Objekt in der Hand anderer. Zwar ist der Zwang, Personen in die Grenzen des Rechts zurückzudrängen, legitim. Aber ein Zwang, der genau das opfert, um dessentwillen das Recht überhaupt existiert, kann in diesem Sinne niemals legitim sein. Das Recht steht zur Menschenwürde in einem instrumentellen Verhältnis. Es hat die Würde zu schützen. Es kann aber die Menschenwürde nicht schützen, indem es sie verletzt.

Eine andere Betrachtungsweise würde voraussetzen, dass es Vorzugswürdigeres geben kann als die Würde des Menschen. Da die Menschenwürde aber die höchste aller denkbaren subjektiven Präferenzen darstellt, kann es etwas Vorzugswürdigeres, um dessentwillen notfalls auch die Menschenwürde geopfert werden muss, nicht geben. Menschenwürde ist ein absoluter Wert. Er gilt unabhängig von irgendwelchen jenseits seiner selbst liegenden Zwecken, mögen diese noch so wünschenswert sein. Deshalb kann man eine Verletzung der Menschenwürde nicht durch gute Zwecke rechtfertigen.

Lösungsstrategie des Nichthandelns

Ein anderer Vorschlag zur Lösung von Konflikten der Art „Würde gegen Würde“ basiert auf der Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen und ihrer unterschiedlichen moralischen Bewertung. Danach erscheint es eher hinnehmbar, die Verletzung der Menschenwürde durch andere hinzunehmen und nicht einzugreifen, als selbst die

Menschenwürde zu verletzten. Diesem Gedanken würde es entsprechen, wenn man in der oben beschriebenen Entführungssituation (Fall 3) eher hinnimmt, dass der Entführer die Würde seines Opfers verletzt und ihm nicht in den Arm fällt, als dass man selbst die Würde des Täters aktiv verletzt.

Für diese Unterscheidung wird geltend gemacht, dass man die Folgen des eigenen Tuns in vollem Umfang verantworten müsse, während man die Folgen unterlassener Intervention nicht oder jedenfalls in geringerem Maße zu verantworten habe. Denn im Falle der aktiven Menschenwürdeverletzung hänge der Erfolg allein vom Willen des Akteurs ab, während im Falle der unterlassenen Intervention noch der Wille des Aggressors dazukommen müsse, dem der Akteur in den Arm fallen könnte. Dessen Verantwortung gehe nicht auf ihn über, wenn er ihn gewähren lasse.

Weiter wird für die Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen geltend gemacht, dass man die Folgen der eigenen Unterlassung nicht so gut voraussehen könne wie die Folgen des eigenen Tuns. Immerhin könne nie ausgeschlossen werden, dass der Aggressor aus eigenem Willensentschluss noch von der Verletzung der Menschenwürde absehe. Wenn wir die Folgen unserer Unterlassungen aber weit weniger gut voraussehen können als die Folgen unserer aktiven Handlungen, dann sind wir für erstere auch weniger verantwortlich als für letztere (Spaemann 1999).

Dieses Argument trifft in vielen Fällen tatsächlich zu. Deshalb stellt die Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen ein sinnvolles ethisches Kriterium dar, wenn es um die Frage geht, ob es beispielsweise gerechtfertigt sein kann, politische Opponenten zu töten, um einer vage erhofften glücklichen Zukunft des Menschengeschlechts zu dienen, oder ob es gerechtfertigt werden kann, Embryonen in der vagen Hoffnung auf künftige Erlösung von Erbkrankheiten zu töten.

Indessen gibt es auch Fälle, in denen die unmittelbaren Folgen einer Unterlassung genauso gewiss sind wie die Folgen einer aktiven Handlung. So grenzt die Wahrscheinlichkeit an Gewissheit, dass ein Geiselnehmer, der gedroht hat, jede Stunde eine Geisel zu erschießen und dies schon zweimal getan hat, auch nach Ablauf der nächsten Stunde einen Mord begehen wird.

Sind aber in einer konkreten Situation die in nächster Zukunft zu erwartenden verbrecherischen Handlungen eines anderen Menschen (nahezu) genauso sicher voraussehbar wie die unmittelbaren Folgen der eigenen Handlung, dann gibt es keinen guten Grund, die Verantwortlichkeit für eine unterlassene Intervention geringer zu veranschlagen als die Verantwortlichkeit für eine eigene aktive Tat.

Allerdings werden Tun und Unterlassen in unserem alltäglichen moralischen Bewusstsein häufig unterschiedlich bewertet, auch wenn die Folgen in gleicher Weise vorhersehbar sind. Dem trägt auch das Strafrecht Rechnung, indem es die unterlassene Hilfeleistung zur Rettung eines Menschenlebens in geringerem Maße mit Strafe bedroht als die aktive Tötung. Ein Grund für diese unterschiedliche Beurteilung von Tun

und Unterlassen dürfte damit zu tun haben, dass man sich bei Unterlassungen häufig psychisch leichter entlasten kann. Das trifft vor allem in Fällen alternativ geteilter Verantwortung zu. Wer nicht einschreitet, wenn ein Mann auf offener Straße seine Frau prügelt, wird sich davon umso eher entlasten können, je mehr andere Personen die Szene beobachten, ohne einzuschreiten. Solche Situationen alternativ geteilter Verantwortung gibt es häufiger in Unterlassungssituationen als in Handlungssituationen. Aber es gibt sie auch in Handlungssituationen. Wer einem anderen, der in hilfloser Lage ist, die Geldbörse wegnimmt, kann sich mit der Überlegung entlasten, dass es sonst ein anderer getan hätte. Alternative Kausalität bedeutet in beiden Fällen jedoch keine Minderung der eigenen Verantwortlichkeit. Der Erfolg ist eingetreten, weil *ich* es versäumt habe einzuschreiten oder weil *ich* etwas getan habe.

Wer vor der Alternative steht, entweder den Geiselnehmer zu töten oder hinzunehmen, dass dieser weitere Geiseln erschießt, kann diesen Konflikt nicht dadurch lösen, dass er es unterlässt, etwas zu tun. Unterlassungen sind in dieser Situation kein Nichthandeln, sondern ein Handeln ohne eigene körperliche Bewegung. Trägt man so für beide Alternativen die Verantwortung, so ist es unmöglich, sich durch Nichthandeln aus dem Konflikt zu stehlen.

Preisgabe des Konzepts

Die Existenz von „Würde gegen Würde"-Dilemmata könnte uns Anlass geben, darüber nachzudenken, ob man nicht die ganze Identitätstheorie der Menschenwürde besser aufgeben und nach einer Begriffsbestimmung von Menschenwürde suchen sollte, die diese Dilemmata vermeidet. Eine solche Begriffsbestimmung müsste darauf verzichten, die Menschenwürde als absoluten Höchstwert zu konzipieren. Begreift man die Menschenwürde jedoch als einen bloß relativen Wert wie andere auch, dann gibt es keinen Grund mehr, überhaupt von Würde zu sprechen. Es wäre der Nachweis geliefert, dass dem Begriff der Menschenwürde bei unseren Versuchen einer geistigen Orientierung in der Welt keine Funktion zukommt, die nicht von anderen Begriffen weit besser und klarer übernommen werden könnte. Er wäre verzichtbar. Angesichts der Gefahr, dass er trotz seiner Leerformelhaftigkeit als rhetorisches Totschlagargument Verwendung finden kann, müsste das Ergebnis der Untersuchung dann sogar lauten, dass der Begriff gemieden werden und in keiner seriösen juristischen oder philosophischen Argumentation auftauchen sollte. Die Aufgabe der Identitätstheorie würde uns also nicht nur einen Gewinn bringen – die Vermeidung von Dilemmata –, sondern auch einen Verlust, nämlich den Verlust des Begriffs der Menschenwürde überhaupt.

Der Sinn einer jeden Theorie ist es, in ein bestimmtes logisches, empirisches, normatives oder evaluatives Problemfeld Übersichtlichkeit und Orientierung zu bringen. Das setzt voraus, dass Theorien die Aspekte des Problemfeldes so in eine Ordnung bringen,

dass Widersprüche, Aporien und Dilemmata möglichst vermieden werden. Für logische oder empirische Theorien sind Widersprüche sogar tödlich. Man kann keine empirische Theorie verteidigen, aus der Widersprüche ableitbar sind. Denn in der Welt der Fakten sind Widersprüche undenkbar. Ein Sachverhalt kann nicht zugleich bestehen und nicht bestehen. Eine empirische Theorie, die das Bestehen und das Nichtbestehen eines solchen Sachverhaltes zugleich behauptet, muss deshalb aus ontologischen Gründen zwingend falsch sein.

Die „Würde gegen Würde"-Konflikte beruhen ebenfalls auf einem Widerspruch, aber nicht auf einem logischen, sondern auf einem evaluativen. Evaluative Widersprüche führen nicht zur logischen Widerlegung einer Theorie, sondern bloß zum Aufweis von Dilemmata. Denn es ist in der Wirklichkeit durchaus möglich, dass eine Person mit zwei sich gegenseitig ausschließenden Werten konfrontiert ist. Logisch unmöglich wäre beispielsweise die Präferenz für quadratische Kreise. Das Widersprüchliche eines solchen Wertes liegt aber nicht in der Wertung, sondern in der Unmöglichkeit des Sachverhaltes, der präferiert werden soll. Evaluativ widersprüchliche Wertsysteme sind dagegen ontologisch möglich und deshalb allein durch den Aufweis ihrer Widersprüchlichkeit nicht widerlegt. Der Aufweis von Dilemmata ist also allein noch kein zwingender Grund, die Theorie aufzugeben.

Allerdings muss man zugeben, dass eine evaluative Theorie, die Widersprüche enthält, pragmatisch nur von eingeschränktem Nutzen ist. Sie lässt Handlungssituationen zu, für die sie keine Orientierung gibt, also nicht sagt, was man tun soll. Je größer die Menge an Handlungssituationen, in denen die Theorie in diesem Sinne versagt, umso unbrauchbarer ist sie. Zwischen zwei verschiedenen Theorien, von denen die eine für eine größere Zahl von Handlungssituationen Orientierungshilfe bietet als die andere, wird man erstere vorziehen. Das gilt freilich nur, wenn diese Theorie auch mindestens genauso gut begründet ist wie die alternative. Im Falle der Identitätstheorie der Menschenwürde gibt es aber keine alternative Theorie, die mindestens ebenso gut begründet ist und die diese Dilemmata vermeidet.

Die unlösbaren „Würde gegen Würde"-Konflikte wären allerdings gleichwohl dann ein guter oder gar zwingender Grund, von der Identitätstheorie Abstand zu nehmen, wenn wir vorgängig davon ausgehen müssten, dass der Mensch notwendigerweise in einer werthaltigen Welt lebt, die in sich harmonisch geschlossen ist und unauflösbare Wertwidersprüche ausschließt. Eine religiös inspirierte Ethik, für die Gott der Urheber aller Werte ist, wird von einer solchen Wertharmonie ausgehen müssen. Doch dabei handelt es sich um eine dogmatische Position, für die außerhalb eines solchen religiösen Weltbildes nichts spricht. Es ist vielmehr eher nahe liegend, dass der Mensch bisweilen in gebrochenen Weltverhältnissen leben muss, in der harmonische Lösungen nicht möglich sind und das Leiden an einer unvermeidlichen Ungerechtigkeit aushalten werden muss.

3. Hilfsregeln

Es wäre nun allerdings intellektuell unbefriedigend, wollte man es bei diesem Ergebnis belassen. „Würde gegen Würde"-Konflikte sind zu bedeutungsvoll, als dass man sich mit einem Non liquet zufrieden geben dürfte. Ein völliger Verzicht auf jegliches weitere Nachdenken würde dazu führen, dass die Menschenwürde in solchen Konfliktfällen zum Spielball des Zufalls wird. Wir müssen deshalb darüber nachdenken, ob es nicht einige Hilfsregeln geben kann, nach denen man in „Würde gegen Würde"-Situationen die eine Handlungsalternative besser rechtfertigen kann als die andere.

Rechtfertigung muss hier allerdings von vornherein in einem eingeschränkten Sinne verstanden werden. „Würde gegen Würde"-Konflikte lassen es nicht zu, dass wir unsere wichtigste subjektive Präferenz realisieren können. Egal wie wir uns entscheiden – diese Präferenz wird immer frustriert. Es gibt also keine Lösung, mit der man irgendwie zufrieden sein kann.

Weil es keine richtigen Lösungen gibt und die unvermeidliche Verletzung der Menschenwürde nicht gerechtfertigt werden kann, kann von den Opfern dieser Würdeverletzungen auch nicht verlangt werden, dass sie sie hinnehmen. Wer in seiner Menschenwürde verletzt oder von Würdeverletzungen bedroht wird, dem steht ein Notwehrrecht zu, das auch dadurch nicht aufgehoben wird, dass die gegen ihn ergangene Entscheidung an Hilfsregeln orientiert ist, die eine gewisse Vernünftigkeit aufweisen. Darin liegt der Unterschied zwischen moralischen Regeln, die im Ergebnis dazu führen, dass die Menschenwürde unverletzt bleibt, und jenen Hilfsregeln, die im Folgenden entwickelt werden sollen. Diese Hilfsregeln sind keine moralischen Erlaubnisse. Während es nicht erlaubt sein kann, sich einer moralisch erlaubten Handlung in den Weg zu stellen und es insofern also auch kein Notwehrrecht geben kann, ist dies bei Entscheidungen, die nach Hilfsregeln getroffen worden sind, zulässig. Das Notwehrrecht der von solchen Entscheidungen Betroffenen zur Verteidigung ihrer Menschenwürde bleibt unberührt. Die Funktion der Hilfsregeln besteht also nur darin, den Entscheider handlungsfähig zu halten. Sie gebieten es aber weder dem Opfer noch demjenigen, der dem Opfer Hilfe leisten will, die Handlung des Entscheiders hinzunehmen. Juristisch gesprochen: Entscheider, die nach einer Hilfsregel handeln, begehen eine unerlaubte Handlung und haften gegenüber dem Opfer für den Schaden, der daraus entsteht. Sie begehen Rechtsverletzungen, für die sie auch strafrechtlich zur Verantwortung gezogen werden können.

Hilfsregel der Risikosphäre

Ich schlage folgende erste Hilfsregel für unlösbare „Würde gegen Würde"-Konflikte vor:

Hilfsregel der Risikosphäre:
In einer Konfliktsituation, in der man entweder die Menschenwürde der Person verletzen muss, die die Situation durch eigenes schuldhaftes oder schuldloses Verhalten herbeigeführt hat (Alternative 1), oder den menschenunwürdigen Zustand hinnehmen muss, in dem sich andere Personen befinden oder geraten (Alternative 2), ist der ersten Alternative der Vorzug zu geben.

Um es noch einmal deutlich zu machen: Diese Regel beruht nicht auf der Über - legung, dass der Schuldige seine Menschenwürde verwirkt hätte. Sie beruht einfach nur darauf, dass der Schuldige, was die Auferlegung der Nachteile angeht, die mit der Situation verbunden sind, einfach „näher dran" ist. Deshalb ist diese Regel nicht nur auf Schuldige im strafrechtlichen Sinne anwendbar, sondern auch auf denjenigen, der die Situation im Zustand der Schuldunfähigkeit herbeigeführt hat. Auch für diesen gilt, dass die Nachteile der Situation sowie seines Zustandes eher in seine Risikosphäre fallen sollen als in die eines Dritten, der die Situation nicht herbeigeführt hat.

Die Hilfsregel der Risikosphäre rechtfertigt es nicht, eine Person zu töten, die eine andere oder mehrere andere mit dem Tode oder schweren Verletzungen der körperlichen Integrität bedroht. Aber sie bietet eine Entscheidungshilfe, die auf den Fall des sogenannten finalen Rettungsschusses (Fall 1) ebenso anwendbar ist wie auf den Fall des Tyrannenmordes (Fall 2).

Heftig diskutiert wird gegenwärtig in Deutschland, ob diese Regel auch für die sogenannte Rettungsfolter (Präventivfolter) gelten kann (Fall 3). Die Befürworter verweisen auf die Ähnlichkeit mit dem Fall des finalen Rettungsschusses. Die Kritiker verweisen auf den „slippery slope"-Effekt, also auf die Gefahr, dass die Zulassung der Folter für einen noch so eng begrenzten Anwendungsbereich dazu führen wird, dass sie sich über diesen Bereich hinaus in eine nicht zu kontrollierende und stets wachsende Grauzone hinein ausbreiten wird.

Dieses Argument verdient in der Tat eine gründliche Erwägung. Es lässt sich insbesondere nicht mit dem A-maiore-ad-minus -Argument vom Tisch wischen, wonach die Rettungsfolter erst recht akzeptiert werden müsse, wenn doch schon der finale Rettungsschuss akzeptiert werde. Dieses Argument unterstellt, dass die Tötung einer Person ein stärkerer Eingriff in ihre Menschenwürde ist als die Folter. Doch das ist mitnichten der Fall. Die Tötung produziert keine leidenden Opfer, denn wo ein Mensch getötet wird, existiert er nicht mehr, also auch nicht als Opfer. Die Folter hingegen macht einen Menschen zum Opfer, der an einem menschenunwürdigen Zustand leidet.

Dieser Unterschied ist nicht nur theoretischer Natur. Er erklärt, warum der „slippery slope"-Effekt eher bei der Rettungsfolter als beim finalen Rettungsschuss zu erwarten ist. Dort wo die Folter zum Instrumentarium staatlicher Machtausübung gehört, zeigt sich immer wieder, dass sie von den unmittelbaren Akteuren stets wesentlich intensiver

angewandt wird, als es das staatliche Recht erlaubt oder der Zweck erfordert (Marx 2004). Wer einmal gefoltert hat, wird dazu verführt, es immer wieder und mit immer diabolischeren Mitteln zu tun. Diese Verführungsmacht der Folter hängt offenbar damit zusammen, dass sie geeignet ist, schlummernde Machtphantasien und Machtbegierden des Folterers zu aktivieren. Über einen Menschen, den man getötet hat, hat man keine Macht mehr, über den, den man foltert, schon. In diesem Sinne verändert die Folter nicht nur das Opfer, sondern auch den Täter. Ist das Tabu erst einmal gebrochen, gerät er leicht in den Sog einer Verführungskraft, die aus bis dahin harmlosen Zeitgenossen Unmenschen macht. Nur so ist es erklärbar, dass es keiner ins Einzelne gehenden Dienstanweisung bedarf, um wirkungsvoll foltern zu lassen. Die Ausführenden entwickeln schon selbst genügend Phantasie und „Tatkraft". Deshalb genügt es auch, wenn die Herrschenden nur andeuten, dass Folter nicht geahndet wird, um damit entsprechende Aktivitäten in Gefängnissen und Straflagern auszulösen. Für die Herrschenden im Hintergrund hat das den Vorteil, die Verantwortung später auf ihre Untergebenen abschieben und ihre Hände in Unschuld waschen zu können. Die Ereignisse, die im Jahre 2004 aus dem amerikanischen Gefängnis Abu Ghraib in Bagdad bekannt wurden, illustrieren diesen Sachverhalt eindrucksvoll.

Ein anschauliches Beispiel für den „slippery slope"-Effekt bietet die Erfahrung, die man in Israel gemacht hat. Im Jahre 1996 ließ der Oberste Gerichtshof die Folter inhaftierter mutmaßlicher Terroristen zu, wenn davon ausgegangen werden konnte, dass dies zur Abwendung eines drohenden Terroraktes gegen die Bevölkerung notwendig ist (isrOGH 14. 11. 1996). Das löste eine solche Folterdynamik in israelischen Gefängnissen aus, dass sich der Gerichtshof im Jahre 1999 auf die Position zurückzog, dass es für die Folter keine gesetzliche Rechtsgrundlage gebe und sie deshalb verboten sei (isrOGH 6. 9. 1999).

Es wird von vielen Kritikern durchaus eingeräumt, dass es seltene Fälle geben könnte, in denen die Rettungsfolter in einer „Würde gegen Würde"-Situation vertretbar erscheint. Sie wenden sich aber entschieden dagegen, für diese seltenen Fälle eine ausdrückliche gesetzliche Rechtsgrundlage zu schaffen, sondern wollen es vielmehr der nachträglichen Beurteilung im Einzelfall überlassen, inwiefern man einen Folterer oder seinen Vorgesetzten für die Tat verantwortlich macht. Ein ausdrückliches Gesetz impliziere die Gefahr extensiver Interpretation, missbräuchlicher Inanspruchnahme und die Unterminierung durch Berufung auf Erlaubnistatbestandsirrtümer. Das Tabu der Menschenwürde könne nur aufrechterhalten werden, wenn die Rettung in „ticking bomb"-Situationen von der Opferbereitschaft desjenigen abhängig gemacht werde, der bereit sei, die Welt unter Verletzung der Menschenwürdegarantie zu retten und die damit verbundenen strafrechtlichen Sanktionen auf sich zu nehmen. Diese Tragik der Wahl, die der Retter zu tragen habe, stelle sicher, dass Rettungsfolter tatsächlich nur in Extremfällen erfolgen werde (Poscher 2004).

Das Lüge-Verrat-Problem (Fall 6) lässt sich nur unter bestimmten Bedingungen nach der Hilfsregel der Risikosphäre einer Lösung zuführen. Hier zeigen sich die Grenzen dieser Regel. Die Lüge gegenüber den Ermittlungsbeamten verletzt diese in ihrer Menschenwürde, denn sie manipuliert ihren Willensbildungsprozess. Auf der anderen Seite würde der Zeuge, der sich der Polizei gegenüber wahrhaftig verhält, dazu beitragen, dass der Mörder in eine menschenunwürdige Lage gerät, weil er der Todesstrafe und vorgängig der damit verbundenen Todesangst ausgesetzt würde. Die besondere Schwierigkeit dieses Falles liegt darin, dass es keinen unschuldigen Dritten gibt. Vielmehr sind sowohl die Polizisten als auch der Mörder an der Situation schuld: die Polizisten, weil sie einem System dienen, das menschenunwürdige Zustände produziert, der Mörder, weil er den mit der Todesstrafe bedrohten Straftatbestand verwirklicht hat. Sofern von dem Mörder allerdings keine weitere Gefahr mehr ausgeht, also nicht zu erwarten ist, dass er erneut einen Mord begeht, ist der Fall über die Hilfsregel der Risikosphäre lösbar. Denn in diesem Fall dient die Fahndung nur der nachträglichen Sanktion und nicht der vorbeugenden Prävention. Im Hinblick auf die Zukunft geht nur noch von den Polizisten eine Gefahr für die Menschenwürde aus, aber nicht mehr von dem Mörder. Anders verhält es sich aber, wenn die konkrete Gefahr besteht, dass der Mörder noch weitere Morde begehen wird. Dann kann über die Risikosphäre keine Entscheidung getroffen werden, weil sich zwei verschiedene Gefährdungen der Menschenwürde gegenüberstehen, von denen die eine der Risikosphäre des Mörders, die andere der Risikosphäre der Polizisten zuzurechnen ist. Hier muss die Hilfsregel also versagen.

Hilfsregel der Quantität

Die Hilfsregel der Quantität kommt für jene der oben beschriebenen Fälle in Betracht, die sich auf den Krieg beziehen und die unschuldige Zivilbevölkerung im Auge haben. Darf eine militärische Intervention stattfinden, um den Genozid an einer Minderheit zu verhindern, wenn durch die Intervention selbst zahlreiche unschuldige Zivilisten getötet oder körperlich und seelisch schwer verletzt werden? Darf ein Verteidigungskrieg geführt werden, wenn ein Erfolg nur um den Preis des Lebens zahlreicher unbeteiligter Zivilisten möglich ist?

Aus der Perspektive desjenigen, der zu entscheiden hat, ob er den Krieg führt oder nicht führt, entspricht diese Problematik dem Modell des Weichensteller-Falles („trolley problem“), das in der ethischen Literatur diskutiert wird: Ein führerloser Zug rast auf eine Gleisbaustelle zu, wo er mehrere Gleisarbeiter, die nicht mehr rechtzeitig gewarnt werden können, erfassen und töten wird. Es besteht jedoch die Möglichkeit, eine Weiche umzulegen, so dass der Zug umgelenkt wird, dann aber eine Gruppe anderer Gleisarbeiter tötet, die an der anderen Strecke arbeiten. Dieses Beispiel wird oft unter

dem Aspekt von Tun und Unterlassen diskutiert. Wir haben bereits gesehen, dass es einen generellen moralisch relevanten Unterschied zwischen Tun und Unterlassen nicht gibt. Das Unterlassen des Eingriffs ist also nicht eo ipso anders zu beurteilen als das Handeln.

Wenn man den Fall geringfügig abwandelt, so dass im Falle des Nichtstuns eine Gruppe von Arbeitern getötet wird, im Falle des Eingreifens aber nur ein einziger Gleisarbeiter, dann würden wir intuitiv dazu neigen, die Weiche umzulegen, damit die vielen gerettet und nur der eine getötet wird. Wird dieses Ergebnis indessen eintreten, wenn wir es unterlassen, die Weiche umzulegen, dann halten wir es intuitiv für richtig, die Weiche nicht umzulegen. Offenbar wird diese Intuition von quantitativen Überlegungen geleitet. Das Bundesverfassungsgericht hat solche quantitativen Überlegungen in Situationen „Leben gegen Leben" stets abgelehnt, weil das Leben nicht gegen anderes Leben verrechnet werden könne (BVerfG 25. 2. 1975 [59]). Indessen übersieht diese Auffassung, dass es auf der anderen Seite ebenfalls um Leben geht, das nicht verrechenbar ist. Es ist anzunehmen, dass hinter diesem Standpunkt wiederum die moralische Unterscheidung von Tun und Unterlassen steht. Wenn diese Unterscheidung aber nicht möglich ist, dann gibt es kein Argument dafür, dass es falsch sein könnte, eher mehr als weniger Menschen zu retten. Daraus lässt sich eine zweite Hilfsregel ableiten:

> Hilfsregel der Quantität:
> In einem Konflikt, in dem die Verletzung der Menschenwürde einer Gruppe nur um den Preis der Verletzung der Menschenwürde einer anderen Gruppe verhindert werden könnte, sollte die Gruppe geopfert werden, die zahlenmäßig kleiner ist, wenn das Kriterium der Risikosphäre nicht anwendbar ist.

Wendet man diese Überlegungen auf den Kriegsfall an, kann das Dilemma, entweder die verfolgte Minderheit oder die unbeteiligte Zivilbevölkerung zu opfern, nach quantitativen Gesichtspunkten gelöst werden. Das bedeutet, dass von einer militärischen Intervention (Fall 5) abgesehen werden muss, wenn die Zahl der unbeteiligten Zivilisten, die dabei zu Schaden kommen würde, deutlich höher ist als die Zahl der Minderheit, um deren Rettung es gehen soll. Umgekehrt gilt, dass die Intervention in Betracht kommt, wenn der Schaden für die Zivilbevölkerung so in Grenzen gehalten werden kann, dass die Opfer, die sie gleichwohl zu erbringen hat, geringer sind als die Opfer der Minderheit bei andauerndem Genozid. Entsprechende Überlegungen gelten auch für den Verteidigungsfall (Fall 4) und können es geraten sein lassen, lieber die staatliche Souveränität aufzugeben als die Zivilbevölkerung einem großen Schaden auszusetzen.

4. Das Leid der Welt

Wenn die Menschenwürde unsere höchste Präferenz ist, dann müssen wir uns aufgefordert sehen, anderen, die sich durch schicksalhafte Umstände in einer menschenunwürdigen Lage befinden, zu helfen, diesen Zustand zu überwinden. Jeder Mensch, der einen wachen Sinn für seine eigene Würde hat, wird dem zustimmen und die damit verbundene Aufforderung zur Hilfeleistung spüren.

Jedwede Hilfeleistung für andere Menschen in Not schränkt die eigene Handlungsfreiheit ein. Angesichts des unermesslichen Leids auf der Welt stehen wir in einer äußerst unangenehmen Situation. Was immer wir zur Rettung anderer Menschen in Not aufbringen – es bleibt immer noch weit mehr zu tun übrig, als wir bis dahin getan haben. Und je mehr wir in notwendige Hilfeleistungen investieren, umso geringer wird der Spielraum eigener Lebensgestaltung, bis er schließlich unter dem liegt, was ein menschenwürdiges Existenzminimum ausmacht. In diesem Fall gäbe es einen Konflikt zwischen dem Schutz der eigenen Menschenwürde und dem Schutz der fremden Menschenwürde. Spätestens in dieser Situation würde die Präferenz zur Hilfeleistung kompensiert durch die Präferenz, das eigene Existenzminimum zu wahren. Die Grenze der Hilfeleistung, die wir aus Achtung vor der Würde des Menschen erbringen sollten, liegt also genau da, wo wir das eigene Existenzminimum erreichen. Wenn die Menschenwürde unsere höchste Präferenz ist, dann darf es allerdings keine Grenze geben, die enger gezogen ist. Wir müssten also bereit sein, jeglichen Spielraum unserer Lebensgestaltung oberhalb des menschenwürdigen Existenzminimums zu opfern, solange der Spielraum der Lebensgestaltung anderer Menschen noch darunter liegt und wir diesen Menschen helfen können. Tatsächlich sind aber nur die wenigsten von uns bereit, ein derart großes Opfer wirklich zu erbringen. Bedeutet das nicht, dass es mit der Menschenwürde als absoluter Präferenz einer jeden Person nicht weit her sein kann?

Dieter Birnbacher (1995a, 236ff.) will das Problem dadurch lösen, dass er in der philosophischen Ethik zwischen Basisnormen und Praxisnormen unterscheidet. Der praktische Philosoph solle die Perspektive eines hypothetischen Gesetzgebers einnehmen, der abwägt, welche Lasten er auferlegen darf, um einerseits sein Ziel optimal zu erreichen, andererseits aber das Risiko der Normenmissachtung zu minimieren. Dieses Risiko ist umso größer, je höher die Kosten sind, die für die Normadressaten mit der Einhaltung der Norm verbunden sind.

Wenn unsere bisherigen Überlegungen zur Menschenwürde zu moralischen Basisnormen geführt haben, die mit sehr hohen Kosten verbunden sind, so käme es nach Birnbacher jetzt darauf an, diese Basisnormen zu weniger anspruchsvollen Praxisnormen zu transformieren. Deren Befolgung erfüllt zwar nicht den ganzen Raum dessen, was die Menschenwürde eigentlich fordert, aber sie reduziert Schuldgefühle und Gewissensangst, nötigt dadurch weniger zur Verdrängung und führt letztlich dazu, dass

jedenfalls diese etwas bescheideneren moralischen Normen im praktischen Leben der Menschen wirklich beachtet werden. Solche Praxisnormen könnten beispielsweise nur an Solidarität innerhalb des gesellschaftlichen Nahbereichs festhalten und im Übrigen Hilfeleistungen zwar für moralisch verdienstvoll, aber nicht für geboten erklären. Das würde bedeuten, dass jeder, der über den gesellschaftlichen Nahbereich hinaus Hilfeleistungen erbringt, darauf stolz sein kann, aber niemand ein schlechtes Gewissen haben muss, wenn er seine Hilfsbereitschaft nicht bis zur Grenze des eigenen Existenzminimums ausdehnt.

Ich glaube allerdings nicht, dass der praktische Philosoph die Rolle eines moralischen Gesetzgebers spielen sollte. Das mag eine Aufgabe der Pädagogik sein oder eben auch des Rechts. Aufgabe der Philosophie ist es, Klarheit in unsere Gedanken zu bringen und nicht, anderen etwas vorzuschreiben oder ein gutes Gewissen zu machen. Die Propagierung von dem, was Birnbacher Praxisnormen nennt, führt aber gerade dazu, dass unsere moralischen Ideen vernebelt und verdunkelt werden. Der pragmatische Widerspruch bleibt auf diese Weise verborgen, der darin besteht, dass wir wider unser Selbstverständnis als Personen handeln, wenn wir nicht alles tun, um andere Menschen aus einem menschenunwürdigen Zustand zu befreien, obwohl wir dabei nicht selbst in einen menschenunwürdigen Zustand geraten. Wer diesen Widerspruch aufdeckt, muss freilich erklären, warum wir uns so verhalten und warum das nicht die These von der absoluten subjektiven Präferenz der Menschenwürde in unserer Wertordnung widerlegt.

Der Grund liegt in der Gebrochenheit der menschlichen Natur. Wir folgen eben nicht nur dem, was unserer sittlichen Einsicht entspricht, sondern lassen uns auch in starkem Maße von unseren persönlichen Interessen bestimmen. Wir wissen aber darum, dass wir uns damit in Widerspruch zu dem setzen, was wir eigentlich wollen. Deshalb führt die Limitierung unserer Hilfsbereitschaft zu einer kognitiven Dissonanz, die sich entweder in einem schlechten Gewissen oder in Akten psychischer Verdrängung, in rituellen Ersatzhandlungen (Spendenaktionen) und künstlich aufrechterhaltenem Nichtwissen äußert. Es wäre ein Akt der Gegenaufklärung, wollte man alldem noch dadurch Vorschub leisten, dass man Praxisnormen propagiert, die genau dem entsprechen, was unser Egoismus zulässt. Aus philosophischer Perspektive kommt es vielmehr darauf an, auf diesen Widerspruch in unserem Verhalten hinzuweisen und die damit verbundene kognitive Dissonanz aufzudecken und zur Sprache zu bringen.

Freilich dürfen Philosophen auch dem Gesichtspunkt Beachtung schenken, dass Aufopferung unangenehm ist und möglichst vermieden werden sollte. Es kommt also darauf an, Wege zu finden, wie das Leiden der Welt wirksam bekämpft werden kann und dabei das Maß der Aufopferung für jeden einzelnen Menschen so gering wie möglich gehalten wird. Ein Weg dazu ist die Delegation von Verantwortung auf Institutionen, deren Effektivität nicht von dem persönlichen Einsatz Einzelner abhängig ge-

macht wird, sondern von kollektiven Anstrengungen, die alle gleich treffen und deshalb von jedem Einzelnen leichter zu ertragen sind. Deshalb gibt es ein aus der Idee der Menschenwürde gespeistes Interesse am Aufbau machtvoller Institutionen gegen das Leid der Welt. Institutionen beruhen auf Arbeitsteilung und diese führt zu einer wesentlichen Erhöhung der Effektivität. Zugleich führt Arbeitsteilung zu einer Verlagerung der Verantwortung von den einzelnen Individuen auf die Institution. Diese Verlagerung der Verantwortung ist nicht Folge eines psychischen Verdrängungsprozesses, sondern reale Folge der Arbeitsteilung, nämlich der Marginalisierung des individuellen Anteils am Arbeitsergebnis der Institution. Insofern können Institutionen nicht nur mehr gegen das Leid der Welt leisten als individuelle Hilfe; sie führen auch zu einer realen Reduktion der individuellen Verantwortlichkeit und damit zu einer wirklichen Gewissensentlastung des Einzelnen.

Kapitel IX

Menschenrechte als moralische Rechte

1. Die Differenz von Wert und Norm

Bisher war von Menschenwürde und ihren Konkretisierungen nur auf der evaluativen Ebene die Rede. Sie wurde als subjektive Präferenz aufgefasst, also als etwas, das Individuen aufgrund einer persönlichen Stellungnahme bevorzugen. Die UN-Menschenrechtstexte, insbesondere die Internationalen Pakte von 1966 behaupten in ihren Präambeln, dass die Menschenwürde in einer nicht näher beschriebenen Weise Quelle der Menschenrechte sei, insofern als diese aus jener abgeleitet werden können (vgl. oben, S. 22 f.). Der Möglichkeit eines solchen Ableitungszusammenhangs scheint aber auf den ersten Blick der Umstand entgegenzustehen, dass Rechte und Werte grundlegend verschiedenen Kategorien angehören.

Die Menschenwürde als subjektive Präferenz beruht auf einer Stellungnahme des einzelnen Individuums, während die Rede von Rechten schon immer einen Zusammenhang von zwei Subjekten impliziert. Was ich für wertvoll halte oder nicht, ist allein meine Sache. Rechte kann ich dagegen nur gegenüber jemand anderem haben oder jemand anderes kann ein Recht mir gegenüber haben. Es ist auf den ersten Blick nicht zu sehen, wie dieser Sprung von der subjektiven auf die intersubjektive Ebene geleistet werden kann. Allein daraus, dass ich z für vorzugswürdig halte, folgt noch nicht, dass ich gegenüber anderen ein Recht auf z habe. Wenn ich es für vorzugswürdig halte, heute Abend ins Theater zu gehen, folgt daraus nicht, dass ich z. B. gegenüber dem Theaterdirektor ein Recht auf den Theaterbesuch habe. Ebenso wenig folgt aus meinen Präferenzen, dass der Theaterdirektor ein Recht auf meinen Besuch hat. Es ist vorderhand nicht zu erkennen, warum es sich bei der Menschenwürde und den Menschenrechten anders verhalten soll. Folgt aus dem Umstand, dass ich es für absolut wertvoll halte, keinen Menschen zu foltern, dass ich gegenüber anderen Menschen ein Recht darauf habe, nicht gefoltert zu werden? Oder folgt daraus das Recht anderer Menschen mir gegenüber, von mir nicht gefoltert zu werden?

Das Problem des Herleitungszusammenhangs von Menschenwürde und Menschenrechten wird nach meiner Kenntnis weder in der juristischen noch in der philosophischen Literatur erörtert. Zwar ist es eine weit verbreitete Meinung, dass es sich bei der Menschenwürde um einen Wert handelt und dass Menschenrechte Normen sind. Das sich daraus ergebende Problem, wie man aus Werten Normen ableiten kann, wird aber

kaum gesehen. Das dürfte mit der Dominanz eines objektiven Wertbegriffs zusammenhängen. Die Menschenwürde wird als ein Wert verstanden, der uns irgendwie vorgegeben ist und auf den wir verpflichtet sind. Auf diese Weise wird die Menschenwürde schon begrifflich normativ aufgeladen, so dass die kategoriale Differenz zwischen der evaluativen und der normativen Ebene verschwindet. Das Prinzip der Menschenwürde erscheint dann als eine oberste oder allgemeinste Norm, aus der die einzelnen Menschenrechte als Konkretisierungen logisch abgeleitet werden können. Geht man aber davon aus, dass die Menschenwürde wie jeder andere Wert eine subjektive Präferenz darstellt, dann ist dieser Weg verschlossen. In dieser Perspektive wird die kategoriale Differenz zwischen Werten und Normen sichtbar. Werte sind das, was wir *wollen*, Normen handeln von dem, was wir *sollen*. Rechte bezeichnen etwas, das der Schuldner gegenüber dem Inhaber des Rechts tun oder lassen soll. Das Problem besteht also darin zu klären, wie man von dem, was jemand will, auf das schließen kann, auf das jemand einen Anspruch hat.

2. Menschenwürde und Menschenpflichten

Den beschriebenen Schwierigkeiten kann man dadurch aus dem Weg gehen, dass man zunächst nicht den unvermittelten Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten zum Gegenstand der Überlegungen macht, sondern sich erst einmal darauf beschränkt, das Verhältnis von Menschenwürde und Menschenpflichten ins Auge zu fassen, also generell das Verhältnis von eigenen Präferenzen und eigenen Pflichten. Dieser Weg erscheint deshalb erfolgversprechender, weil wir dabei noch nicht von der subjektiven auf die intersubjektive Ebene wechseln müssen. Es genügt vielmehr, sich mit dem einzelnen Subjekt zu befassen und dessen Verhältnis zu Werten und Pflichten zu untersuchen. In welchem Sinne können wir sagen, dass wir zu dem, was wir wollen, auch verpflichtet sind? Dazu ist es nötig, sich Klarheit darüber zu verschaffen, was eine Pflicht ist.

Wenn von Pflichten die Rede ist, verwenden wir die Begriffe des Verbotes oder des Gebotes. Von einem Verbot sprechen wir, wenn es um die Pflicht geht, etwas zu unterlassen, von einem Gebot, wenn es um die Pflicht geht, etwas zu tun. Man kann Pflichten auch mithilfe des Wortes *sollen* zum Ausdruck bringen. „Du sollst nicht töten" drückt das Verbot einer Handlung aus. „Du sollst deine Steuern zahlen" drückt das Gebot einer Handlung aus. Man spricht deshalb, wenn es um Pflichten geht, auch von Sollens-Sätzen.

Sätze, die ein Sollen ausdrücken, müssen von solchen unterschieden werden, in denen wir das Modalverb *sollen* im Konjunktiv verwenden. Es liegt ein gravierender Unterschied zwischen dem Satz „Du sollst nicht töten!" (You shall not kill!) und dem

Satz „Du solltest nicht töten!“ (You should/ought not kill!). Die konjunktivische Verwendung drückt eher eine Empfehlung aus: Falls du ein Interesse daran hast, der Strafverfolgung zu entgehen, dann solltest du nicht töten. KANT spricht insoweit von hypothetischen Imperativen. Dagegen bringt die indikativische Verwendung des Modalverbs *sollen* in der kantischen Terminologie einen kategorischen Imperativ zum Ausdruck, also eine Pflicht.

MALTE HOSSENFELDER (2000, 38) hat die These vertreten, dass es zwischen Wollen und Sollen keinerlei Zusammenhang geben kann. Denn das Wollen sei eine Bestimmung der Person durch sich selbst, während das Sollen stets von außen an uns herangetragen werde. Letztlich stehe hinter einem Sollenssatz nicht der eigene, sondern stets ein fremder Wille. Da unser Handeln aber nicht durch das Wollen eines anderen bestimmt werden könne, sondern nur durch das eigene Wollen, lasse sich auf dem Begriff des Sollens keine Ethik aufbauen.

Darin liegt nach HOSSENFELDER der strukturelle Fehler der kantischen Ethikbegründung. Damit dürfte er aber die Pointe der Überlegungen KANTS nicht zutreffend erfasst haben. Diese Pointe liegt nämlich gerade darin, dass KANT die Moral auf nichts anderem aufbaut als auf dem subjektiven Willen. Denn das moralische Gesetz im Sinne KANTS muss sich jeder Mensch selbst geben. Es kann ihm nicht von außen auferlegt werden. Eine Handlung aus Pflicht unterscheidet sich von einem anderen Handeln nicht dadurch, dass hier unser Handeln durch etwas anderes bestimmt wird als durch unseren Willen, sondern dadurch, dass unser Wollen zu etwas genötigt wird (KANT 1797, 2).

Während KANT allerdings sowohl eine äußere als auch eine innere Nötigung des Willens für möglich hält, schlage ich vor, von einer Nötigung des Willens nur zu sprechen, wenn es um eine innere Nötigung geht. Diese Nötigung des Willens besteht darin, dass wir uns im Falle des Ungehorsams gegen eine Pflicht in Widerspruch zu uns selbst setzen. Wir empfinden einen inneren Druck, diesen Widerspruch zu vermeiden, und insofern ist unser Wille genötigt. Da wir uns nur dann als authentische Personen erleben, wenn unser Handeln durch unseren Willen geleitet wird, erleben wir den Zusammenbruch unseres Wollens in einem Willen, der sich selbst widerspricht, als Verlust an Authentizität. Im Ungehorsam gegen das moralische Gesetz lassen wir einen Wunsch handlungswirksam werden, den wir eigentlich nicht zu haben wünschen. Zumindest wünschen wir, dass er nicht handlungswirksam wird. Der Ungehorsam gegen eine Pflicht ist deshalb etwas, mit dem wir uns nicht voll identifizieren können und das uns insofern von uns selbst entfremdet.

Diese Selbstentfremdung, die wir in der Pflichtwidrigkeit erfahren, ist etwas anderes als eine bloße Sanktion. Eine Sanktion ist eine äußerliche Reaktion auf die Missachtung einer Handlungsaufforderung, die die Struktur unserer Wünsche und den Prozess der Willensbildung unberührt lässt. Sanktionen nötigen nicht durch die Androhung

des Selbstverlustes. Sanktionsdrohungen können auf unsere Willensbildung großen Einfluss haben, wir können auch unter ihnen leiden, aber sie bedrohen nicht unsere Authentizität (es sei denn die Sanktion besteht in Folter). Wir setzen uns nicht in Widerspruch zu unserem eigenen Wollen, wenn wir eine sanktionsbewehrte Handlungsaufforderung ablehnen und die Sanktion in Kauf nehmen. Wer der Aufforderung seines Chefs nicht nachkommt, Überstunden zu leisten, obwohl er weiß, dass dies durch Entzug von Karrierechancen sanktioniert werden wird, muss deshalb noch lange nicht das Gefühl haben, eine Pflicht zu verletzen. Pflichten stehen also in keinem begrifflichen Zusammenhang mit Sanktionen. Die Sanktion ist kein Begriffsmerkmal der Pflicht.

Dieses Verständnis des Begriffs der Pflicht steht im Gegensatz zu jenen Konzeptionen, die den Begriff der Pflicht gerade mittels der Sanktionsbewehrtheit definieren. Für sie ist eine Handlungsaufforderung gerade dann eine Pflicht (und nicht nur ein Vorschlag oder eine Bitte), wenn die Nichtbefolgung sanktioniert wird. Eine solche Betrachtungsweise macht es allerdings unmöglich, zwischen der Aufforderung des Staates, seine Steuern zu bezahlen, und der Aufforderung des Straßenräubers auf Herausgabe der Geldbörse zu unterscheiden. Beide Handlungsaufforderungen sind sanktionsbewehrt und folglich müsste es nicht nur eine Pflicht geben, die Steuern zu bezahlen, sondern auch eine Pflicht, dem Straßenräuber zu gehorchen. Das entspricht offensichtlich nicht der Bedeutung, die wir mit dem Begriff der Pflicht gewöhnlich verbinden. Deshalb dürfte es sinnvoll sein, den Ansatz weiter zu verfolgen, wonach Pflicht die innere Nötigung des Willens ist.

Eine Pflicht ist also etwas, das der Verpflichtete selbst will und auch wollen muss, weil anders er sich in einen seine Authentizität und Identität zerstörenden Widerspruch seines Willens versetzen würde. Dieser Widerspruch muss noch etwas genauer bedacht werden. KANT fasst ihn als den Gegensatz, der dadurch entsteht, dass der Mensch nicht reines Vernunftwesen, sondern auch Triebwesen ist. Als Triebwesen lässt er sich von seinen Bedürfnissen und Neigungen bestimmen, als Vernunftwesen sieht er dagegen von allen Interessen ab und folgt einem Gesetz, das nur durch seine reine Form bestimmt ist. Diese Unterscheidung zwischen Vernunftwesen und Triebwesen verfehlt indessen die Conditio humana. Der Mensch ist gewiss kein Vernunftwesen im Sinne KANTS, weil es ihm unmöglich ist, von Interessen und Bedürfnissen abzusehen. Er ist aber auch kein Triebwesen im Sinne KANTS, weil das Menschliche gerade darin besteht, sich von seinen Trieben, Bedürfnissen und Interessen distanzieren und kritisch zu ihnen Stellung nehmen zu können. Unsere Moralität wird nicht dadurch bedroht, dass wir von unseren Trieben getrieben werden, sondern dadurch, dass wir uns entschließen, uns von unseren Trieben treiben zu lassen. Abgesehen von pathologischen Fällen, die hier außer Betracht bleiben sollen, sind Triebe, Neigungen und Interessen also schon immer nur Gesichtspunkte, die in unseren Willensbildungsprozess einge-

hen, und nicht Determinanten unseres Verhaltens. Im Wesen der Person gibt es also keinen Widerspruch zwischen einem rein vernünftigen, aber bloß formalen und einem materialen, aber durch unsere Natur determinierten Willen.

Der Widerspruch, in den sich unsere Wünsche verstricken können, muss deshalb anders aufgefasst werden. Hilfreich scheint mir in diesem Zusammenhang die Verwendung einer Begrifflichkeit zu sein, die ich von HARRY G. FRANKFURT übernehme, ohne dass ich im Übrigen seiner Konzeption folgen oder diese auch nur diskutieren will. Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen Volitionen erster und zweiter Ordnung (FRANKFURT 2001b, 53ff.). Volitionen erster Ordnung sind unsere gewöhnlichen Wünsche, wie sie sich uns in einer gegebenen Situation mehr oder weniger spontan zeigen. Ein solcher Wunsch kann angesichts appetitlich angerichteter Speisen zum Beispiel darin bestehen, sie zu sich nehmen zu wollen. Hätten wir nur Wünsche erster Ordnung, so würde sich im Konfliktfall jeweils der Wunsch durchsetzen, der sich in der aktuellen Situation als der stärkere erweist. Wollte ich eben noch eigentlich einen Spaziergang unternehmen, verschwindet dieser Wunsch in dem Augenblick, da ich an der Küche vorbeikomme und dort die leckeren Speisen sehe. So verhält es sich stets bei den Tieren und oft auch bei den Menschen.

Bei Personen ist daneben aber auch noch eine andere Möglichkeit gegeben. Die Volition erster Ordnung kann durch eine Volition zweiter Ordnung in Frage gestellt und – sofern die Volition zweiter Ordnung hinreichend stark ist – unwirksam werden. In geringfügiger Abweichung zu FRANKFURT definiere ich Volitionen zweiter Ordnung als Wünsche, die darauf gerichtet sind, dass gegebene Wünsche erster Ordnung handlungswirksam oder nicht handlungswirksam werden. Ich weiß, dass die leckeren Speisen in der Küche stets eine große Anziehungskraft auf mich ausüben. Aber ich habe den Wunsch abzunehmen und möchte deshalb einige Tage fasten. Ich weiß, dass ich den Wunsch zu essen verspüren werde, sobald ich an der Küche vorbeikomme. Aber ich wünsche mir, dass dieser Wunsch nicht handlungswirksam werden soll.

Personen bilden Volitionen zweiter Stufe, indem sie sich mit ihren Wünschen, die ihnen bewusst sind, kritisch reflexiv auseinander setzen und erwägen, ob sie die Person sein wollen, die in diesen Wünschen und ihrer Wirkungsmacht zum Ausdruck kommt, oder ob sie sich mit einem davon abweichenden Bild identifizieren. So möchte ich beispielsweise die Person sein, die sich beherrschen und auf das Essen verzichten kann, um damit ein Ziel zu erreichen, das ich mir selbst gesetzt habe.

Während sich im Konfliktfall zwischen zwei Volitionen erster Ordnung die stärkere durchsetzt, während die schwächere an Bedeutung verliert oder ganz verschwindet, verliert der Wunsch erster Ordnung in einem Konflikt mit einem Wunsch zweiter Ordnung nicht an Attraktivität. Obwohl ich beschlossen habe zu fasten, empfinde ich den gewaltigen Wunsch, meine Schritte in die Küche zu lenken. Das gilt auch dann, wenn sich meine Volition zweiter Ordnung, also der Wunsch zu fasten, als der stärkere er-

weist und ich der Versuchung widerstehe. Es fällt mir schwer, so zu handeln. Das liegt daran, dass die Attraktivität des aktuellen Wunsches erster Ordnung auf einem gegenwärtigen Erleben in einer gegenwärtigen Situation beruht, während die Attraktivität des Wunsches zweiter Ordnung nur auf einer Erinnerung an das Ergebnis eines Reflexionsprozesses beruht, der in der Vergangenheit liegt. Die Entscheidung zu fasten erlebe ich in der aktuellen Situation als eine Frustration meines Wunsches zu essen. Indem wir motiviert durch unseren eigenen Wunsch (zweiter Ordnung) diese Frustration auf uns nehmen, erleben wir uns zwar noch immer als Personen, die tun, was sie wollen. Aber dieses Wollen ist in einer bedeutsamen Hinsicht anders als wenn wir unserem aktuell empfundenen Wunsch erster Ordnung folgen könnten, ohne dabei in Widerspruch zu einer Volition zweiter Ordnung zu geraten. Diesen Unterschied im Wollen bezeichnen wir mit dem Wort *Sollen*. Wir folgen einem Wunsch, dem wir folgen sollen, wenn wir zugleich damit einen anderen Wunsch frustrieren. Weil wir genötigt werden, den frustrierten Wunsch nicht handlungswirksam werden zu lassen, haben wir das Gefühl, etwas tun zu sollen, was wir nicht tun wollen. Aber das ist tatsächlich nur hinsichtlich des Wunsches erster Ordnung der Fall. Im Hinblick auf den Wunsch zweiter Ordnung tun wir genau das, was wir auch tun wollen. Hinsichtlich des ersten sind wir also genötigt, hinsichtlich des zweiten sind wir frei.

Wo wir ein solches Sollen erfahren, sprechen wir von Pflicht. Unter den Pflichten lassen sich bedingte und unbedingte unterscheiden, je nachdem, ob wir den Wunsch zweiter Ordnung aufgeben können oder nicht, ohne unsere Identität als Person zu verlieren. Einen Wunsch zweiter Ordnung aufgeben bedeutet, sich als Persönlichkeit gewissermaßen umzuwidmen oder umzuschaffen. Wer einen Wunsch zweiter Ordnung aufgibt und durch einen anderen Wunsch zweiter Ordnung ersetzt, will nicht mehr dem Bild entsprechen, dem er bisher entsprechen wollte. Stattdessen orientiert er sich jetzt an einem neuen Bild von sich selbst.

Von einer unbedingten Pflicht können wir dagegen sprechen, wenn es sich um eine moralische Pflicht handelt. Das ist der Fall, wenn die Handlungswirksamkeit des Wunsches darüber entscheidet, ob ein Mensch sowohl in den Augen der Gesellschaft, der er angehört, als auch und vor allem in seinen eigenen Augen als sozial umgängliches und kooperatives Mitglied der Gesellschaft oder aber als moralischer Versager angesehen wird (Tugendhat 1997, 57 ff.). Denn das Individuum nimmt seine Mitgliedschaft in der Gemeinschaft so in seine Identität auf, dass es im Falle der Verletzung moralischer Standards eine Scham empfindet, die seinen Selbstwert als Person bedroht und nicht nur das Selbstwertgefühl im Hinblick auf diese oder jene Qualifikation und Leistung.

Ein Sollen, das sich auf nicht-moralische Standards bezieht, lässt sich in ein Sollen im Konjunktiv verwandeln: Wenn du keine guten Brötchen backen kannst, dann *solltest* du den Beruf wechseln. Dagegen ist ein Sollen, das sich auf moralische Standards bezieht, stets ein Sollen im Indikativ. Es gilt absolut und unentrinnbar.

Was für moralische Standards im Allgemeinen gilt, also für jene Wünsche, deren Realisierung oder Nichtrealisierung gesellschaftliche Empörung und persönliche Gewissensscham auslöst, das gilt erst recht für den Wunsch nach Achtung der Menschenwürde. Denn mehr noch als jede andere moralische Überzeugung ist die Menschenwürde für die Identität und Authentizität der Person unhintergehbar. Der aktuelle Wunsch, in einer gegebenen Situation in einer Weise handeln zu wollen, die sich mit dieser absoluten Präferenz nicht vereinbaren lässt, trifft deshalb auf eine absolute Pflicht. Die subjektive Präferenz der Menschenwürde ist also ein Wunsch zweiter Ordnung, der aufgrund seines absoluten Charakters im Konflikt mit einem Wunsch erster Ordnung, der auf eine Verletzung der Menschenwürde gerichtet ist, als Pflicht erlebt wird. So wie die Menschenwürde als Wert in der Präferenzordnung der Person eine absolute Stellung einnimmt, nimmt die Pflicht zur Achtung der Menschenwürde in der Normenordnung einer Person eine absolute Stellung ein.

In diesem Sinne lassen sich aus der Menschenwürde Menschenpflichten als moralische Pflichten ableiten. Aus dem Wunsch, die Menschenwürde zu achten, folgt angesichts der Verführungsmacht entgegenstehender Wünsche die Pflicht, die Menschenwürde zu achten. In einer solchen Konfliktsituation begreift der Mensch sich selbst als jemand, der unter einer Pflicht steht, obwohl er selbst es ist, der sich diese Pflicht auferlegt.

Gegen diese Herleitung von Menschenpflichten aus der Menschenwürde könnte eingewandt werden, dass hier von einem Pflichtbegriff ausgegangen wird, der wesentlich enger ist als der Begriff, den wir gewöhnlich verwenden. Denn die ganze vorstehende Argumentation impliziert, dass es im eigentlichen Sinne nur selbst auferlegte Pflichten geben kann. Fremd auferlegte Pflichten scheinen dagegen ausgeschlossen. Das widerspricht nicht nur dem gewöhnlichen Verständnis des Begriffs der Pflicht in unserer Umgangssprache, sondern auch seiner juridischen Bedeutung. In beiden Bereichen gilt eigentlich das Gegenteil: Es erscheint selbstverständlich, dass Pflichten von anderen auferlegt werden können, während der Gedanke einer selbst auferlegten Pflicht eher ungewöhnlich und begründungsbedürftig erscheint. Es dürfte für die Überzeugungskraft meiner Argumentation deshalb von Wert sein, darzutun, in welchem Sinne sich der Gedanke der fremd auferlegten Pflichten mit dem hier vorgeschlagenen Begriff der Pflicht vereinbaren lässt.

Hierzu muss man zwischen dem Inhalt einer Pflicht und dem Geltungsgrund einer Pflicht unterscheiden. Im Falle der selbst auferlegten Pflicht ist es ein und dieselbe Person, die den Inhalt der Pflicht bestimmt und zugleich ihren Geltungsgrund schafft. Im Falle der fremd auferlegten Pflicht fallen die Person, die den Inhalt festlegt, und die Person, die den Geltungsgrund schafft, auseinander. So ist der staatliche Gesetzgeber diejenige Autorität, die den Inhalt der Rechtspflichten festlegt. Aber der Gesetzgeber kann nicht den Geltungsgrund dieser Rechtspflichten begründen. Seinen Gesetzen kommt

nur Geltung zu, wenn er die Autorität zur Gesetzgebung hat. Diese Autorität kann er nicht selbst schaffen. Sie muss ihm vielmehr verliehen werden. Letztlich ist es aber der Adressat seiner Normen, also derjenige, der verpflichtet werden soll, von welchem diese Verleihung ausgeht. Dieser Zusammenhang wird insbesondere im Falle von Rechtspflichten dadurch verschleiert, dass sich der Gesetzgeber in einem ausdifferenzierten Rechtssystem als Geltungsgrund seiner Normen nicht unmittelbar auf den Verleihungsakt der Verpflichteten beruft, sondern auf Befugnisnormen, also rechtliche Gesetze, die ihm die Befugnis verleihen, entsprechende Normen zu erlassen und Pflichten zu statuieren. Diese Befugnisnormen müssen selbst von einem Gesetzgeber G2 stammen, der dem Gesetzgeber G1, dessen Befugnisse geregelt werden, übergeordnet ist. Die Befugnisnorm verpflichtet die Adressaten, die Gesetze des Gesetzgebers G1 als Rechtspflichten anzuerkennen. Der Gesetzgeber G2 muss indessen selbst wieder durch eine Befugnisnorm höherer Ordnung legitimiert sein. Eine solche Normenhierarchie müsste in einem infiniten Regress enden, wenn alle Befugnisnormen stets selbst fremd auferlegt wären. Daran zeigt sich, dass die letzte Autorität zur Verleihung der Befugnis zur Auferlegung fremdbestimmter Pflichten nur bei demjenigen liegen kann, der verpflichtet werden soll. Pflichten gibt es also letztlich immer nur da, wo der Verpflichtete selbst den letzten Geltungsgrund der Pflicht geschaffen hat. In diesem Sinne sind alle Pflichten selbst auferlegte Pflichten. Nur hinsichtlich des Inhalts lassen sich selbst und fremd auferlegte Pflichten unterscheiden. So setzt der Begriff einer Rechtspflicht also immer die Legitimation der Rechtsordnung durch die Verpflichteten voraus.

Was für die Rechtspflichten gilt, kann unter bestimmten Umständen auch für moralische Pflichten gelten. Wenn ich meiner Frau verspreche, dass wir im Urlaub genau das unternehmen werden, was sie vorschlägt, dann bin ich moralisch verpflichtet, an den Unternehmungen teilzunehmen, die sie vorschlägt. Ich würde mein Versprechen brechen, wenn ich es nicht täte. Die Macht meiner Frau, verbindlich zu bestimmen, was wir im Urlaub machen, ändert aber nichts daran, dass ihr diese Befugnis durch mein Versprechen verliehen worden ist und meine Bindung also letztlich auf einer Verpflichtung beruht, die ich mir selbst auferlegt habe.

Mit diesen Überlegungen lassen sich auch ethische Konzepte zurückweisen, die die letzte Verbindlichkeit moralischer Normen auf den Willen Gottes zurückführen wollen. Auch der Gläubige wird auf das göttliche Gebot nicht dadurch verpflichtet, dass Gott es gegeben hat, sondern nur dadurch, dass er die normgebende Autorität Gottes anerkennt, d. h. den Willen Gottes in seinen Willen aufgenommen hat. Wer die göttlichen Gebote nur befolgt, um der drohenden Höllenstrafe zu entgehen, handelt nicht *aus Pflicht*, sondern bloß *aus Furcht*. Aus dieser Überlegung erhellt, dass das Konzept der Menschenpflichten als selbst auferlegter Pflichten nicht kulturabhängig ist. Es setzt nicht etwa den Glauben an gewisse Ideen des Gesellschaftsvertrages voraus, sondern kann auch im Kontext religiöser Weltbilder Akzeptanz beanspruchen.

3. Menschenpflichten und Menschenrechte

Allein aus der Tatsache, dass es Menschenpflichten gibt, folgt noch nicht logisch, dass es auch Menschenrechte gibt. Zwar kann man daraus, dass jemand ein Recht auf etwas hat, folgern, dass es dann auch jemanden geben muss, der die diesem Recht korrespondierende Pflicht hat. Wenn B gegenüber A ein Recht auf z hat, dann hat A gegenüber B die Pflicht zu z. Das Umgekehrte gilt jedoch nicht. A kann verpflichtet sein, dem B die Leistung z zu erbringen, ohne dass B gegenüber A ein Recht auf z hat.

Die Vorstellung, dass derjenige, an dem eine Pflicht zu erfüllen ist, auch ein Recht auf die Erfüllung dieser Pflicht hat, findet sich erst in jüngerer Zeit sowohl in der Ethik als auch in der Rechtstheorie. So war es etwa im deutschen Recht eine bahnbrechende Entscheidung, als das Bundesverwaltungsgericht im Jahre 1954 zu dem Ergebnis kam, dass der Pflicht des Staates zur Armenfürsorge ein Recht des Bedürftigen auf Hilfe korrespondiert (BVerwG 24. 6. 1954). Bis dahin war es herrschende Meinung, dass das Fürsorgerecht bloß *objektives Recht* sei, das im Interesse der öffentlichen Sicherheit und Ordnung bestehe und dem einzelnen Betroffenen kein *subjektives Recht* verleihe. Noch heute besteht diese Auffassung etwa hinsichtlich des internationalen Flüchtlingsrechts. Die Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 verpflichtet jeden Vertragsstaat dazu, jeden Ausländer, der sich aus begründeter Furcht vor Verfolgung in seinem Territorium aufhält, Schutz zu gewähren. Daraus folgt jedoch nicht, dass der einzelne Flüchtling aus der Genfer Flüchtlingskonvention ein Recht auf Schutz gegen den jeweiligen Vertragsstaat hat. Verweigert der Vertragsstaat dem Flüchtling den Schutz, dann verletzt er seine vertraglichen Pflichten. Die bestehen aber nicht gegenüber dem Flüchtling, sondern – nach herrschender Meinung – nur gegenüber den anderen Vertragsstaaten.

Die Auffassung, dass es so etwas wie *subjektive Rechte* gebe, hat sich in der europäischen Rechtswissenschaft erst seit dem 16. Jahrhundert langsam Bahn gebrochen, und der Gedanke, dass es auch *subjektive öffentliche Rechte* geben könnte, also Rechte des Bürgers gegenüber dem Staat, kam zumindest in Deutschland erst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf.

In der Philosophie der Menschenwürde ist es heute vor allem Avishai Margalit (1999, 45 ff.), der die Auffassung vertritt, eine anständige Gesellschaft achte die Menschenwürde, müsse aber deshalb keineswegs auch Menschenrechte anerkennen. Es genüge völlig, wenn jedenfalls für jedermann die Pflicht bestehe, die Menschenwürde eines jeden anderen zu achten. Auch für ihn folgt also aus der Tatsache, dass es Menschenpflichten gibt, keineswegs, dass es auch Menschenrechte geben muss. Dieser Gedanke liegt allen vorneuzeitlichen ethischen Konzeptionen zugrunde. Im Konfuzianismus erscheinen Menschenrechte einerseits überflüssig, weil man sich auf das Verantwortungsgefühl der Entscheidungsträger verlassen kann, andererseits aber auch

unangemessen, weil Ausdruck des Mangels an Bescheidenheit derjenigen, die auf ihre Rechte pochen.

Auch auf der Basis des in diesem Buch entwickelten Konzepts der Menschenwürde und der daraus ableitbaren Menschenpflichten scheint es keinen zwingenden Grund für die Existenz von Menschenrechten zu geben. Denn die Menschenwürde ist ein eigener subjektiver Wert der Person und die Menschenpflichten sind Pflichten, die die Person nicht nur sich selbst auferlegt, sondern auch solche, die sie sich nur wegen ihrer eigenen Wertüberzeugungen auferlegt. Menschenpflichten sind also zunächst einmal Pflichten der Person gegen sich selbst und nicht Pflichten gegenüber jenen, die Nutznießer oder Opfer unserer Achtung oder Missachtung der Menschenwürde sein können. Den Menschenpflichten korrespondieren also nicht schon aus begrifflichen Gründen auch Menschenrechte.

Nach Joel Feinberg (1980) ist es die Person selbst, die durch ihr Verhalten ihre Rechte und sich selbst als Rechtsinhaber generiert. Indem die Person Ansprüche erhebt und mit verbalen oder anderen symbolischen Mitteln die Aufmerksamkeit der Adressaten erzwingt und sie nachhaltig und vehement zur Zustimmung und Anerkennung der Forderung drängt, generiert sie Rechte, sofern sich ihre Forderung auf die Erfüllung einer Pflicht bezieht, die tatsächlich besteht. Wer so darauf pocht, dass andere ihm gegenüber ihre Pflicht erfüllen, der hat sich damit ein Recht geschaffen.

Dieses Modell rekonstruiert den Begriff des subjektiven Rechts allerdings nur unzureichend. Ihm zufolge müsste man dem Papst ein subjektives moralisches wie auch juridisches Recht auf den Weltfrieden zusprechen, wenn er diesen immer wieder nachhaltig und eindringlich fordert, sich dabei an konkrete Personen wendet, nämlich die führenden Politiker der Welt, und sich dabei sowohl auf die Rechtsnormen des Völkerrechts als auch auf moralische Prinzipien berufen kann. Jede Nicht-Regierungs-Organisation, die sich in gleicher Weise gegen den Hunger in sudanesischen Flüchtlingslagern einsetzt, hätte ein Recht auf Nahrung für die Flüchtlinge. Feinberg würde auf diesen Einwand wohl erwidern, dass man einen Rechtsanspruch nur erheben kann, wenn man damit die eigene Situation verbessern will und nicht die von anderen. Dieses Kriterium bleibt aber unbegründet. Wenn sich die Verpflichteten durch den Appell von Dritten tatsächlich aufgefordert fühlen, worin liegt dann der Unterschied zu der Aufforderung, die von dem Betroffenen selbst ausgeht? Die Beispiele zeigen, dass Feinbergs Rekonstruktion den Sinn unseres Begriffs von einem subjektiven Recht offenbar verfehlt. Nicht jeder, der einem anderen ins Gewissen redet, hat deshalb diesem gegenüber schon ein Recht auf Erfüllung seiner rechtlichen oder moralischen Pflichten.

Wenn es somit nicht möglich ist, sich seine eigenen Rechte selbst zu generieren, dann muss ihr Geltungsgrund auf Verleihung beruhen. Diese Idee geht auf John Locke zurück. Danach besitzt der Mensch Rechte, weil sie ihm von Gott zugleich mit seiner

Erschaffung verliehen und ihm deshalb schon mit seiner Existenz mitgegeben worden sind (Locke 1689, 150 f., 190 ff.). Diesen Gedanken hat Thomas Jefferson (1743–1826) in die amerikanische Unabhängigkeitserklärung übernommen, wo davon die Rede ist, dass alle Menschen von ihrem Schöpfer mit gewissen unveränderlichen Rechten begabt worden seien, darunter das Recht auf Leben, Freiheit und das Streben nach Glück. Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte spricht noch davon, dass der Mensch mit Rechten ausgestattet worden sei, ohne zu sagen, wer sie ihm verliehen hat (vgl. Kap. I.2).

Die These, dass Gott die Menschenrechte verliehen hat, ist allerdings philosophisch betrachtet nicht schlüssig. Denn die Verleihung von Rechten ist notwendig mit der Auferlegung korrespondierender Pflichten verbunden. Wenn dem A ein Recht gegenüber B verliehen wird, dann wird dadurch zugleich dem B eine Pflicht gegenüber A auferlegt. Wir haben aber oben schon gesehen, dass die Auferlegung von Pflichten eine entsprechende Befugnis voraussetzt, die letztlich nur von demjenigen verliehen werden kann, der verpflichtet werden soll. Das gilt auch für solche Pflichten, denen Rechte korrespondieren. Die Befugnis Gottes zur Verleihung von Menschenrechten müsste also ihrerseits vom Menschen verliehen worden sein.

Scheidet Gott als Quelle der Menschenrechte aus, so kann er freilich auch nicht durch die Natur ersetzt werden. Dass ein Mensch von Natur aus mit Menschenrechten ausgestattet sei, so wie er mit einem Blutkreislauf ausgestattet ist, ist ein sinnfreier Gedanke. Er beruht auf einem fundamentalen Kategorienfehler. Denn Rechte gehören in die Kategorie des Normativen, während der Blutkreislauf in die Kategorie des Faktischen gehört.

Wenn Rechte nicht anders in die Welt kommen als dadurch, dass sie verliehen werden, und wenn es keine Befugnisnormen gibt, kraft deren jemand berechtigt ist, einem anderen zu Lasten eines Dritten Rechte zu verleihen, können moralische Rechte nur von demjenigen verliehen werden, der durch sie auch verpflichtet wird. Da die Menschenrechte nicht nur allen Menschen zustehen sollen, sondern auch alle Menschen (Personen) verpflichten sollen, kommt nur jede Person als Quelle der Menschenrechte in Betracht. Menschenrechte existieren also nur dann, wenn wir sie uns gegenseitig verliehen haben. Da ein förmlicher Verleihungsakt insoweit nicht stattfindet oder stattgefunden hat, kommt nur eine konkludente Verleihung in Betracht. Wir müssen also jeder Person unterstellen, dass sie jeder anderen Person stillschweigend schon immer Menschenrechte verliehen hat. Es fragt sich jedoch, weshalb eine Person das tun sollte. Dazu ist es erforderlich zu klären, was Rechte überhaupt sind.

Ein subjektives Recht lässt sich als eine Macht über das Verhalten anderer definieren. In juridischen Zusammenhängen ist insoweit oft von *Rechtsmacht* die Rede. In einem ethischen Kontext könnte man entsprechend von *moralischer Macht* sprechen. Max Weber, der allerdings zwischen *Macht* und *Herrschaft* unterscheidet und in unserem

Zusammenhang den Begriff *Herrschaft* vorziehen würde, hat die Macht, die ein Recht vermittelt, als Chance beschrieben, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden, wobei dieser Gehorsam nicht auf Zwang, sondern auf der Anerkennung der Autorität des Rechtsinhabers beruht (Weber 1921, 28, 542). Ein moralisches Recht wäre danach also die Chance, bei bestimmten Personen Gehorsam zu finden und dadurch ein eigenes Interesse durchsetzen zu können.

Der Grund für diese Chance ist die Unterwerfung des Verpflichteten unter den Willen dessen, dem das Recht verliehen wird. Die Unterwerfung besteht in der Anerkennung, dass der Rechtsinhaber zur Durchsetzung des Rechts im Falle der Rechtsverletzung Sanktionen verhängen darf. Ein Recht verleihen bedeutet also, sich in bestimmten Hinsichten dem Willen eines anderen zu unterwerfen und im Falle des Ungehorsams die Sanktionen zu akzeptieren, die der Berechtigte verhängen oder veranlassen wird.

Während im Falle juridischer Rechte die wichtigste Sanktion darin besteht, den staatlichen Zwangsapparat mobilisieren zu können, um den Rechtsbruch abzuwehren, zu vergelten oder zu kompensieren, besteht die Sanktion im Falle moralischer Rechte darin, den Rechtsverletzer zu kritisieren und ihm Vorwürfe und Vorhaltungen zu machen, die ihn in besonderer Weise beschämen und Schuldgefühle auslösen, wobei er sich dieser Konfrontation nicht entziehen darf.

Ein Menschenrecht verleihen heißt also, dem Empfänger des Rechts Gehorsam zu versprechen, sofern er die Einhaltung der Menschenpflichten zu seinen Gunsten einfordert, und sich im Falle des Ungehorsams verbindlich der Kritik, der Verachtung und der Beschämung durch den Rechtsinhaber auszusetzen.

Warum aber sollte eine Person in diesem Sinne Menschenrechte verleihen? Wer gegen die Menschenpflichten verstößt, die er sich selbst auferlegt hat, ist doch schon genug damit bestraft, dass er die daraus folgende kognitive Dissonanz ertragen muss. Er schämt sich schon vor sich selbst, warum sollte er sich dann auch noch der Beschämung durch einen anderen aussetzen? Fährt er nicht besser, wenn er Vorwürfe, die der durch sein Verhalten Geschädigte gegen ihn erhebt, unter Hinweis darauf zurückweisen kann, dass es sich um eine höchst persönliche Angelegenheit der eigenen Authentizität und Identität handele, die jenen gar nichts anginge? – Vermutlich haben wir alle schon einmal auf diese oder ähnliche Weise reagiert. Wenn wir schon das Schamgefühl nicht vermeiden können, das aus der eigenen Einsicht in die moralische Falschheit unseres Handelns folgt, so wollen wir uns doch auf keinen Fall darüber hinaus auch noch von demjenigen beschämen lassen, den wir verletzt haben. Warum aber sollten wir ihm dann das Recht dazu einräumen?

Der einzige Grund dafür, Menschenrechte zu verleihen, liegt in der Verbesserung der Chance, die uns selbst auferlegten Menschenpflichten auch zu erfüllen. Denn während wir den Ruf des eigenen Gewissens mehr oder weniger geschickt zum

Schweigen bringen können, hat der Geschädigte keinen Grund, irgendetwas zu verdrängen oder zu vergessen. Er wird uns mit unserer Pflichtverletzung konfrontieren, auch wenn wir Wege gefunden haben, vor uns selbst der Konfrontation auszuweichen. Die Verleihung von Menschenrechten ist deshalb ein probates Mittel, den Gehorsam gegenüber den uns selbst auferlegten Pflichten sicherzustellen. Menschenrechte lassen sich ihrer Funktion nach mit jenem Mast vergleichen, an den Odysseus sich hat fesseln lassen, um nicht vom betörenden Gesang der Sirenen verführt und ins Verderben gestürzt zu werden. Menschenrechte sind Fesseln, die uns daran hindern, das Böse, zu dem wir neigen, zu tun, damit das Gute, das wir wollen, Wirklichkeit wird. Neben der Erfindung von Demokratie und Gewaltenteilung ist es insbesondere die Idee der Menschenrechte, die dieser Funktion dient. Alle drei Institutionen verdanken sich dem wachen Sinn dafür, dass wir allemal Sünder sind. Wir vertrauen nicht auf unsere Tugendhaftigkeit, sondern auf Mechanismen der Kontrolle, der wir uns freiwillig unterwerfen. So überlisten wir das Böse in uns, indem wir uns institutionelle Fesseln anlegen, die uns daran hindern, es zu tun. Das Gute, das dabei herauskommt, ist nicht Produkt unserer reinen Tugendhaftigkeit, sondern vielmehr Folge einer odysseischen Selbstüberlistung.

Nun könnte man einwenden, dass eine derartige Begründung der Menschenrechte nicht begründen kann, warum sie absolut gelten und unentziehbar sein sollen. Denn wenn die Geltung der Menschenrechte davon abhängt, dass wir sie einander verleihen, dann brauchen wir nur von dieser Verleihung abzusehen oder sie wieder zurückzunehmen, um ihnen die Geltung zu nehmen. Was das traditionelle Menschenrechtspathos sicherstellen will, nämlich die Unverfügbarkeit der Menschenrechte, scheint durch den Gedanken, dass sie wie alle anderen Rechte auch nur als verliehen gedacht werden können, aufgegeben worden zu sein. Doch dieser Eindruck täuscht. Die Verleihung von Menschenrechten ist ein probates Mittel zum Zweck der Wahrung der Menschenwürde. Die Menschenwürde genießt in unserer subjektiven Präferenzordnung einen absoluten Stellenwert. Folglich sind auch alle Mittel unverzichtbar, die erforderlich sind, die Wahrung der Menschenwürde sicherzustellen. Die Verweigerung oder der Entzug von Menschenrechten käme nur in Betracht, wenn wir in hybrider Selbstüberschätzung glauben wollten, uns auch ohne Hilfe dieses Mittels stets in Übereinstimmung mit unseren höchsten Werten zu verhalten. Freilich gäbe es auch dann keinen Grund, Menschenrechte zu verweigern oder zu entziehen. Warum sollten wir das tun, wenn wir doch sicher sind, ohnehin nie in Konflikt mit ihnen zu kommen? Wer Menschenrechte verweigert oder entzieht, will sich die Option schaffen, möglichst sanktionslos die Menschenwürde verletzen zu können. Wer dies will, setzt sich jedoch in Widerspruch zu seinen eigenen absoluten Werten. Da also die Verleihung der Menschenrechte ein Instrument ist, das wir anwenden müssen, wenn wir in Übereinstimmung mit unseren höchsten Präferenzen leben wollen, können wir jedem Menschen, der überhaupt einen

Sinn für Menschenwürde hat, unterstellen, dass er jedem anderen Menschen die Menschenrechte eingeräumt hat und sich damit der Kontrolle derer unterwirft, die von seiner Missachtung der Menschenwürde betroffen sein könnten. In diesem Sinne sind die Menschenrechte unverfügbar und unentziehbar, obwohl sie als solche gedacht werden müssen, die auf einem Akt menschlicher Verleihung beruhen.

Der damit aufgezeigte Sinnzusammenhang von Menschenwürde, Menschenrechten und Menschenpflichten zeigt, dass Menschenrechte nicht ohne Menschenpflichten gedacht werden können und dass diese jenen sogar logisch vorausgehen. Sie stehen freilich nicht in einem Tauschverhältnis, so dass nur demjenigen Menschenrechte zukämen, der zuvor seine Menschenpflichten erfüllt hätte. Der unauflösliche Zusammenhang von Pflichten und Rechten besteht vielmehr darin, dass die Rechte der Sicherung unserer Pflichten dienen. Wir erkennen uns gegenseitig Menschenrechte zu, um damit kompetente Kritiker zu gewinnen, die die Einhaltung unserer Pflichten kontrollieren.

Weil die Menschenwürde absoluter Wert einer jeden Person ist, ist jede Person zugleich Träger von Menschenpflichten und Träger von Menschenrechten. Damit bilden aber auch alle Personen als Kollektiv eine Institution, der gegenüber die Verletzung von Menschenrechten (moralisch) eingeklagt werden kann. Die soziale Missbilligung der Gesellschaft und nicht nur die Missbilligung des im Einzelfall Betroffenen wird damit zu einer weiteren machtvollen Sanktionsinstanz. Die gesellschaftliche Sanktionierung von Menschenrechtsverletzungen beruht also nicht darauf, dass die Gesellschaft die Menschenrechte verliehen hätte, sondern darauf, dass die Gesellschaft aus Personen besteht, die ihrerseits die Menschenrechte verliehen haben.

Die Menschenpflichten gehen den Menschenrechten logisch voraus. Die vor einigen Jahren heftig diskutierte Forderung einiger Elder Statesmen, es sei nun an der Zeit, das Menschenrechtsdenken durch ein neues Menschenpflichtdenken zu ergänzen (Schmidt 1998), ist deshalb gänzlich überflüssig. Pflichten und Rechte sind nur die zwei Seiten derselben Medaille. Es gibt keine Menschenrechte, wenn es keine Menschenpflichten gibt. Und es gibt keine Menschenrechte, die über das hinausgingen, was Inhalt der Menschenpflichten ist.

Allerdings entspricht nicht jeder Menschenpflicht auch ein Menschenrecht. Die Zahl der Menschen, denen gegenüber wir Pflichten haben, ist größer als die Zahl der Menschen, die uns gegenüber Rechte haben. Denn Träger eines Menschenrechts kann nur eine Person sein, die über die Fähigkeit verfügt, uns an unsere Pflichten zu erinnern und uns in der persönlichen Ansprache zur Verantwortung zu ziehen. Menschen, die zu diesen kommunikativen Akten nicht in der Lage sind, können nicht Träger von Menschenrechten sein. Das gilt beispielsweise für Embryonen oder Säuglinge. Wir haben ihnen gegenüber Menschenpflichten, weil wir sie als Träger von Menschenwürde betrachten müssen. Aber sie können uns nicht zur Verantwortung ziehen und deshalb

sind sie nicht Träger von Menschenrechten. Die Diskussion um die Abtreibung zeigt deutlich, dass dies ein schwerwiegender, aber nicht zu vermeidender Nachteil ist. Könnten Embryonen uns ebenso anklagen und zur Verantwortung ziehen wie dies erwachsende Menschen können, fiele es uns leichter, ihnen gegenüber unsere Menschenpflichten zu erfüllen.

Kapitel X

Rechtstheorie der Menschenwürde

1. Menschenwürde und Recht

Die Rekonstruktion der Menschenwürde wie auch der Menschenpflichten und der Menschenrechte bewegte sich bisher auf der Ebene einer philosophischen Ethik. In diesem Kapitel geht es um die Frage, was mit der Menschenwürde und den aus ihr abgeleiteten moralischen Normen geschieht, wenn sie Rechtsförmigkeit annehmen.

Für den Zusammenhang dieser Fragestellung muss der Begriff *Recht* nicht umfassend definiert werden. Es empfiehlt sich, um die Darlegungslast in Grenzen zu halten, einen möglichst einfachen und voraussetzungsarmen Begriff zu verwenden. Ich verstehe unter *Recht* einfach eine Gesamtheit zueinander in systematischem Zusammenhang stehender Anordnungen und Normen zur Regelung des Verhaltens einzelner Menschen, um deren Zusammenleben zu ordnen, Konflikte zu lösen und Kooperation zu organisieren. Rechtspflichten und Rechtsansprüche sind entweder von Rechtsorganen auferlegt und verliehen oder sie beruhen auf einer autonomen Rechtsgestaltungsmacht (z. B. Vertragsfreiheit). Sowohl die Befugnis der Rechtsorgane als auch die der Inhaber privater Rechtsgestaltungsmacht beruht auf Befugnisnormen, die ebenfalls zum Korpus des Rechts gehören. Rechtsnormen sind unmittelbar oder mittelbar sanktionsbewehrt. Wer seine Rechtspflicht nicht erfüllt, muss mit ihrer zwangsweisen Durchsetzung oder mit der Verhängung eines Übels rechnen, durch das er dazu motiviert werden soll, seine Pflichten zu erfüllen. Die Art und das Maß der Sanktionen sowie die Befugnis, sie aufzuerlegen, ist wiederum durch Rechtsnormen geregelt. Der systematische Zusammenhang aller Rechtsnormen ergibt sich aus ihrer hierarchischen Gliederung, deren oberste Ebene die Verfassung ist. *Recht* stellt sich also stets als ein System dar. Man spricht von *Rechtssystem* oder auch von *Rechtsordnung*. Die Subjekte, welche Adressat der Rechtsnormen sind und deren Zusammenleben durch die Normen einer Rechtsordnung geregelt werden, heißen *Rechtsgenossen*.

Der Rechtsbegriff ist zunächst unabhängig von den Inhalten der Rechtsnormen. Insbesondere verliert eine Normenordnung, die die beschriebenen Merkmale aufweist, aber das Zusammenleben der Rechtsgenossen systematisch unter Verletzung bestimmter moralischer Prinzipien gestaltet, dadurch nicht zwingend ihren Charakter als Rechtsordnung. Deshalb handelt es sich bei rechtsförmigen Normenordnungen, durch

die beispielsweise Frauen oder Behinderte systematisch benachteiligt werden, gleichwohl um Rechtsordnungen.

Eine gegebene Rechtsordnung kann man von einem externen und von einem internen Standpunkt aus kritisieren. Die externe Kritik kann sich u. a. auch an einem moralischen Standard orientieren und die kritisierte Rechtsordnung gemessen an diesem Maßstab für unmoralisch erklären. Ist der moralische Standard dagegen im Recht selbst positiviert, erlaubt dies eine interne Kritik, die im Aufweis rechtsimmanenter Widersprüche zwischen diesen integrierten Rechtswerten und einzelnen Regelungen besteht. In dem Maße wie eine Rechtsordnung moralische Werte integriert hat, ermöglicht sie die Vermeidung von Loyalitätskonflikten, die sich einstellen können, wenn die Rechtsgenossen zwischen moralischer Integrität und Rechtsgehorsam zu wählen gezwungen sind. Es liegt deshalb im Interesse der Systemstabilität von Recht, in möglichst großem Umfang die moralischen Werte, die in einer gegebenen Gesellschaft vorherrschen, zu integrieren und damit zu positivieren. Andererseits stößt die rechtliche Integration moralischer Vorgaben dann auf besondere Schwierigkeiten, wenn es sich um die Rechtsordnung einer pluralistischen Gesellschaft handelt, in der sehr verschiedene, teilweise nicht kompatible moralische Überzeugungen bestehen. In einem solchen Fall hängt die Loyalität gegenüber der Rechtsordnung gerade davon ab, dass nicht einseitig bestimmte moralische Überzeugungen jenen aufgezwungen werden, die sie nicht teilen. Das kann eine gewisse Zurückhaltung bei der Positivierung moralischer Standards erforderlich machen.

Recht gibt es nur, wo es von Menschen gesetzt worden ist, und in der Form, wie es von Menschen gesetzt worden ist. Sowenig wie es eine von menschlicher Entscheidung unabhängige Moral gibt, so wenig gibt es ein von menschlicher Setzung unabhängiges *überpositives* Recht oder Naturrecht. Häufig wird der Begriff Naturrecht verwendet, wenn es darum geht, eine gegebene Rechtsordnung an außerrechtlichen moralischen Standards zu messen und zu kritisieren. Eine solche Kritik ist aber eine moralische und keine (natur-)rechtliche.

Rechtsordnungen generieren Rechtspflichten. Wie bereits im 9. Kapitel gezeigt worden ist, hängen Pflichten stets von einem Geltungsgrund ab, der letztlich nur in der freiwilligen Unterwerfung durch die Verpflichteten gefunden werden kann. Innerhalb des Rechtssystems lassen sich Rechtspflichten zwar auch schon dadurch rechtfertigen, dass sie von einem Rechtsorgan auferlegt worden sind, das dazu durch eine rechtliche Befugnisnorm ermächtigt worden ist. Die letzte rechtsimmanente Quelle der Legitimation ist die Verfassung. Eine darüber hinausgehende rechtliche Legitimation kann es nicht geben. Das bedeutet jedoch nicht, dass sich das Rechtssystem als Ganzes selbstreferenziell rechtfertigen kann. Vielmehr hängt seine Legitimation als Ganzes von der Zustimmung der Verpflichteten, also aller Rechtsgenossen, zur Verfassung ab.

Da die Menschenwürde für jede Person ein absoluter Wert ist, ist es undenkbar, dass eine Person einem Rechtssystem die Zustimmung erteilt, welches die Menschenwürde missachtet. Deshalb können Normenordnungen, die das Zusammenleben von Menschen unter systematischer Verletzung der Menschenwürde ordnen, keine Pflichten generieren. Eine Normenordnung, die nicht verpflichten kann, kann zwar noch immer wirksam ihre Ordnungsfunktion wahrnehmen. Aber dies tut sie nur auf der Grundlage von Drohung, Gewalt, Furcht und Zwang, nicht aber durch die Auferlegung von Pflichten und die Gewährung von Rechten. Da die Generierung von Pflichten Begriffsmerkmal des Rechtsbegriffs ist – eine Rechtsordnung, in der es keine Rechtspflichten gibt, ist nicht denkbar –, kann eine Normenordnung, die keine Pflichten generieren kann, nicht als Rechtsordnung bezeichnet werden. Es ist deshalb eine zutreffende Ausdrucksweise, hier von *Unrechtsordnung* zu sprechen.

Die Achtung der Menschenwürde kann auch dann integraler Bestandteil einer Normenordnung sein, wenn in deren kodifizierten Normtexten eine Bezugnahme auf sie gänzlich fehlt. Ob eine Normenordnung Rechtsordnung ist, hängt also nicht davon ab, ob diese Ordnung expressis verbis den Rechtsbegriff der Menschenwürde kennt, sondern nur davon, ob sie die Menschenwürde tatsächlich achtet. Die positivierten Rechtssätze (Normen) einer gegebenen Rechtsordnung müssen also nicht notwendig dazu verpflichten, die Menschenwürde zu achten und zu schützen, um dennoch eine legitime Rechtsordnung sein zu können.

Eine Rechtsordnung, die den Begriff der Menschenwürde nicht kennt und deshalb nicht über das geeignete sprachliche Ausdruckspotential verfügt, um den Respekt vor der Menschenwürde im Bewusstsein der Rechtsgenossen und der Rechtsorgane festzuhalten, läuft jedoch Gefahr, zu einer Unrechtsordnung zu verkommen. Die Übergänge sind oft schleichend und fließend. So kann sich diese Entwicklung leicht dem öffentlichen Bewusstsein entziehen. Rechtsordnungen verleihen begriffsnotwendig stets einigen ihrer Mitglieder erhebliche Macht über andere. Nicht erst unser historisches Wissen, sondern schon unsere alltägliche Erfahrung belehrt uns darüber, dass Menschen, denen Macht über andere verliehen ist, mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit dazu neigen, diese Macht zu missbrauchen. Deshalb trägt ein jedes Rechtssystem den Keim seiner Vernichtung als *Recht*sordnung schon immer in sich. Dieser Gefahr kann entgegengewirkt werden, wenn die Menschenwürde als verbindlicher Höchstwert in der Verfassung verkündet wird.

Es ist kein Ruhmesblatt für das moralische Bewusstsein des Menschen, dass dieser Zusammenhang erst durch die Ungeheuerlichkeiten der nationalsozialistischen Tyrannei und die Grausamkeiten des Zweiten Weltkriegs in das allgemeine Bewusstsein gelangt sind. Erst in der historischen Situation des Jahres 1945 wurde der Gedanke geschichtsmächtig, den moralischen Begriff der Menschenwürde in das Recht zu implementieren und damit zu einem Rechtsbegriff zu machen. So sollte sichergestellt

werden, dass Unrechtssysteme künftig vermieden und die Rechtlichkeit der Normenordnungen, unter denen Menschen leben, gesichert wird.

2. Menschenwürde als Konstitutionsprinzip

Da die Achtung der Menschenwürde die Grundbedingung ist, durch die sichergestellt wird, dass eine gegebene Normenordnung auch eine Rechtsordnung ist, ist es zutreffend, die Menschenwürde als das Konstitutionsprinzip nicht nur dieser oder jener Verfassung, sondern des Rechts und der Rechtsordnung schlechthin zu bezeichnen. Als Konstitutionsprinzip muss die Menschenwürde im geschriebenen Korpus einer Rechtsordnung nicht notwendigerweise erwähnt sein. Ihre bloße Erwähnung in einer Präambel oder auch in einem Artikel der Verfassung, der aussagt, dass die Menschenwürde unantastbar ist oder dass sie geachtet werden muss, fügt einer Rechtsordnung, die diesen Namen verdient, nichts hinzu. Solche Erwähnungen sind bloße Bekenntnisse zur Menschenwürde. Ihre Funktion besteht darin, an das *Konstitutionsprinzip* einer jeden Rechtsordnung zu erinnern. Darüber hinaus kommt ihnen aber kein Regelungscharakter zu.

Das bedeutet aber nicht, dass der Menschenwürde, sofern sie entweder gänzlich unerwähnt bleibt oder sofern die Verfassung nur ein Bekenntnis zu ihr enthält, juristisch bedeutungslos wäre, wie dies die Verfassungslehre in manchen Ländern annimmt. Eine solche Auffassung setzt voraus, dass das Bekenntnis zur Menschenwürde in einer Verfassung zwar Ausdruck des Bewussteins der Menschenwürde als absolutem Wert ist, zugleich aber auch Ausdruck des Willens, dass die Menschenwürde für die Rechtsordnung keine oder jedenfalls doch nur eine auf Rhetorik beschränkte Rolle spielen soll. Das aber ist ein widersprüchlicher Gedanke. Es ist undenkbar, im vollen Bewusstsein der Menschenwürde eine Rechtsordnung zu schaffen, die nicht unter dem Vorbehalt der Menschenwürde als absolutem Wert steht. Man kann nicht erklären, dass der Menschenwürde Bedeutung zukommt, und zugleich erklären, dass ihr keine Bedeutung zukommt.

Der Menschenwürde kommt in einer Rechtsordnung Bedeutung zu, wenn jede Rechtsmacht, die in diesem Rechtssystem generiert wird, unter dem Vorbehalt der Menschenwürde steht. Die Verfassung verleiht im Rahmen mehr oder weniger allgemein gehaltener Normen bestimmten Institutionen und Organen mehr oder weniger weit gehende Rechtsmacht. Die Verleihung von Rechtsmacht unter dem Vorbehalt der Menschenwürde bedeutet, dass die Ausübung von Macht, die zugleich eine Verletzung der Menschenwürde darstellt, jenseits dessen liegt, wozu die Rechtsordnung eine Befugnis verleihen kann. Das Bekenntnis zur Menschenwürde stellt klar, dass die Verfassung und die verfassungsmäßig zustande gekommenen Gesetze zwar Macht

über Menschen verleihen, niemals aber die Befugnis zur Verletzung der Menschenwürde.

Durch den Vorbehalt der Menschenwürde immunisiert sich eine Rechtsordnung selbst gegen den Verlust des Rechtscharakters. Pflichten zu und Rechte auf Verletzung der Menschenwürde scheitern innerhalb einer solchen Normenordnung nicht erst aus moralischen, sondern schon aus rechtlichen Gründen. Indem eine solche Ordnung keine Normen generiert, die mit der Menschenwürde unvereinbar sind, vermeidet sie den Loyalitätskonflikt zwischen Moral und Recht. Sobald Rechtsmacht in einer Weise eingesetzt wird, die die Menschenwürde verletzt, verliert sie automatisch den Rechtscharakter und damit die Legitimation. Die Handlung wird damit außerhalb des Rechts gestellt und lässt so die Legitimation der Rechtsordnung unberührt, weil sie der Rechtsordnung nicht mehr zugerechnet werden kann.

In einer Rechtsordnung, die sich zur Menschenwürde bekennt, gibt es also keine Institutionen und Amtsträger, die kraft Amtsgewalt rechtlich befugt sind, Regelungen zu treffen oder Amtshandlungen vorzunehmen, durch die die Menschenwürde verletzt wird. Werden solche Regelungen gleichwohl vorgenommen, besteht für die Betroffenen keine Pflicht zum Gehorsam. Einer ausdrücklichen an die Staatsorgane gerichteten Normierung der Pflicht zur Achtung der Menschenwürde bedarf es deshalb nicht mehr. Wo sie existiert, dient sie nur der Klarstellung. Insofern besteht kein inhaltlicher Unterschied zwischen einer Rechtsordnung, die bloß ein Bekenntnis zur Menschenwürde enthält, und einer solchen, die in Form einer Norm der Staatsgewalt aufgibt, die Menschenwürde zu achten (vgl. Art. 1 Abs. 1 Satz 2 GG).

Diese Rechtspflicht zur Achtung der Menschenwürde, die aus dem Begriff des Rechts selbst folgt, besteht allerdings nur im Rahmen der rechtlich verliehenen Kompetenzen. Nun kann jedoch in einem ausdifferenzierten Rechtssystem die Kompetenz eines Rechtsorgans durch die Ausübung der Kompetenz eines anderen Rechtsorgans beschränkt sein. So ist im deutschen Recht beispielsweise die Verwaltung strikt an die Gesetze gebunden, die vom Parlament oder der Regierung (Rechtsverordnungen) erlassen worden sind. Verpflichten diese Gesetze zu einem behördlichen Verhalten, durch das die Menschenwürde verletzt wird, so stellt die deutsche Rechtsordnung der Verwaltung keine Kompetenz zur Verwerfung des entsprechenden Gesetzes zur Verfügung. Eine solche Kompetenz zur Verweigerung des Gehorsams besteht nur hinsichtlich beamtenrechtlicher Anordnungen durch Vorgesetzte (vgl. § 38 Abs. 2 BRRG), nicht aber hinsichtlich der Bindung durch das Gesetz. Dieser Zustand wächst sich nur deshalb nicht zu einem manifesten Legitimationsproblem aus, weil jeder Bürger, der geltend macht, durch die öffentliche Verwaltung und deren Gesetzesanwendung in seinen Rechten verletzt zu sein, die Gerichte anrufen kann (vgl. Art. 19 Abs. 4 GG).

Allerdings dürfen auch die gewöhnlichen Richter ein vom Parlament erlassenes Gesetz nicht unangewendet lassen. Sie haben aber im Gegensatz zur Verwaltung immer-

hin noch die Möglichkeit, dieses Gesetz dem Bundesverfassungsgericht vorzulegen und unter dem Aspekt der Menschenwürde auf seine Verfassungsmäßigkeit überprüfen zu lassen (vgl. Art. 100 GG). Das Bundesverfassungsgericht ist in Deutschland die einzige Instanz, die parlamentarische Bundesgesetze verwerfen darf.

Problematisch werden die Dinge aber, wenn diese sehr eng geführten Kontrollmechanismen versagen und dadurch ein Missbrauch von Rechtsmacht, sei es des Gesetzgebers, der Verwaltung oder der Richter zu einer Verletzung der Menschenwürde führt. Ein solches Versagen der rechtlichen Kontrollmechanismen generiert im Ergebnis eine rechtsförmige Verletzung der Menschenwürde. Da kein von Menschen ersonnenes Kontrollsystem völlig fehlerfrei funktioniert, muss man selten oder nur sektoral auftretende Fehler hinnehmen, ohne der Rechtsordnung als Ganzes die Legitimation absprechen zu können. Drängt sich dagegen der Schluss auf, dass die Kontrollmechanismen aus systematischen Gründen versagen, weil sie dem menschlichen Hang zum Machtmissbrauch nicht adäquat sind, kann dies die Legitimation der gesamten Rechtsordnung in Frage stellen.

Soweit durch ein singuläres Versagen der Rechtsordnung diese selbst als Ganzes noch nicht in Frage gestellt wird, bleibt es jedoch dabei, dass die betreffende würdewidrige Ausübung von Kompetenz illegitim ist und deshalb keine rechtlichen Pflichten begründen kann. Der betreffende Amtsträger, der von Gesetzes wegen aufgefordert ist, würdewidrige Maßnahmen zu ergreifen, besitzt zwar rechtlich nicht die Befugnis, dies zu verweigern. Das bedeutet jedoch nicht, dass sein Rechtsgehorsam *moralisch* legitim ist. Als moralische Person bleibt er vielmehr verpflichtet, den Gehorsam und damit die rechtliche Kooperation zu verweigern. In einem die Menschenwürde grundsätzlich anerkennenden Rechtssystem gerät eine solche Person freilich noch immer nicht außerhalb des Rechts, weil seine Verweigerung durch das Grundrecht der Gewissensfreiheit auch rechtsimmanent anerkannt ist.

3. Menschenwürde als Staatszielbestimmung

Zahlreiche Verfassungen enthalten eine Klausel, wonach die Menschenwürde nicht nur zu achten, sondern auch zu schützen ist. Während das ausdrückliche Achtungsgebot nur deklaratorische Bedeutung hat, weil es bereits aus dem Begriff des Rechts folgt und deshalb keiner Positivierung bedarf, wird durch das Schutzgebot eine weitere zusätzliche Aufgabe des Staates geschaffen. Der Adressat des Schutzgebotes ist befugt und verpflichtet, sich aktiv schützend vor die möglichen Opfer einer Menschenwürdeverletzung zu stellen, die von Dritten ausgeht. Die Schutzpflicht richtet sich gegen Personen, die die Menschenwürde verletzen, ohne dabei Rechtsmacht zu missbrauchen. Sie richtet sich ferner gegen Zustände, die überhaupt nicht von Menschen herbeigeführt worden sind.

Im Unterschied zur Achtungspflicht ist die Schutzpflicht kein notwendiges Element der Rechtsordnung in dem Sinne, dass ihr Mangel zu einem Legitimitätsverlust führen würde. Eine Rechtsordnung, die keinen Schutz gegen Menschenwürdeverletzungen gewährt, verleiht deshalb noch keine Rechtsmacht zur Verletzung von Menschenwürde. Sie unternimmt nur nichts gegen das gewöhnliche (private) Verbrechen. Diese Verbrechen kommen nicht durch den Missbrauch einer Macht zustande, die die Rechtsordnung überhaupt erst verliehen hat. Die Schutzpflicht ist deshalb also nicht Teil dessen, was oben als Konstitutionsprinzip der Rechtsordnung bezeichnet wurde. Es handelt sich vielmehr um eine Kooperationsaufgabe, die sich die Mitglieder einer staatlich verfassten Ordnung neben anderen Kooperationsaufgaben stellen können. In der Terminologie der deutschen Verfassungstheorie spricht man von einer *Staatszielbestimmung*.

Allein dadurch, dass die Verfassung dem Staat eine bestimmte Aufgabe zuweist, ist für einzelne Staatsorgane oder Amtsträger allerdings noch keine Zuständigkeit und Befugnis geschaffen, diese Aufgabe auch wahrzunehmen. Dazu bedarf es der ausdrücklichen Übertragung entsprechender Zuständigkeiten und Kompetenzen. Dies kann nur durch Gesetze geschehen. Zunächst ist also der Gesetzgeber aufgefordert, zu regeln, im Hinblick auf welche Bedrohung der Menschenwürde welche Behörde mit welchen Mitteln einschreiten soll. Allein aus einer allgemeinen an den Staat adressierten Schutzpflicht ergeben sich solche Zuständigkeiten und Kompetenzen nicht. Aus der verfassungsrechtlichen Staatszielbestimmung lassen sich deshalb keine konkreten rechtlichen Folgerungen ziehen bis auf diejenige, dass der Gesetzgeber von Verfassungs wegen befugt und verpflichtet ist, Regelungen zum Schutz der Menschenwürde zu schaffen. Soweit er dieser Pflicht nicht nachkommt, gibt es in dem betreffenden System aber keinen Schutz vor Verletzungen der Menschenwürde durch Dritte.

Der Unterschied zwischen der Achtungspflicht und der Schutzpflicht lässt sich am Falle der deutschen Rechtsprechung zur Abtreibung gut demonstrieren. Wenn der Staat die faktischen Mittel nicht besitzt, um Abtreibungen zu verhindern oder wenn der politische Wille einer rechtsgestaltungsfähigen Mehrheit fehlt, entsprechende Ressourcen zu mobilisieren, gibt es zwar eine moralische, aber keine *rechtliche* Pflicht, Maßnahmen zum Schutz Ungeborener zu ergreifen. Aus dem Absehen von Schutz kann jedoch nicht auf die *Rechtmäßigkeit* der Abtreibung geschlossen werden. Denn dies würde bedeuten, dass das Rechtssystem die rechtliche Befugnis zur Abtreibung erteilt, also Rechtsmacht zur Verletzung der Menschenwürde zur Verfügung stellt. In diesem Sinne kann man mit dem Bundesverfassungsgericht (28. 5. 1993) zu dem Ergebnis kommen, dass Abtreibungen *rechtswidrig* sind, aber nicht geahndet werden. Rechtswidrigkeit bedeutet in diesem Zusammenhang nicht, dass, wer einen Schwangerschaftsabbruch vornimmt oder vornehmen lässt, selbst ein rechtliches Verbot verletzt, sondern nur, dass er oder sie ohne Rechtsmacht handelt, also kein Recht ausübt. Der Staat

verleiht in diesem Falle keine Rechtsmacht zur Abtreibung, aber auch keine Rechtsmacht zum Schutz gegen Abtreibung. Das Bundesverfassungsgericht hat den Begriff der Rechtswidrigkeit in dem zitierten Urteil allerdings im Sinne eines rechtlichen Verbotes verstanden und sich auf dieser Basis in unauflösliche Widersprüche verstrickt, die die Überzeugungskraft des Urteils entscheidend schmälern. Denn ein rechtliches Verbot, dessen Verletzung in keiner Weise sanktioniert wird, ist ein Widerspruch in sich.

4. Menschenwürde als Grundwert

Während das deutsche Grundgesetz ebenso wie die Verfassung Schwedens und Griechenlands die Pflicht zur Achtung (und zum Schutz) der Menschenwürde ausdrücklich an den Staat adressieren, geben die Verfassungen der Schweiz (Art. 7; siehe aber Art. 119, 119a), Südafrikas und der EU keinerlei Auskunft über den Adressaten.

In der deutschen juristischen Literatur war es Helmut Coing, der aus dem Fehlen einer bestimmten Adressierung (in der Hessischen Verfassung) geschlossen hat, dass die Pflicht zur Achtung der Menschenwürde an jedermann adressiert ist (Coing 1947). Daraus hat er das Allgemeine Persönlichkeitsrecht als privatrechtlichen Anspruch einer jeden Person gegen jede andere Person auf Achtung der Menschenwürde abgeleitet.

Das Grundgesetz ließ eine solche Deutung nicht zu, weil es den Adressaten der Achtungspflicht ausdrücklich nennt. Danach sind nur die Staatsgewalten zur Achtung der Menschenwürde verpflichtet. Deshalb setzte sich schließlich die Lehre Günter Dürigs (1956b) von der *mittelbaren Drittwirkung* der Grundrechte und des Würdeprinzips durch. Danach gibt es zwar keine unmittelbare rechtliche Pflicht des Bürgers zur Achtung der Menschenwürde seines Mitmenschen. Jedoch ist der Staat aufgrund seiner Schutzpflicht verpflichtet, die Menschenwürde des Bürgers gegen Angriffe durch Dritte zu verteidigen. Das tut er etwa dadurch, dass er dem Verletzten einen Schadensersatzanspruch gegen die verletzende Privatperson zuspricht oder ein die Menschenwürde verletzendes Verhalten unter Strafe stellt. Verweigert der Staat in Gestalt des Gesetzgebers oder der Gerichte diesen Schutz, so ist dies selbst eine Verletzung der Menschenwürde, gegen die sich der Verletzte notfalls mit der Verfassungsbeschwerde vor dem Bundesverfassungsgericht wehren kann (vgl. BVerfG 25. 2. 1975). Die Rechtsprechung hat sich dieser Lehre seit 1957 angeschlossen (BGH 2. 4. 1957; BVerfG 15. 1. 1958). Sie gilt heute als absolut herrschend.

Die Dogmatik der mittelbaren Drittwirkung wird durch die hier vorgeschlagene Betrachtungsweise im Ansatz bestätigt. Das Konstitutionsprinzip der Menschenwürde verlangt eine rechtliche Pflicht zur Achtung der Menschenwürde, der alle Personen und Institutionen unterworfen sind, denen Rechtsmacht verliehen ist. Das sind zum einen die Staatsorgane und sämtliche Träger öffentlicher Gewalt. Zum anderen sind dies aber auch

Privatpersonen, denen die Rechtsmacht zum Abschluss von Verträgen eingeräumt ist. Insofern als das Grundgesetz die Achtungspflicht auf die staatlichen Organe beschränkt (Art. 1 Abs. 1 Satz 2 GG), scheint es also hinter dem zurückzubleiben, was die Legitimität der Rechtsordnung fordert. Die Adressierung an die Staatsgewalten darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob der Verfassunggeber damit Privatpersonen gezielt aus der Pflicht nehmen wollte. Er hatte vielmehr nur die Bedrohung der Menschenwürde durch den Staat im Auge und wollte deshalb deutlich zum Ausdruck bringen, dass *jedenfalls* alle Staatsorgane, insbesondere auch der Gesetzgeber, der Achtungspflicht unterliegen. Wollte man die Adressierung an den Staat dagegen im Sinne einer ausschließlichen Adressierung verstehen, mit der Folge, dass das Grundgesetz die Verleihung von Rechtsmacht an Private zur Verletzung der Menschenwürde zulässt, würde es sich um verfassungswidriges Verfassungsrecht handeln, weil eine solche Einschränkung mit dem Bekenntnis zur Menschenwürde in Art. 1 Abs. 1 Satz 1 GG unvereinbar wäre.

Haben also auch Privatpersonen nicht die Befugnis zur würdewidrigen Ausübung von Rechtsmacht, so folgt daraus, dass würdewidrige Verträge vor den staatlichen Gerichten nicht anerkannt werden können. Sie müssen als nichtig betrachtet werden, weil sie gesetzwidrig sind (vgl. § 134 BGB). Das entspricht im Ergebnis genau der Lehre von der mittelbaren Drittwirkung. Eine Privatperson, die die Menschenwürde verletzt, kann dafür keinen rechtlichen Schutz erlangen. Wird ihr von den Gerichten in verfassungswidriger Weise dieser Schutz und damit Rechtsmacht gleichwohl gewährt, handeln die Gerichte außerhalb der ihnen selbst verliehenen Rechtsmacht und verstoßen damit selbst gegen das Achtungsgebot. Deshalb ist es verfassungswidrig, wenn ärztliche Behandlungsverträge über die Durchführung einer Abtreibung von den Gerichten anerkannt werden, wie dies in Deutschland aufgrund der widersprüchlichen Rechtsprechung des BVerfG der Fall ist.

Legt man das Achtungsgebot als Begrenzung jeglicher Rechtsmacht aus, dann bedeutet dies freilich nur, dass auch Private nicht die Rechtsmacht haben, die Menschenwürde zu verletzen. Es bedeutet dagegen nicht, dass sie rechtlich verpflichtet sind, bei der Ausübung ihrer *faktischen* – privaten – Macht die Menschenwürde zu achten. Tun sie dies nicht, können sie zwar keinen rechtlichen Schutz in Anspruch nehmen, müssen aber auch nicht unbedingt mit staatlicher Intervention rechnen. Das hat zur Folge, dass die rechtliche Ahndung der Verletzung der Menschenwürde durch private Handlungen nur in dem Maße möglich ist, als der Gesetzgeber bestimmte rechtliche Verbote schafft. Unmittelbar aus dem Verfassungsgrundsatz der Menschenwürde lassen sich solche rechtlichen Verbote, die an Privatpersonen gerichtet sind, nicht ableiten. Diese rechtliche Konstruktion hat für die einzelnen Rechtsgenossen erhebliche Vorteile. Sie entlastet vor allem von der kognitiven Anforderung, die Tragweite und Bedeutung der Menschenwürde in jeder gegebenen Situation selbständig und auf eigene Verantwortung erkennen zu müssen.

In den Fällen, in denen die Verfassung überhaupt keinen Adressaten des Achtungsgebots nennt, muss man nicht zwingend den Schluss ziehen, den COING seinerzeit gezogen hat. Vielmehr kann man auch hier aus der Funktion der Menschenwürde als Konstitutionsprinzip der Verfassung den Schluss ziehen, dass sich das Achtungsgebot nur an jene richtet, denen Rechtsmacht verliehen ist. Das führt dann im Ergebnis auch für solche Rechtsordnungen zu der Dogmatik der mittelbaren Drittwirkung. Allerdings ist dies nicht zwingend. Die Offenheit der Verfassung hinsichtlich der Frage, an wen sich das Achtungsgebot richtet, lässt auch eine Dogmatik der unmittelbaren Drittwirkung zu.

Dagegen ist die letztgenannte Dogmatik dort zwingend, wo die Verfassung ausdrükklich regelt, dass sich das Achtungsgebot an alle Personen richtet. Das ist etwa in den Verfassungen Malawis oder des Landes Brandenburg der Fall. In der letztgenannten Verfassung (Art. 7) heißt es: „Jeder schuldet jedem die Anerkennung seiner Würde." Hier gibt es ein unmittelbares generelles rechtliches Verbot, die Menschenwürde zu verletzen. Es bedarf insoweit also keiner gesetzlichen Einzelregelungen mehr. In der Konsequenz bedeutet dies, dass polizeiliche Eingriffe zur Durchsetzung des Verbotes keiner besonderen Rechtsgrundlage mehr bedürfen, sondern allein auf die allgemeine polizeiliche Generalklausel gestützt werden dürfen, die die Polizei für zuständig erklärt, wenn es um die Abwehr von Gefahren für die öffentliche Sicherheit und Ordnung geht.

Nur auf der Basis einer Dogmatik der unmittelbaren Drittwirkung kann man sinnvoll davon sprechen, dass die Menschenwürde ein allgemeiner Grundwert der Rechtsordnung ist, also ein Wert, nach dem nicht nur das Verhalten der Inhaber von Rechtsmacht zu beurteilen ist, sondern auch das Verhalten überhaupt aller Menschen, die dieser Rechtsordnung unterworfen sind.

5. Menschenwürde als Fundierungsprinzip der Grundrechte

Die Pflicht zur Achtung der Menschenwürde impliziert die Pflicht zur Achtung ihrer einzelnen Achtungsbereiche. Insofern implementiert das rechtliche Bekenntnis zur Menschenwürde auch die moralischen Menschenpflichten in die Rechtsordnung und macht sie zu Rechtspflichten. Träger dieser Rechtspflichten sind zumindest diejenigen, die mit Rechtsmacht ausgestattet sind. Sofern sich das verfassungsrechtliche Achtungsgebot an alle Rechtsgenossen richtet, sind sie alle auch Träger dieser Rechtspflichten.

Soweit den Menschenpflichten Menschenrechte entsprechen können, führt die Verrechtlichung der Pflichten auch zu einer Verrechtlichung der Rechte. Dafür steht der Begriff *Grundrechte* zur Verfügung. Soweit Grundrechte aus dem Rechtsprinzip der Menschenwürde abgeleitet werden können, müssen sie nicht unbedingt ausdrücklich normiert werden. Denn sie folgen aus dem Prinzip der Menschenwürde ebenso, wie auf der moralischen Ebene die moralischen Menschenrechte aus der Menschenwürde folgen.

Die internationalen Menschenrechtspakte und zahlreiche nationale Verfassungen enthalten jedoch einen mehr oder weniger umfangreichen Katalog von Grundrechten. Dieser Katalog verdankt sich geschichtlichen Kontingenzen und nicht einer strengen Ableitung aus der Menschenwürde. Deshalb führen Verfassungen nicht selten auch Grundrechte auf, die sich aus dem Prinzip der Menschenwürde nicht ableiten lassen, z. B. die Grundrechte der Freizügigkeit (Art. 11 GG), der Berufsfreiheit (Art. 12 GG) oder der Freiheit des Waffenbesitzes (Zusatzart. II zur US-Verfassung).

Es gibt daneben auch Grundrechte, deren Schutzbereich nur zum Teil von der Menschenwürde gefordert ist, im Übrigen aber weit darüber hinausgeht. So kennt das Grundgesetz beispielsweise ein Grundrecht auf körperliche Unversehrtheit (Art. 2 Abs. 2 GG), dessen Schutzbereich nicht erst dann berührt ist, wenn es um Folter geht, sondern schon bei jedem Eingriff in die körperliche Integrität eines Menschen ohne dessen Einwilligung (z. B. eine Zwangsimpfung oder eine Ohrfeige).

Rechtlich betrachtet haben alle Grundrechte den gleichen Status, sofern das Recht nicht selbst eine Rangordnung festlegt. Diese Gleichrangigkeit führt zu einem Entscheidungsproblem, wenn es zu einem Konflikt zwischen Grundrechten kommt. Das kann z. B. der Fall sein, wenn das Grundrecht der Wissenschaftsfreiheit mit dem Grundrecht auf Leben oder das Recht am eigenen Bild mit der Rundfunkfreiheit kollidiert. Das Bundesverfassungsgericht will diese Fälle stets durch *praktische Konkordanz* lösen, also durch das Auffinden eines Modus Vivendi, der möglichst beide Grundrechte unberührt lässt. Sofern das nicht möglich ist, nimmt es eine Abwägung zwischen den beiden Rechten vor.

Dieser Ansatz erweist sich in Konflikten zwischen Grundrechten grundsätzlich als durchaus brauchbar. Auf die Menschenwürde kann er jedoch nicht angewandt werden, weil die Menschenwürde kein Grundrecht, sondern das Fundierungsprinzip der Grundrechte ist (sofern diese einen Menschenrechtsgehalt haben). Zwar war die Auffassung der Menschenwürde als Grundrecht schon in den 50er Jahren verbreitet. Das beruhte damals aber nur auf der noch wenig entwickelten Grundrechtsdogmatik. Man sprach der Menschenwürde Grundrechtscharakter zu, weil man glaubte, nur so die Menschenwürde rechtswirksam werden lassen zu können. Heutige Befürworter verfolgen dagegen eher das gegenläufige Ziel. Sie wollen die Menschenwürde schwächen und relativieren, indem sie sie auf dieselbe Stufe stellen wie die Grundrechte und sie damit auch für allfällige Abwägungsprozeduren freigeben.

Ist die Menschenwürde also kein Grundrecht, sondern das Fundierungsprinzip der Grundrechte (sofern sie einen Menschenrechtsgehalt haben), dann gibt es kein „Recht auf Menschenwürde“ neben einem „Recht auf Leben“ oder einem „Recht auf Meinungsfreiheit“. Sondern es gibt nur zum einen solche Grundrechte, die keinerlei Bezug zur Menschenwürde haben und denen die Menschenwürde deshalb in jedem Falle vorangeht, und zum anderen solche Grundrechte, die einen Kerngehalt haben, der aus der Menschenwürde folgt. Soweit der Schutzbereich dieser Grundrechte über jenen

Kerngehalt hinausgeht, muss er im Konfliktfall der Menschenwürde weichen. Gibt es nur einen Konflikt zwischen Grundrechten, ohne dass die Menschenwürde tangiert ist, kann ein Abwägungsprozess stattfinden.

Als Fundierungsprinzip der Grundrechte mit Menschenrechtsgehalt geht die Menschenwürde freilich auch über den jeweiligen Bestand an kodifizierten Grundrechten hinaus. Das verfassungsrechtliche Bekenntnis zur Menschenwürde impliziert die Anerkennung der Möglichkeit ungeschriebener Grundrechte, die unmittelbar aus der Menschenwürde abzuleiten sind. Als Fundierungsprinzip nicht nur der geschriebenen, sondern auch etwaiger ungeschriebener Grundrechte kann man die Menschenwürde auch als „Muttergrundrecht" bezeichnen. Die Menschenwürde als „Muttergrundrecht" stellt damit eine Öffnungsklausel dar, auf deren Grundlage jene Organe, die berufen sind, die Verfassung auszulegen, ungeschriebene Grundrechte feststellen und zur Grundlage ihrer Rechtsprechung machen können.

6. Rechtssubjektivität

Im 9. Kapitel wurde herausgearbeitet, dass Menschenrechte Ansprüche sind, die jede Person jeder anderen Person einräumt. Mit der Verleihung von Menschenrechten soll eine Kontrollinstanz geschaffen werden, die den Gehorsam gegenüber den selbst auferlegten Menschenpflichten sicherstellt oder doch jedenfalls die Wahrscheinlichkeit des Gehorsams erhöht.

Die Mittel, die dem Rechtsträger auf der moralischen Ebene zur Verfügung stehen, sind relativ schwach. Mit dem Instrumentarium des juridischen Rechts kann die Effektivität der Kontrolle erheblich gesteigert werden. Wo die Moral nur das Mittel des Appells, des Argumentes, der Empörung und der Verachtung zur Verfügung stellt, kann das Recht den gesamten Apparat des staatlichen Zwangs anbieten. Weil die Anerkennung der Menschenwürde die Pflicht impliziert, alles Mögliche zu tun, um ihre Wahrung zu sichern, folgt aus der rechtlichen Anerkennung der Menschenwürde auch die Pflicht, die Träger von Menschenrechten mit dieser Rechtsmacht auszustatten. Diesem Gebot entspricht eine Rechtsordnung nicht, die die rechtliche Inhaberschaft der Menschenrechte beispielsweise nur den eigenen Bürgern einräumt und nicht allen Personen, die fähig sind, Rechte geltend zu machen. Die Implementierung der Menschenwürde in das Recht impliziert somit auch die Anerkennung der rechtlichen Pflicht, allen Trägern von Menschenrechten in gleicher Weise den Zugang zu den Gerichten und die Möglichkeit der Mobilisierung des rechtlichen Zwangsapparates zu ermöglichen. Eine Person, der diese Möglichkeit eingeräumt ist, heißt Rechtssubjekt.

Aus der jeder Rechtsordnung impliziten Anerkennung der Menschenwürde ergibt sich somit die Anerkennung des juridischen Rechts jedes Trägers von Menschenrechten

auf Anerkennung als juridisches Rechtssubjekt, gewissermaßen also ein „Recht auf Rechte“ (ENDERS 1997, 501 ff.). Eine Rechtsordnung, die einem Teil der Rechtsgenossen, z. B. Ausländern, die Rechtsfähigkeit und damit den Zugang zu den Gerichten in Angelegenheiten ihrer Menschenrechte verweigert, setzt sich in Widerspruch zu ihren eigenen Rechtswerten. Es sei an dieser Stelle noch einmal betont, dass dies nur für die Menschenrechte gilt, nicht aber unbedingt auch für jene Grundrechte, die keinen Menschenrechtsgehalt haben.

Verleihung von Menschenrechten bedeutet Unterwerfung unter die Kontrolle dessen, der von der Verletzung der Menschenpflichten betroffen sein kann. Menschenrechte können deshalb nur an Subjekte verliehen werden, die zu solcher Kontrolle auch fähig sind. Voraussetzung für die moralische Rechtsträgerschaft ist also eine bestimmte Artikulations- und Kommunikationsfähigkeit. Leider besitzt aber nicht jeder Träger von Menschenwürde diese Kompetenz. Wir können deshalb unsere Menschenpflichten auf der Ebene der Moral nur eingeschränkt durch Menschenrechte sichern. Einer Person moralische Rechte zu verleihen, die die besagte Kontrollkompetenz nicht hat, ist so sinnlos wie einem Analphabeten ein Lexikon zu schenken.

Was auf der Ebene der Moral aus sachlichen Gründen ausgeschlossen ist, ermöglicht jedoch das Instrumentarium des Rechts. Mit seiner Hilfe kann der Kreis der Träger von Rechten so erweitert werden, dass schließlich jede Person, an der wir Menschenpflichten haben, auch durch ein korrespondierendes Grundrecht geschützt wird. Dies geschieht durch die Schaffung rechtlicher Institutionen, die selbst über die nötige Kontrollkompetenz verfügen und deren Aufgabe es ist, die Wahrung der Menschenrechte nicht artikulationsfähiger Personen anzumahnen und einzuklagen.

Dabei kommen verschiedene rechtliche Konstruktionen in Betracht. Entweder verleiht die Rechtsordnung diesen Institutionen selbst das entsprechende Recht oder es fingiert die artikulationsunfähige Person zum Rechtsträger und bestellt die Institution zum gesetzlichen Vertreter dieser Person, deren Aufgabe es dann ist, deren Rechte geltend zu machen.

Viele Rechtsordnungen wählen im Hinblick auf Kinder, geistig Behinderte oder aus anderen Gründen nicht artikulationsfähige Menschen die zweite Variante. So gibt es in diesen Rechtsordnungen die Institution der gesetzlichen Vertretung von Kindern durch ihre Eltern sowie die Einrichtung von Vormundschaft, Pflegschaft und Ähnlichem. Im deutschen Recht gilt dies allerdings nur für geborene Menschen. Denn § 1 des Bürgerlichen Gesetzbuchs bestimmt, dass die Rechtsfähigkeit des Menschen mit der Geburt beginnt. Sofern es um den Schutz des nichtgeborenen Menschen geht, wird dagegen die erstgenannte Konstruktion gewählt. Hier kann beispielsweise die Mutter ein eigenes Recht auf Schutz ihres ungeborenen Kindes geltend machen (BVerwG 5. 2. 1992).

Da diese Institutionen mit derselben Rechtsmacht ausgestattet werden wie jeder Träger von Menschenrechten, können sie nahezu ebenso effektiv für die Einhaltung der

Menschenpflichten sorgen, wie dies ein artikulationsfähiger natürlicher Träger von Menschenrechten tun kann, sofern ihm juridische Rechtssubjektivität verliehen worden ist. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass die Institution frei ist von einem Eigeninteresse, das in Widerspruch zu dem Interesse des Trägers der Menschenwürde selbst geraten kann. Eine solche Freiheit von Eigeninteresse lässt sich aber stets nur annäherungsweise sicherstellen. Trotz dieser Einschränkung kann die rechtliche Fingierung von Rechten für nicht artikulationsfähige Personen ein entscheidender Beitrag zur Wahrung der Menschenwürde dieser Personen sein.

7. Menschenwürde im Völkerrecht

Dem Prinzip der Menschenwürde als Konstitutionsprinzip der Rechtsordnung kann nur Verfassungsrang zukommen. Es ist nicht denkbar, den Rechtswert Menschenwürde über ein einfaches Gesetz in die Rechtsordnung einzuführen und seine Rechtsgeltung damit unter den Vorbehalt höherrangigen Rechts, nämlich der Verfassung, zu stellen. Ein solcher Vorbehalt würde die Menschenwürde als Rechtswert relativieren und ihm damit seinen Sinn nehmen. Die Implementation der Menschenwürde in eine Rechtsordnung kann deshalb nur auf der Ebene des Verfassungsrechts stattfinden. Auch dort, wo die Menschenwürde nicht ausdrücklich erwähnt wird, gehört sie zu den ungeschriebenen Elementen der Verfassung, andernfalls es sich nicht um die Verfassung einer *Recht*sordnung handeln kann.

Wenn das so ist, fragt es sich allerdings, welche Bedeutung die Implementierung der Menschenwürde in das Völkerrecht hat, wie dies etwa durch die UN-Pakte von 1966 geschehen ist. Die UN-Menschenrechtspakte dürfen nicht als Gesetze oder gar Verfassungsgesetze verstanden werden, die ein supranationaler Gesetzgeber für eine Weltrechtsordnung erlässt. Es handelt sich vielmehr um Verträge zwischen Staaten, die als solche nur Pflichten und Rechte zwischen den Vertragspartnern schaffen. Theoretisch ist es denkbar, dass solche Verträge, obwohl sie wirksam nach außen geschlossen worden sind, innerstaatlich wirkungslos bleiben. Das hängt bei modernen Verfassungsstaaten mit dem Grundsatz der Gewaltenteilung zusammen. Jenes Staatsorgan, das ermächtigt ist, für den Staat völkerrechtliche Verträge abzuschließen – in der Regel das Staatsoberhaupt (vgl. Art. 59 Abs. 1 GG) –, ist nicht befugt, innerstaatliches Recht zu schaffen, also Gesetze zu erlassen oder rechtliche Einzelfallentscheidungen zu treffen. Die Gesetzgebung ist vielmehr Sache des Parlamentes. So ist es durchaus denkbar, dass der innerstaatliche Gesetzgeber Gesetze erlässt, die dem völkerrechtlichen Vertrag widersprechen. Eine solche vertragswidrige Gesetzgebung hätte zwar zur Folge, dass auf der völkerrechtlichen Ebene gegenüber den anderen Vertragspartnern ein Vertragsbruch stattfindet. Innerstaatlich wäre dieser Vertragsbruch aber ohne Bedeutung.

Um in einer Rechtsordnung, die auf dem Prinzip der Gewaltenteilung beruht, derartige Widersprüche zwischen rechtlicher Bindung nach außen und innerstaatlichem Recht zu vermeiden, ist innerstaatlich geregelt, dass das Staatsoberhaupt einen völkerrechtlichen Vertrag nicht ratifizieren darf, wenn nicht zuvor das Parlament ihn zum Vertragsabschluss ermächtigt hat. Dies geschieht durch ein Transformationsgesetz, durch das der Inhalt des völkerrechtlichen Vertrages zu innerstaatlichem Recht transformiert wird. Handelt es sich bei diesem Transformationsgesetz um ein Verfassungsgesetz, wie dies etwa bei der Transformation der Europäischen Menschenrechtskonvention in Österreich der Fall gewesen ist, dann haben die Bestimmungen des völkerrechtlichen Vertrages innerstaatlich Verfassungsrang. Handelt es sich bei dem Transformationsgesetz dagegen um ein einfaches Gesetz, so steht es im Rang unter der Verfassung und damit auch unter dessen Vorbehalt.

Da dies, wie anfangs aufgezeigt, zu keiner angemessenen Implementierung der Menschenwürde in das innerstaatliche Recht führen kann, ist ein völkerrechtlicher Vertrag, durch den die Menschenwürde in das Recht implementiert werden soll, nicht ausreichend innerstaatlich umgesetzt, wenn die Umsetzung nur durch ein einfaches Gesetz erfolgt. Mit anderen Worten: Ohne Integration des Prinzips der Menschenwürde in das Verfassungsrecht liegt eine Verletzung des völkerrechtlichen Vertrages vor. Genießt dagegen in der betreffenden Rechtsordnung die Menschenwürde ohnehin schon Verfassungsrang, fügt das völkerrechtliche Transformationsgesetz dem nichts Neues hinzu.

Dies macht den Abschluss und die Transformierung internationaler Menschenrechtspakte für eine Rechtsordnung, die ohnehin schon auf die Menschenwürde und damit auch auf die Menschenrechte verpflichtet ist, nicht überflüssig. Denn auch die internationalen Menschenrechtspakte stellen eine weitere odysseeische Fessel dar, der sich Rechtsordnungen unterwerfen können und deshalb auch unterwerfen sollen, um die Achtung der Menschenwürde sicherzustellen. Mit dem Abschluss eines völkerrechtlichen Menschenrechtsvertrages unterwerfen sich die Vertragsstaaten nämlich der Kritik und Kontrolle durch andere Staaten. Diese anderen Staaten sind zwar selbst keine Träger von Menschenrechten, aber sie fungieren als Institutionen, die der schwachen Stimme der Menschenrechtsträger zusätzliches Gewicht geben können.

Diese Kontrolle ist noch effektiver, wenn die Vertragsstaaten einen Gerichtshof oder eine justizähnliche Institution schaffen, an die sich die einzelne betroffene Person wenden kann, wenn sie geltend machen will, in ihren Menschenrechten verletzt zu werden und keinen innerstaatlichen Schutz zu erhalten. Solche internationalen Gerichtshöfe sehen zahlreiche internationale Menschenrechtskonventionen vor. Häufig können Staaten diesen Konventionen allerdings auch beitreten, ohne sich damit zugleich der internationalen Gerichtsbarkeit zu unterwerfen. Damit schlagen sie eine weitere Kontrollmöglichkeit aus, die ihnen die internationale Gemeinschaft zur Verfügung stellt. Die einzige Rechtfertigung, das zu tun, liegt in der strukturellen Unfähigkeit des betref-

fenden internationalen Gerichtshofs, seine Aufgabe angemessen zu erfüllen. Sofern solche strukturellen Mängel nicht erkennbar sind, ist es ein Widerspruch, sich einerseits zur Menschenwürde zu bekennen und andererseits ein probates Mittel nicht zu nutzen, durch das die umfassende Achtung der Menschenwürde gefördert werden kann. So kann ein Transformationsgesetz, durch das ein Staat einer Menschenrechtskonvention beitritt, ohne zugleich die durch die Konvention geschaffene Gerichtsbarkeit anzuerkennen, rechtsimmanent kritisiert werden. Diese rechtsimmanente Widersprüchlichkeit ist für ein innerstaatliches Verfassungsgericht durchaus justiziabel. Es könnte entscheiden, dass jene Klauseln, die den betreffenden Staat von der internationalen Gerichtsbarkeit freihalten, verfassungswidrig sind. Auch auf diese Weise kann ein nationales Verfassungsgericht einen Beitrag dazu leisten, dass die Menschenwürde ernst genommen wird.

Rechtsquellen

(zuletzt überprüft am 25.03.2014)

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte
http://www.un.org/Depts/german/grunddok/ar217a3.html
Charta der Vereinten Nationen
http://www.runic-europe.org/german/charta/charta.htm
Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte (IPbpR)
http://www.auswaertiges-amt.de/cae/servlet/contentblob/360794/publicationFile/3613/IntZivilpakt.pdf
Internationaler Pakt über soziale, wirtschaftliche und kulturelle Rechte (IPwskR)
http://www.auswaertiges-amt.de/cae/servlet/contentblob/360806/publicationFile/3618/IntSozialPakt.pdf
Resolution 37/200 der Generalversammlung vom 18. Dezember 1982 A/RES/37/200 –
http://www.un.org/documents/ga/res/37/a37r200.htm
Genfer Flüchtlingskonvention von 28.07.1951 –
http://www.unhcr.de/mandat/genfer-fluechtlingskonvention.html
Bioethik-Konvention des Europarates
http://conventions.coe.int/Treaty/ger/Treaties/Html/164.htm
Stand der Unterzeichnung und Ratifikation:
http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/ChercheSig.asp?NT=164&CM=8&CL=GER
Vertrag über die Europäische Union
http://eur-lex.europa.eu/JOHtml.do?uri=OJ:C:2010:083:SOM:DE:HTML

Für einen Überblick über die Verfassungen der Welt, in denen die Menschenwürde Erwähnung findet, vgl. www.verfassungsvergleich.de
Die Verfassungen der südamerikanischen Staaten findet man in der Originalsprache unter http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/constudies.html

Literatur

Altmeyer, Martin (2000): Narzissmus und Objekt. Ein intersubjektives Verständnis der Selbst - bezogenheit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.

Augustinus, Aurelius [396]: De libero arbitrio – Vom freien Willen. In: ders.: Theologische Frühschriften – Vom freien Willen – Von der wahren Religion. Zürich/Stuttgart: Artemis 1962 [396] (zitiert nach Buch, Kapitel).

Badura, Peter (1964): Generalprävention und Würde des Menschen. In: JZ 19 (1964), 337.

Balzer, Philipp/Rippe, Klaus Peter/Schaber, Peter (1998): Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen. München: Karl Alber 1998.

Benda, Ernst (1983): Die Menschenwürde. In: Ernst Benda/Werner Maihofer/Hans-Jochen Vogel (Hrsg.): Handbuch des Verfassungsrechts. Berlin–New York: Walter de Gruyter 1983.

Benedetti, Gaetano (1991): Todeslandschaften der Seele. Psychopathologie, Psychodynamik und Psychotherapie der Schizophrenie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 3. Aufl. 1991.

Benjamin, Jessica (1993): Die Fesseln der Liebe. Frankfurt a. M.: Fischer 1993.

Bettelheim, Bruno (1980): Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1980.

Bhengu, John (1996): Ubuntu: The Essence of Democracy. Cape Town: Novalis Press 1996.

Bieri, Peter (2001): Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens. München/Wien: Carl Hanser 2001.

Birnbacher, Dieter (1995): Mehrdeutigkeit im Begriff der Menschenwürde. In: Aufklärung und Kritik {A&K} 2 (1995) Sonderheft 1 = http://www.gkpn.de/singer2.htm [22. 4. 2006].

Birnbacher, Dieter (1995a): Tun und Unterlassen. Stuttgart: Reclam 1995.

Bleckmann, Albert (1988): Probleme des Grundrechtsverzichts. In: JZ 43 (1988), 57.

Bloch, Ernst (1961): Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1961.

Bossuyt, Marc J. (1987): Guide to the „Travaux Préparatoires" of the International Covenant on Civil and Political Rights. Dordrecht u. a.: Martinus Nijhoff 1987.

Brugger, Winfried (1997): Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechte. Baden-Baden: Nomos 1997.

Brugger, Winfried (2000): Vom unbedingten Verbot der Folter zum bedingten Recht auf Folter? In: JZ 55 (2000), 165 ff.

Cancik, Hubert (2002): „Dignity of Man" and „Persona" in Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, De Officiis I 105–107. In: D. Kretzmer/E. Klein (Hrsg.): The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse. The Hague: Kluwer Law International 2002, S. 19 ff.

Claessens, Dieter (1972): Familie und Wertsystem. Eine Studie zur „zweiten sozio-kulturellen Geburt" des Menschen und der Belastung der „Kernfamilie". Berlin: Duncker & Humblot 3. Aufl. 1972.

Coing, Helmut (1947): Das Grundrecht der Menschenwürde, der strafrechtliche Schutz der Menschlichkeit und das Persönlichkeitsrecht des bürgerlichen Rechts. In: SJZ 2 (1947), Sp. 641.

Denninger, Erhard (1973): Staatsrecht. Einführung in die Grundprobleme des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band 1: Die Leitbilder: Leerformeln? Lügen? Legitimationen? Reinbek: Rowohlt 1973.

Denzer, Horst (1972): Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf. Eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der Praktischen Philosophie. München: C. H. Beck 1972.

Dicke, Klaus (1992): Die der Person innewohnende Würde und die Frage der Universalität der Menschenrechte. In: Heiner Bielefeldt/Winfried Brugger/Klaus Dicke (Hrsg.): Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag. Würzburg: Königshausen & Neumann 1992.

Ding Ding (1999): Die chinesische Exilopposition und die Menschenrechtsfrage. In: Gunter Schubert (Hrsg.): Menschenrechte in Ostasien. Zum Streit um die Universalität einer Idee. Bd. II Tübingen: Mohr/Siebeck 1999, S. 187 ff.

Documents of the United Nations Conference on International Organization San Francisco 1945. London/New York: United Nations Information Organization 1945 (mehrere Bände).

Doemming/Füsslein/Matz (1951): Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes. In: JöR (NF 1), Tübingen: Mohr/Siebeck 1951.

Dornes, Martin (1996): Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen. Frankfurt a. M.: Fischer 1996.

Dürig, Günter (1952): Die Menschenauffassung des Grundgesetzes. In: JR 28 (1952), 259.

Dürig, Günter (1956a): Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1 Abs. I in Verbindung mit Art. 19 Abs. II des Grundgesetzes. In: AöR 81 (1956), 117 ff.

Dürig, Günter (1956b): Grundrechte und Zivilrechtsprechung. In: Theodor Maunz (Hrsg.): Vom Bonner Grundgesetz zur gesamtdeutschen Verfassung. Festschrift zum 75. Geburtstag von Hans Nawiasky. München: Isar-Verlag 1956, S. 157 ff.

Eide, Asbjørn/Alfredsson, Gudmundur/Melander, Göran/Rehof, Lars Adam/Rosas, Allan (Hrsg.): The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary. Oslo: Scandinavian University Press 1992.

Enders, Christoph (1997): Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Artikels 1 GG. Tübingen: Mohr/Siebeck 1997.

Feinberg, Joel (1980): The Nature and Value of Rights. In: ders., Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy. Princeton: Princeton University Press 1980, S. 143 ff.

Feldman, David (1999/2000): Human Dignity as a Legal Value. In: Public Law 50 (1999), 682 [Part I], 51 (2000), 61 [Part II].

Festinger, Leon (1978): Theorie der kognitiven Dissonanz. Bern/Stuttgart/Wien: Hans Huber 1978.

Forschner, Maximilian (1997): Marktpreis und Würde oder vom Adel der menschlichen Natur. In: Henning Kössler (Hrsg.): Die Würde des Menschen. Erlangen: Universitätsbibliothek 1997, S. 33 ff.

Frankfurt, Harry G. (2001): Alternative Handlungsmöglichkeiten und moralische Verantwortung. In: ders.: Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte hrsg. v. Monika Betzler u. Barbara Guckes. Berlin: Akademie-Verlag 2001.

Freud, Sigmund [1914]: Zur Einführung des Narzissmus. In: ders.: Gesammelte Werke Bd. 10. Frankfurt a. M.: Fischer 5. Aufl. 1969, S. 137 [1914].

Friedmann, Alexander (2004): Allgemeine Psychotraumatologie. Die Posttraumatische Belastungsstörung. In: Alexander Friedmann/Peter Hofmann/Brigitte Lueger-Schuster/Maria Steinbauer/David Vyssoki (Hrsg.): Psychotrauma. Die Posttraumatische Belastungsstörung. Wien: Springer 2004, S. 5 ff.

Geddert-Steinacher, Tatjana (1990): Menschenwürde als Verfassungsbegriff. Aspekte der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz. Berlin: Duncker & Humblot 1990.

Gerner, Peter (1997): Für Frauen ist kein Platz im Himmel. Viele Ägypterinnen schätzen ihren Wert in der Gesellschaft selbst als gering ein. In: FR Nr. 53 v. 5. 3. 1997, S. 5.

Gewirth, Alan (1992): Human Dignity as Basis of Rights. In: Michael J. Meyer/William A. Parent (Hrsg.): The Constitution of Rights. Human Dignity and American Values. Ithaca/London: Cornell University Press 1992, S. 10 ff.

Goolam, Nazeem (2001): Human Dignity – our Supreme Constitutional Value 2001. In: http://www.puk.ac.za/lawper/2001–1/goolam-0.html[26. 08. 2003].

Gröschner, Rolf (1995): Menschenwürde und Sepulkralkultur in der grundgesetzlichen Ordnung. Die kulturstaatlichen Grenzen der Privatisierung im Bestattungsrecht. Stuttgart u. a.: Boorberg 1995.

Güde, Max (1947): Die Anwendung des Kontrollratsgesetzes Nr. 10 durch die deutschen Gerichte. In: DRZ 2 (1947), 111.

Häberle, Peter (1980): Menschenwürde und Verfassung am Beispiel von Art. 2 Abs. 1 Verf. Griechenland 1975. In: Rth 11 (1980), 389.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1832]: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Werke Bd. 16, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995 [1832].

Herdegen, Matthias (2003): Artikel 1 Absatz 1. In: Maunz/Dürig u. a. (Hrsg.): Grundgesetz Kommentar. Bd. 1, München: C. H. Beck 42. Lfg. 2003; 43. Lfg. 2005.

Herpertz, Sabine C./Saß, Henning (2003): Persönlichkeitsstörungen. Stuttgart: Georg Thieme 2003.

Heyns, Christof (1995): The Preamble of the United Nations Charter: The Constribution of Jan Smuts. In: African Journal of International and Comparative Law 7 (1995), 329.

Himmler, Heinrich: Posener Rede vom 4. Oktober 1943 – http://www.3sat.de/3sat.php?http://www.3sat.de/specials/25143/ [22. 4. 2006].

Hoerster, Norbert (2002): Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay. Stuttgart: Reclam 2002.

Höffe, Otfried (1991): Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne. Baden-Baden: Nomos 1991.

Hofmann, Hasso (1993): Die versprochene Menschenwürde. In: AöR 118 (1993), 353 = Humboldt Forum Recht (HFR) – http://www.rewi.hu-berlin.de/HFR/8–1996/seite1.html [22. 4. 2006].

Hossenfelder, Malte (2000): Der Wille zum Recht und das Streben nach Glück. Grundlegung einer Ethik des Wollens. München: C. H. Beck 2000.

Ingham, Kenneth (1986): Jan Christiaan Smuts. The Conscience of a South African. New York: St. Martins Press 1986.

Internationale Klassifikation der Krankheiten – International Classification of Diseases (ICD-10) – http://www.dimdi.de/de/klassi/diagnosen/icd10/ [22. 4. 2006].

Jaber, Dunja (2003): Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien. Mit besonderer Berücksichtigung von Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz. Frankfurt a. M.: Ontos Verlag 2003.

Jourdion, Benoît (1999): La dignité de la personne humaine ou la difficile insertion d'une règle morale dans le droit positif. In: Revue du Droit Public 1999, 197.
Kant, Immanuel [1787]: Kritik der reinen Vernunft In: ders.: Werke in 10 Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 3, 4, Darmstadt: WBG 1983 [1787].
Kant, Immanuel [1797]: Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. In: ders.: Werke in 10 Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 7, Darmstadt: WBG 1983 [1797].
Kant, Immanuel [1786]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: ders.: Werke in 10 Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 6, Darmstadt: WBG 1983 [1786].
Kant, Immanuel [1794]: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft In: ders.: Werke in 10 Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 7, Darmstadt: WBG 1983 [2. Aufl. 1794].
Kitayama Shiobu/Markus, Hazel Rose/Matsumoto Hisaya (1995): Culture, Self, and Emotion: A Cultural Perspective on „Self-Conscious" Emotions. In: June Price Tangney/Kurt W. Fischer (Hrsg.): Self-Conscious Emotions. The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride. New York: The Guilford Press 1995.
Kohlberg, Lawrence (1974): Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. Drei Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
Konhardt, Klaus (2007): Die Würde des Menschen als absoluter Wert. In: Thomas Ebers/Markus Melchers/Andreas Michel-Andino (Hrsg.): Dialog als Lebensform. FS Gerhard Pfafferott zum 65. Geburtstag. Koblenz: Fölbach 2007, S. 175
Laure, Sonja (2004): Dissoziative Identitätsstörungen als Folge schwerster frühkindlicher Traumatisierung. In: Alexander Friedmann/Peter Hofmann/Brigitte Lueger-Schuster/Maria Steinbauer/David Vyssoki (Hrsg.): Psychotrauma. Die Posttraumatische Belastungsstörung. Wien: Springer 2004, S. 141 ff.
Leist, Anton (1990): Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und künstliche Befruchtung. Frankfurt a. M.: Campus 1990.
Libet, Benjamin (2005): Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005.
Locke, John [1689]: Über die Regierung (The Second Treatise of Government). Reinbek: Rowohlt 1966 [1689].
Luhmann, Niklas (1999): Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie. Berlin: Duncker & Humblot 4. Aufl. 1999.
Maihofer, Werner (1968): Naturrecht als Existenzrecht. Frankfurt a. M.: Klostermann 1968.
Margalit, Avishai (1999): Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Frankfurt a. M.: Fischer 1999.
Marx, Reinhard (2004): Folter: eine zulässige polizeiliche Präventionsmaßnahme? In: KJ 37 (2004), 278.
McNaughton, David (2003): Moralisches Sehen. Eine Einführung in die Ethik. Frankfurt a. M. u. a.: Dr. Hänsel-Hohenhausen 2003.
Mead, George Herbert [1934]: Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 7. Aufl. 1988 [1934].
Müller, Jörg Paul (1999): Grundrechte in der Schweiz. Im Rahmen der Bundesverfassung von 1999, der UNO-Pakte und der EMRK. Bern: Stämpfli 1999.
Neill, Brian (1999): Privacy. A challenge for the next century. In: Basil S. Markesinis (Hrsg.): Protecting Privacy. The Clifford Chance Lectures Vol 4. Oxford: University Press 1999, S. 1.
Nettesheim, Martin (2005): Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos. In: AöR 130 (2005), 71 ff.

Nipperdey, Hans Carl (1954): Die Würde des Menschen. In: Franz L. Neumann/Hans Carl Nipperdey/Ulrich Scheuner (Hrsg.): Die Grundrechte. Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte. Band II. Berlin: Duncker & Humblot 1954.

Pastoralkonstitution (1965): Zweites Vatikanisches Konzil: Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, verabschiedet u. promulgiert am 7. Dezember 1965. Luzern/München: Rex-Verlag 1. Aufl. 1966.

Petzold, Hilarion/Mathias, Ulrike (1982): Rollenentwicklung und Identität. Von den Anfängen der Rollentheorie zum sozialpsychologischen Rollenkonzept Morenos. Paderborn: Jungermann 1982.

Piaget, Jean (1986): Das moralische Urteil beim Kinde. München: dtv 1986.

Pico della Mirandola, Giovanni [1486]: Über die Würde des Menschen. Zürich: Manesse 2. Aufl. 1989 [1486].

Plessner, Helmuth (1982): Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart: Reclam 1982.

Pokorny, Julius (1959): Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch Band I. Bern/München: Francke 1959.

Poscher, Ralf (2004): „Die Würde des Menschen ist unantastbar." In: JZ 59 (2004), 756.

Radbruch, Gustav (1947): Zur Diskussion über die Verbrechen gegen die Menschlichkeit. In: SJZ 2 (1947), Sp. 131 ff.

Regenbogen, Arnim / Meyer, Uwe (1998): Artikel „Demut" in dies. (Hrsg.): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Darmstadt: WBG 1998

Rehbock, Theda (2008): Menschenwürde: absolut, universal und konkret. In: DZPhil 56 (2008), 818

Rendtorff, Trutz (1987): Menschenrechte als Bürgerrechte. Protestantische Aspekte ihrer Begründung. In: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hrsg.): Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis. Stuttgart: Klett-Cotta 1987.

Rossa, Kurt (1966): Todesstrafen. Ihre Wirklichkeit in drei Jahrtausenden. Oldenburg/Hamburg: Stalling 1966.

Roth, Gerhard (2001): Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.

Saladin, P. (1993): Menschenwürde und Menschenrechte. In: Anselm Hertz u. a. (Hrsg.): Handbuch der christlichen Ethik Bd. 3. Freiburg u. a.: Herder 1993.

Schaber, Peter (2010): Instrumentalisierung und Würde. Paderborn: mentis 2010

Schmid, Carlo („Karl") (1946): Die Legitimität der Verfassung. In: DRZ 1 (1946), 2 ff.

Schmid, Carlo (1979): Erinnerungen. Bern, München u. a.: Scherz 1979.

Schmidt, Helmut (1998): Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag. München/Zürich: Piper 1998.

Schönke, Adolf (1950): Einige Bemerkungen zur Frage der Verwendung des „Wahrheitsserums". In: DRZ 5 (1950), 145.

Seelmann, Kurt (2008): Respekt als Rechtspflicht. In: Brugger/Neumann/Kirste (Hrsg.): Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert, Frankfurt: Suhrkamp 2008, S. 418

Singer, Wolf (2003): Ein neues Menschenbild. Gespräche über Hirnforschung. Frankfurt: Suhrkamp 2003.

Spaemann, Robert (1987): Über den Begriff der Menschenwürde. In: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hrsg.): Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraus-

setzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis. Stuttgart: Klett-Cotta 1987.
Spaemann, Robert (1996): Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas" und „jemand". Stuttgart: Klett-Cotta 1996.
Spaemann, Robert (1999): Die schlechte Lehre vom guten Zweck. Der korrumpierende Kalkül hinter der Schein-Debatte. In: FAZ Nr. 247 v. 23. 10. 1999, Beilage „Bilder und Zeiten".
Steinbauer, Maria (2004): Vergewaltigung und Missbrauch und deren psychische Folgen. In: Alexander Friedmann/Peter Hofmann/Brigitte Lueger-Schuster/Maria Steinbauer/David Vyssoki (Hrsg.): Psychotrauma. Die Posttraumatische Belastungsstörung. Wien: Springer 2004, 151 ff.
Stern, Daniel N. (1992): Die Lebenserfahrung des Säuglings. Stuttgart: Klett-Cotta 1992.
Stoecker, Ralf (2003): Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung. In: Ders. (Hrsg.): Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff. Wien 2003, S. 133ff.
Suhr, Dieter (1976): Entfaltung der Menschen durch die Menschen. Zur Grundrechtsdogmatik der Persönlichkeitsentfaltung, der Ausübungsgemeinschaften und des Eigentums. Berlin: Duncker & Humblot 1976.
Theophilos v. Antiochien [150]: Ad Autolycum [um 150]. Eine englische Übersetzung findet sich im Internet unter: http://www.ccel.org/fathers2/ANF-02/anf02-40.htm [22. 4. 2006].
Thomas von Aquin: Summa Theologica, vollst. dt.-lat. Ausgabe, hrsg. v. Heinrich Maria Christmann. Bd. 3 Salzburg/Leipzig: Pustet 1939 [Teil I um 1266]; Bd. 18 Heidelberg u. a.: Gemeinschaftsverlag Kerle/Pustet 1953 [Teil II um 1268–1272].
Tugendhat, Ernst (1997): Vorlesungen über Ethik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997.
Tiedemann, Paul (2012): Religionsfreiheit – Menschenrecht oder Toleranzgebot? Was Religion ist und warum sie rechtlichen Schutz verdient. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag 2012
UNESCO: The Bases of an International Bill of Human Rights. Report submitted by the UNESCO Committee on the Philosophical Principles of Human Rights to the Human Rights Commission of the United Nations. In: UNESCO (Hrsg.): Human Rights. Comments and Interpretations. London/New York [1973].
Vitzthum, Wolfgang Graf (1985): Die Menschenwürde als Verfassungsbegriff. In: JZ 40 (1985), 201.
Weber, Max [1921]: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr/Siebeck 6. Aufl. 1980 [postum 1921].
Wegehaupt, Helmut (1932): Die Bedeutung und Anwendung von dignitas in den Schriften der republikanischen Zeit. Breslau: Diss. 1932.
Wertenbruch, Wilhelm (1958): Grundgesetz und Menschenwürde. Ein kritischer Beitrag zur Verfassungswirklichkeit. Köln/Berlin: Carl Heymanns Verlag 1958.

Rechtsprechungsnachweise

BayVerfGH (Bayerischer Verfassungsgerichtshof)		
Entsch. v. 13. 1. 1955	Vf. 112-VII-53	BayVerfG HE 8, 1
Entsch. v. 9. 4. 1968	Vf. 97-VII-66	BayVerfGH E 21, 59
Entsch. v. 20. 1. 1969	Vf. 78-VII-67	BayVerfGH E 22, 1
BAG (Bundesarbeitsgericht)		
Urt. v. 6. 2. 2003	2 AZR 621/01	NZA 2003, 848
BGH (Bundesgerichtshof)		
Gutachten v. 6. 9. 1953	I VRG 11/53	BGHZ 11 Anhang, 34
Urt. v. 2. 4. 1957	VI ZR 9/56	BGHZ 24, 72
Urt. v. 9. 7. 1987	4 StR 223/87	BGHSt 34, 397
Urt. v. 17. 12. 1998	1 StR 156/98	BGHSt 44, 308
BVerfG (Bundesverfassungsgericht)		
Urt. v. 20. 7. 1954	1 BvR 459, 484,…/52	BVerfGE 4, 7
Urt. v. 16. 1. 1957	1 BvR 253/56	BVerfGE 6, 32
Urt. v. 10. 5. 1957	1 BvR 550/52	BVerfGE 6, 389
Urt. v. 15. 1. 1958	1 BvR 400/51	BVerfGE 7, 198
B. v. 20. 12. 1960	1 BvL 21/60	BVerfGE 12, 45
Urt. v. 15. 12. 1970	2 BvF 1/69, 2 BvR 629/68 u. 308/69	BVerfGE 30, 1
B v. 8. 3. 1972	2 BvR 28/71	BVerfGE 32, 373
Urt. v. 25. 2. 1975	1 BvF 1, 2, 3, 4, 5,6/74	BVerfGE 39, 1
Urt. v. 21. 6. 1977	1 BvL 14/76	BVerfGE 45, 187
Urt. v. 24. 4. 1985	2 BvF 2, 3, 4/83 u. 2/84	BVerfGE 69, 1
B. v. 14. 9. 1989	2 BvR 1062/87	BVerfGE 80, 367
B. v. 26. 6. 1990 a	1 BvR 1165/89	BVerfGE 82, 272
Urt. v. 28. 5. 1993	2 BvF 2/90 u. 4, 5/92	BVerfGE 88, 203
Urt. v. 5. 2. 2004	2 BvR 2029/01	BVerfGE 109, 133
BVerwG (Bundesverwaltungsgericht)		
Urt. v. 24. 6. 1954	V C 78.54	BVerwGE 1, 159

Urt. v. 15. 12. 1981	I C 232.79	BVerwGE 64, 274
B. v. 5. 2. 1992	7 B 13/92	NJW 1992, 1524
CC (Conseil Constitutionel – Frankreich)		
27. 7. 1994	CC 94-343/344	RDS 1995, 237
CE (Conseil d'Etat – Frankreich)		
27. 10. 1995	Sté Fun Productions et Wackenheim	RDS 1996, 177
EGMR (Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte)		
Urt. v. 25. 4. 1978	„Tyrer"	Publ. ECHR Series A vol. 26 = EuGRZ 1979, 162
IACourtHR (Inter-American Court of Human Rights)		
Urt. v. 19. 1. 1995	„Neira Alegria u. Peru"	HRLJ 16 (1995), 403
Urt. v. 24. 02. 2011	„Gelman v. Uruguay"	EuGRZ 39 (2012), 702 (deut. Übersetzung)
isrOGH (Oberster Gerichtshof des Staates Israel)		
Urt. v. 14. 11. 1996	al-Aziz Hamdan v. General Security Service	http://www.derec hos.org/ human-rights/mena/doc/ hamdan.html [1. 12. 2004] (inoff. engl. Übersetzung)
Urt. v. 6. 9. 1999	Public Committee Against Torture in Israel et al. v. State of Israel et al.	http://www.derechos.org/ human-rights/mena/doc/ torture.html [1. 12. 2004] (inoff. engl. Übers.)
VfGH (Verfassungsgerichtshof Österreich)		
Erk. v. 28. 11. 1986	B 46/85	VfSlg 11095
VG Neustadt (Verwaltungsgericht Neustadt)		
B. v. 21. 5. 1992	7 L 1271/92	NVwZ 1992, 98

Personenregister

Aristoteles 113, 114
Augustinus, Aurelius 58ff., 83

Badura, Peter 37
Benda, Ernst 40, 46
Bettelheim, Bruno 120
Birnbacher, Dieter 160
Bleckmann, Albert 34
Brugger, Winfried 34

Cassin, René 17f., 20
Cicero, Marcus Tullius 52, 61
Coing, Helmut 185

Denninger, Erhard 49
Dürig, Günter 39, 44f., 46, 185

Enders, Christoph 38

Feinberg, Joel 172
Feldman, David 32
Festinger, Leon 108
Frankfurt, Harry G. 167
Freud, Sigmund 98

Geddert-Steinacher, Tatjana 46
Gewirth, Allan 97
Graf Vitzthum, Wolfgang 48
Gröschner, Rolf 43
Güde, Max 43

Häberle, Peter 34
Herdegen, Matthias 34
Heuss, Theodor 29
Himmler, Heinrich 101
Hoerster, Norbert 49
Höffe, Otfried 97
Hofmann, Hasso 35
Hossenfelder, Malte 165
Hume, David 74

Jefferson, Thomas 173

Kant, Immanuel 43, 46f., 61ff., 78ff., 102, 105, 165f.
Kohlberg, Lawrence 76

Locke, John 172
Luhmann, Niklas 36
Luther, Martin 144

Maihofer, Werner 43
Margalit, Avishai 65, 102, 143, 171
McNaughton, David 76
Müller, Jörg Paul 29

Nawiasky, Hans 26
Nipperdey, Hans Carl 43

Panaetion von Rhodos 52
Piaget, Jean 76
Pico della Mirandola, Giovanni 60, 65, 102
Pufendorf, Samuel von 56

Radbruch, Gustav 43
Roosevelt, Eleanore 17f.

Schmid, Carlo 27, 43
Seebohm, Hans-Christoph 28
Smuts, Jan Christiaan 13ff.
Spaemann, Robert 55

Theophilos von Antiochien 54
Thomas von Aquin 54f.

Weber, Max 173
Wertenbruch, Wilhelm 40

Zenon von Krition 51

Sachregister

Abtreibung 184
Abwägung 90, 94, 149
Afrikanische Union 24
Akephalie 117
Allgemeine Handlungsfreiheit 44
Allgemeines Persönlichkeitsrecht 44, 185
Anden-Gemeinschaft 24
Anerkennung 35
Armut 125
Aussageverweigerungsrecht 140
Auschwitzlüge 132
Äußerungsfreiheit 130
Authentizität 16, 91ff., 98ff., 106, 119, 126, 139
Autonomie 62

Bayern (Verfassung) 26
Befugnis 173
Befugnisnorm 178
Berufsfreiheit 188
Betrug 95
Bezugsperson 103
Bildung 130f.
Bioethik-Konvention 25
Biomedizin 109
Böse, das 108

Christentum 54
Costa Rica 30

Datenschutz 140
Demenz 116
Demütigung 126, 143ff.
Demut 144
Determinismus 105
dignitas 52, 69
Dilemma 154
Down-Syndrom 116

Drittwirkung, mittelbare 185f.
Drittwirkung, unmittelbare 187

Ehe 140
Ehre 69
Eigenwert 104
Embryo 14, 45, 112f., 142, 176
Emergenz 115f.
England (Verfassungsrecht) 31
Entwicklungspsychologie 98
Erbsünde 55
Europäische Grundrechtscharta 30
Europäische Menschenrechtskonvention 24
Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte 24
Europarat 24
Existenzminimum 13, 124f., 131, 136, 160

Familie 140
Faschismus 20
Fertilisation 109, 115
Finaler Rettungsschuss 150, 156
Flüchtlingsrecht 171
Folter 11, 119ff., 134f., 150f., 156f., 166
Formelkompromiss 29
Fötus 45, 113f., 142
Frankreich (Verfassung) 31
Freiheit 28, 34
Freiheit, abstrakte 45ff.
Freiheitsstrafe 125
Freitod 142
Freizügigkeit 188

Gedankenexperiment 89
Gefangenschaft 125
Gefühl 90
Gehirnmonitor 40
Gehirnwäsche 121, 134
Geisteskranke 45

Geistige Behinderung 17, 65, 111
Gelübde, „ewige“ 128
Gemeinschaft 39, 41, 57f.
Generationen, künftige 115ff.
Genitalverstümmelung 123
Gentechnologie 11
Gewissen 17ff., 55, 115, 134f.
Glauben 16
gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaft 140
Gleichursprünglichkeit 98, 102
Goldene Regel 118
Gott 20, 28, 54, 172
Gottesebenbildlichkeit 54f., 57, 61
Gründe 89
Grundrechte 187ff.

Handlung 87
Handlung, böse 135
Hessen (Verfassung) 26
Holocaust 121
homo noumenon 46ff.
homo phaenomenon 46ff.
Homosexualität 41
Humanitäre Intervention 150, 159
Hypothetischer Imperativ 63, 165

Ich 91
Ichwürde 96
Identifikation mit dem Unterdrücker 120, 123f.
Identität 16, 19, 91f., 98, 139, 166
Identitätstheorie 101
Ideologie 16
Informationsfreiheit 130
Instrumentalisierungsverbot 25
Integrität 119
Intimbeziehung 140
Irland (Verfassung) 13
Israel 30, 156

Johannes-Evangelium 54

Kategorischer Imperativ 63, 165
Keimzellen 115
Klonen 25
kognitive Dissonanz 108ff., 134
Kollektive 117
Komapatient 17, 42, 45, 112
Konfuzianismus 42
Konstitutionsprinzip 181
Kontrollverlust 127, 133, 139
körperliche Unversehrtheit 188
Kulturimperialismus 12
Kulturtechnik 131

Leben 84, 141
Leerformel 49
Logik 82
Louisiana (Verfassung) 30
Lüge 127, 158
Lügendetektor 44

Maxime 62
Medienfreiheit 130
Meinungsfreiheit 131
Mensch 21
Menschenbild des Grundgesetzes 41
Menschenpflichten 164
Menschenrechte 12, 23, 163, 173, 175, 176
menschliche Gattung 117
Metaphysik 33
Montana (Verfassung) 30
Moralität 47

Narzissmustheorie 98
Nationalsozialismus 11, 20, 27, 180
Naturrecht 179
Naturrechtslehre 57
Neurobiologie 105f.
Normen 161f.

Objektformel 43ff., 64

Peepshow 41
Person 14f., 21, 99
Person, potentielle 113
Personenwürde 85f.
Persönlichkeit 13ff., 39, 43, 58
Persönlichkeitsstörung 15
Pflicht 28, 169f.
Philosophie 161
Portugal (Verfassung) 13
Posttraumatische Belastungsstörung 121
Potentialität 113

praktische Konkordanz 149, 188
Preis 78
Pressefreiheit 129
Privatsphäre 138ff.
Protestantismus 56
Prügelstrafe 25, 123
Psychopath 115
Psychose 100
Psychotrauma 121

Recht, objektives 171, 178
Recht, positives 23, 179
Recht, subjektives 171ff.
Recht, überpositives 179
Rechtsfähigkeit 190
Rechtsmacht 178, 180f., 183
Rechtssubjekt 189
Rechtssystem 178
Redefreiheit 131
Religionsfreiheit 56, 136
Rollenidentität 138, 140

Sanktion 165, 174
Säuglingsforschung 98
Scham 110, 111, 134, 168
Schizophrenie 116
Schöpfung 60
Schuld 111, 115
Selbst 91
Selbstbestimmung 34, 39f., 42ff., 61, 102, 142
Selbstidentifikation 102
sexueller Missbrauch 122
Sicherheitsgefühl 125
Sicherheitsverwahrung 125
Sklaverei 126
slippery-slope Effekt 157
Sollen 164
Sozialität 58
Sozialpsychologie 98
Soziopath 115
Staatszielbestimmung 184
Stoa 51, 62, 78
Systemtheorie 36

Tagebuch 41, 44, 140
Tatsachenurteil 73
Tauschwert 79
Terror 11
Todesangst 122
Todesstrafe 158
Todeszelle 122
Tote 117
Tötung 55
Tötung auf Verlangen 143
transzendentaler Tausch 97
Treu und Glauben 128
Tyrannenmord 150, 156

Ubuntu 42
Unantastbarkeit 13f.
UNESCO 19
Unrechtsordnung 180
Unterlassen 151ff., 159

Verachtung 37
Verfassung 179
Vergewaltigung 122
Verhältnismäßigkeit 41
Verhältnismäßigkeitsgrundsatz 24f., 36
Verleihung 172, 181
Vernunft 17ff., 56, 58, 61
Versprechen 128
Verteidigungskrieg 150, 159
Vertragsrecht 127
Vertrauen 127
Völkerrecht 191
Vorstaatlichkeit 21, 27, 38

Waffenbesitz 188
Wahrheitsserum 42
Weimarer Reichsverfassung 13, 26
Werbung 127
Wert (höchster) 13
Wert, absoluter 79ff., 119
Wert, extrinsischer 79
Wert, innerer 79
Wert, intrinsischer 79
Wertbewusstsein 15
Werte 69, 72, 164
Werte, asiatische 67
Werte, kollektive 96
Wertordnung 80
Wertrealismus 74ff.
Werttheorie, objektiver 74

Werttheorie, subjektive 74, 82
Werturteil 72f.
Wille 87, 167
Willensbildungsprozess 88f., 91, 93, 107
Willensfreiheit 39, 42, 47, 55f., 59f., 86, 92ff., 105ff., 112, 119
Wohnung 140
Wunsch 87
Würde 69f., 78ff.
Wut 111
Zensur 130
Zwangsehe 141
Zwangsernährung 124
Zwangsrekrutierung 141
Zwangstrennung 141
Zweckformel 43
Zweites Vatikanisches Konzil 55
Zwergenweitwurf 32, 41

»Die Würde des Menschen ist unantastbar«, so steht es im Grundgesetz. Was meinen wir eigentlich, wenn wir von der »Würde des Menschen« sprechen? Der Jurist und Philosoph Paul Tiedemann erläutert die historischen Wurzeln und die systematische Bedeutung eines Grundbegriffs der Entwicklung zu menschlicheren Lebensverhältnissen. Er zeigt, dass Menschenwürde nicht von metaphysischen Annahmen abhängen sollte und interkulturell vermittelbar sein muss.

Paul Tiedemann, geb. 1950, promovierter Jurist und promovierter Philosoph, ist Richter am Verwaltungsgericht Frankfurt am Main und Honorarprofessor an der Justus-Liebig-Universität Gießen sowie apl. Professor an der Özyeğin Universität Istanbul. Er ist Gründer der Refugee Law Clinic an der Universität Gießen.

www.wbg-wissenverbindet.de
ISBN 978-3-534-25922-9

WBG
Wissen *verbindet*