



5/2006 (9)

## Was bedeutet „Menschenwürde“?

---

**Arno Anzenbacher**

Die Referenz auf Menschenwürde ist heute, zumindest in modernen zivilisierten Gesellschaften, ziemlich allgemein gebräuchlich. Es geht dabei um den affirmativen Rekurs auf etwas Unverfügbares und Unverletzliches, das nicht in Frage gestellt wird und als Basis grundlegender normativer Konsequenzen in Moral und Recht gilt. Irgendwie fungiert die Menschenwürde als ein zentrales Tabu der Moderne.

Die folgenden Überlegungen versuchen, den Begriff „Menschenwürde“ ein wenig zu differenzieren. Ich gliedere sie in drei Teile: Im ersten geht es um Menschenwürde als rechtsethisches Prinzip. Im zweiten Teil frage ich nach den wichtigsten Vorschlägen, den Grund bzw. den Gehalt der Menschenwürde zu bestimmen. Der dritte Teil beschäftigt sich mit Problemen des Begriffs im Kontext des weltanschaulichen Pluralismus moderner Gesellschaften.

### Menschenwürde als rechtsethisches Prinzip<sup>1</sup>

Spätestens mit der Referenz auf die gleiche Würde aller Menschen im Art. 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* durch die Vereinten Nationen 1948 begann die Konjunktur der Menschenwürde als Fundamentalnorm des nationalen Verfassungsrechts und des internationalen Rechts. Man kann insofern von so etwas wie einer juristischen Globalisierung des Menschenwürdebezugs sprechen. Der Berufung auf die Men-

---

<sup>1</sup> Zum Folgenden: Baer, Susanne: Menschenwürde zwischen Recht, Prinzip und Referenz, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53 (2005) 4, 571-588.

schenwürde wird kaum öffentlich widersprochen. Der Vorwurf, sie zu verletzen, gilt als fundamental gravierend und disqualifiziert – zumindest in der zivilisierten Welt.

Eine bedeutsame Rolle dürfte dabei nach 1945 der Eindruck der unmenschlichen Gräuel des Weltkriegs und der weltweit bekannt gewordenen, furchtbaren Verbrechensbilanz des nationalsozialistischen Regimes gespielt haben. Das Unmaß an Erfahrungen von Unrecht, Erniedrigung und Leid floss in den Menschenwürdebezug ein und bewirkte seine rechtsethische Tabuisierung ebenso wie seine moralische Prima-facie-Plausibilität. Im Rekurs auf die Unverletzlichkeit der Würde jeder menschlichen Person schwang zugleich das „Nie wieder!“ mit, verbunden mit der Hoffnung, dass die universelle Achtung und Anerkennung dieser Würde in Zukunft politisch-rechtlich durchgesetzt werden könne, national und international. Diese Einstellung verstärkte sich, als die menschenverachtenden Verbrechen des Stalinismus und der diversen kommunistischen Regime weltweit publik wurden. Insofern ist auch die Empörung verständlich, mit der die Weltöffentlichkeit in jüngster Vergangenheit auf Berichte über Sondergefängnisse wie z.B. Guantanamo reagierte; ausgerechnet die USA, die seit dem Krieg und schon zuvor führend die Tradition des Menschenwürdebezugs propagierten, schafften Verhältnisse, die diese Würde, wie es scheint, massiv verletzen.

Auf diesem Hintergrund lässt sich auch der rechtsethische Zusammenhang zwischen Menschenwürde und *Menschenrechten* verstehen. Die Konjunktur der Menschenwürde seit dem Ende des II. Weltkriegs hängt eng mit dem Bestreben zusammen, die Menschenrechte global zu etablieren und sie in den nationalen Verfassungen sowie im internationalen Recht als Grundrechte juristisch zu positivieren. Man denke etwa an die Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte (1950), an die beiden Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen (1966), an die Schlussakte der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) in Helsinki (1975). Offenbar geht es im Menschenwürdebezug, der diesen und vielen weiteren Menschenrechtskonventionen zugrunde liegt, um die Basis der Rechtssubjektivität der Person als solcher und damit um jenes normative Wertprinzip, das Menschenrechte, und damit Recht überhaupt, ultimativ begründet.

Menschenwürde ist insofern das universelle „Recht, Rechte zu haben“ (Christoph Enders) bzw. das Politik und Recht leitende „Prinzip zur Optimierung von Grundrechten“ (Susanne Baer). Das heißt: Die Menschenwürde fungiert als das regulative Prinzip, auf das hin Menschenrechte grundrechtlich zu positivieren und Grundrechte gegeneinander abzuwägen sind. Ziel der gesamten Rechtsordnung ist damit letztlich die möglichst umfassende und optimale Gewährleistung der Menschenwürde.

Dabei wird das rechtsethisch relevante Wertprinzip Menschenwürde weitgehend konsensuell verstanden als *universelle Mitgift des Menschseins* als solchen, also als eine dem Menschen als Menschen wesentlich zukommende, gleiche, inhärente Würde, unabhängig von Rasse, Geschlecht, Alter, Religionszugehörigkeit, Nation oder sonstigen besonderen Eigenschaften. Sie verdankt sich nicht einer individuellen Leistung oder Qualifikation und geht auch dann nicht verloren, wenn sich der Mensch, etwa als Verbrecher, disqualifiziert; darum ist die Strafjustiz des modernen Staates verpflichtet, die Menschenwürde auch des Delinquenten zu respektieren und – etwa im Fall des strafweisen Freiheitsentzugs – Maßnahmen zu vermeiden, die ihn erniedrigen, seine leibliche und psychische Integrität lädieren und damit seine Würde verletzen. Die Menschenwürde beruht auch nicht auf der Anerkennung, die sie gesellschaftlich oder politisch findet. Vielmehr wird sie gerade dort in ihrer Bedrohtheit und Gefährdung erfahren, wo diese Anerkennung fehlt, und gerade dann wird sie von der sensibilisierten Weltöffentlichkeit eingeklagt.

Betrachten wir die Menschenwürdegarantie, die sich im Sinne der Menschenrechtsidee über die Grundrechte in die Rechtsordnung als ganze zu entfalten hat, ein wenig spezieller! Es geht vor allem um drei Aspekte, die mit der Menschenwürde gegeben und grundrechtlich zu garantieren sind.

Im modernen Verständnis der Menschenwürde steht an erster Stelle der mit dem Gleichheitsgrundsatz verbundene *Freiheitsaspekt*. Die grundrechtliche Menschenwürdegarantie hat hier freiheitsrechtlichen Charakter. Die Menschenwürde fordert die Gewährleistung eines Spielraums der Freiheit (d.h. nach Kant: „Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür“), „sofern sie mit jeder anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz

zusammen bestehen kann<sup>2</sup>, also universalisierbar ist. In der Garantie dieses freiheitsrechtlichen Status der Person (*status negativus*) geht es vor allem um den individuellen Schutz vor Eingriffen in diesen grundrechtlichen Freiheitsspielraum, also vor willkürlichen Freiheitsbeschränkungen der sozialen Interaktion und der persönlichen Überzeugung, Eingriffen in die Privatsphäre, Verletzungen der physischen und psychischen Integrität etc., sei es durch die öffentlichen Hände, sei es durch gesellschaftliche Akteure. In besonderer Weise skandalisiert der Menschenwürdebezug Demütigung, Erniedrigung und Grausamkeit. Vom Freiheitsaspekt her fordert die Menschenwürdegarantie insofern den freiheitlichen Rechtsstaat.

An zweiter Stelle steht der *bürgerrechtliche Aspekt*. Auf Grund seiner Menschenwürde ist die Person als (erwachsener) Bürger ihres Staates nicht nur Adressat des Rechts, sondern zugleich mitgesetzgebender Autor des Rechts. Darum muss er in der politischen Interaktion eine aktive, mitgestaltende Rolle spielen können (*status activus*). Insofern fordert die grundrechtliche Menschenwürdegarantie den demokratischen Staat.

Drittens schließlich geht es um den *sozialrechtlichen Aspekt*, also um die Anspruchsrechte, die als Menschenwürdegarantie erforderlich sind (*status positivus*). Menschenwürde im sozialen Kontext verlangt nicht nur die Gewährleistung der formalen Freiheit im freiheits- und bürgerrechtlichen Sinn, sondern auch die der „konkreten Freiheit“ (Hegel<sup>3</sup>) der Bürger, also die reale Möglichkeit, Freiheit in einem menschenwürdigen Lebensplan auch faktisch zu realisieren. Die politisch verfasste Gesellschaft hat, jeweils im Rahmen ihrer sozioökonomischen Möglichkeiten, durch soziale Sicherungssysteme solidarisch dafür zu sorgen, dass zu diesem Zweck Mittel und Chancen zur Verfügung stehen, die allerdings von den Bürgern auch eigenverantwortlich wahrgenommen werden müssen. Die Bischöfe der USA sprachen insofern vom Gesichtspunkt der *kontributiven* Gerechtigkeit, die verlangt,

---

<sup>2</sup> Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten. Rechtslehre, AB 45.

<sup>3</sup> Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 260.

dass die Menschen die Pflicht zu aktiver und produktiver Teilnahme am Gesellschaftsleben haben und dass die Gesellschaft die Verpflichtung hat, dem einzelnen diese Teilnahme zu ermöglichen<sup>4</sup>.

In die gleiche Richtung geht auch der *Capability-Ansatz* des indischen Nobelpreisträgers Amartya Sen<sup>5</sup>. Es widerspricht der Menschenwürde, hinsichtlich der elementaren Grundbedürfnisse (Nahrung, Kleidung, Wohnung) in Not und Elend leben zu müssen, aber es widerspricht ihr auch ein Leben in Chancenlosigkeit, etwa im Hinblick auf Erwerbsmöglichkeit, Bildung, Gesundheitswesen, Zugang zu Informationen etc.

Wir interpretierten die Menschenwürde rechtsethisch als jenes regulative Prinzip, auf das hin die Politik die Grundrechte und letztlich die gesamte Rechtsordnung zu optimieren hat. Die Spannung, die zwischen den drei skizzierten Aspekten der Menschenwürde bzw. der Menschenrechtsidee besteht, nötigt die Politik, die Grundrechte, um die es freiheitsrechtlich, bürgerrechtlich und sozialrechtlich geht, gegeneinander abzuwägen und im Rechtssystem aufeinander abzustimmen und zu harmonisieren. Wie das konkret geschieht, ist im modernen Staat eine Frage des demokratischen Prozesses. Ziel ist die Menschenwürdegarantie.

Im traditionellen Sprachspiel der Katholischen Soziallehre geht es der Sache nach durchaus um das Gleiche. Die Rede von der solidarischen Verwirklichung des Gemeinwohls bezieht sich letztlich immer auf die Würde der Person. Denn nach *Quadragesimo anno* ist „jede Gesellschaftstätigkeit ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär“ (QA 79), d.h. Hilfestellung letztlich zum Wohl der individuellen Personen, denn nach *Gaudium et spes* ist der Mensch, die Person, „Urheber, Mittelpunkt und Ziel“ (GS 63) nicht nur aller Wirtschaft, sondern überhaupt der gesamten gesellschaftlichen Interaktion. Darum müssen sich „die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung dauernd am Wohl der Personen orientieren; denn die Ordnung der Dinge muss der

---

<sup>4</sup> Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft. Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA (1986), in: Die neue Ordnung, Sonderausgabe 1987, Nr. 71.

<sup>5</sup> Sen, Amartya: *Development as Freedom*, New York 1999.

Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt“ (GS 26). Das Subsidiaritätsprinzip als allgemeines und offenes Organisationsprinzip des Gemeinwohls ist der Versuch, den freiheitsrechtlichen (Eigenverantwortung) und den sozialrechtlichen Aspekt (Hilfestellung) so aufeinander abzustimmen, dass Personen menschenwürdig leben können.

### Worin besteht die Würde des Menschen?

Die verbreitete und relativ unumstrittene rechtsethische Referenz auf die Menschenwürde scheint die Klärung der Frage vorauszusetzen, worin denn eigentlich diese Würde bestehe und warum sie dem Menschen im Unterschied zu den anderen Tieren zukomme. Diese Frage ist aber keineswegs einfachhin geklärt. Werfen wir zunächst einen Blick auf einige Vorschläge der Tradition!

Cicero schreibt:

Vor allem wenn wir bereit sind zu betrachten, welche Auszeichnung und Würde in unserer Natur liegt, sehen wir ein, wie schimpflich es ist, in Genusssucht zu verkommen und in luxuriöser Weichlichkeit zu leben, und wie ehrenhaft ein genügsames, beherrschtes, zuchtvolles und besonnenes Leben ist<sup>6</sup>.

Wie für die großen klassischen Positionen der antiken Philosophie ist es auch für Cicero offenkundig, dass die den Menschen auszeichnende *excellentia* und *dignitas* ihren Grund in dessen Vernunftbegabung haben. Im Unterschied zur rechtsethischen Menschenwürdereferenz der Moderne wird aus dieser *dignitas* jedoch kein freiheitlicher Rechtsstatus abgeleitet, der allen Menschen zukäme. Zwar erkannten die Stoiker in ihrer Idee des Kosmopolitismus im Unterschied zu Aristoteles, dass kein Mensch von Natur aus Sklave und dass Sklaverei Resultat menschlicher Setzung sei. Aber eine Rechtsordnung als Koordi-

---

<sup>6</sup> Marcus Tullius Cicero: De officiis I, 106: Atque etiam, si considerare volemus, quae sit in natura (nostra) excellentia et dignitas, intelligemus, quamquam sit turpe diffluere luxuria et delicate ac molliter vivere, quamquam honestum parce, continenter, severe, sobrie.

nation würdebedingter Freiheitsrechte lag auch ihnen fern. Die Konsequenz, die Cicero im Zitat zieht, ist darum individualethisch auf das gute Leben bezogen: Wir sollten unser Leben dieser exzellenten *dignitas* gemäß, also menschenwürdig gestalten.

Von größter Bedeutung für die Genese unseres Menschenwürdebegriffs ist ohne Zweifel die biblisch-christliche Tradition. Der Mensch als Mensch bzw. als Mann und Frau ist als Abbild Gottes (*imago Dei*) geschaffen (Gen 1, 27). Die Schöpfung kulminiert im Menschen, den Gott „mit Herrlichkeit und Ehre“ gekrönt hat (Ps 8, 6). Diese königliche Würde kommt ihm als Mensch zu und ist allen Unterschieden des Geschlechts, der Volkszugehörigkeit, der Religion oder Klasse vorgeordnet. Sie ist gottgewirkt sowie von Gott garantiert und die Frage, worin sie im Menschen näherhin gründe, stand zunächst im Hintergrund, wenn sich auch das Verbot, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, zweifellos auf diese Frage bezieht. Im neutestamentlichen Kontext des Erlösungswerkes radikalisiert sich dieser Würdeaspekt in der Berufung zur Kindschaft Gottes in Christus:

Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott (Gal 4, 7).

Die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm 8, 21).

Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus (Gal 3, 27f.)

Diese Würdeaspekte – *imago Dei* und Gotteskindschaft – stehen biblisch auch in einem Freiheitsbezug. In der großen alttestamentlichen Heilstat Gottes, dem Exodus, erweist sich Gott als Befreier: Er führt sein Volk aus dem ägyptischen Sklavenhaus in die Freiheit. Die Gebote der zweiten Dekalogtafel, aber auch die eindringlichen Mahnungen, sozial Schwache, Sklaven, Witwen, Waise und Fremde nicht zu schädigen, nicht auszubeuten, überhaupt den Nächsten wie sich selbst zu lieben (Lev 19, 18), stehen im Kontext des Imago-Dei-Motivs und der befreienden

Heilstat Gottes im Exodus. Das Bild des Jubeljahres (Lev 25, 8-55), das wohl nie realisiert wurde, führt ein gottgewolltes Desiderat vor Augen: Es soll immer wieder jener Zustand hergestellt werden, den nach Num 26, 52-56 Gott selbst zur Zeit der Landnahme bei der Verteilung des Landes anordnete; ein Zustand, in dem jeder Land und damit Freiheit und Subsistenz hatte. In eschatologischer Perspektive fordern die Propheten dazu auf, im Sinne des kommenden Gerichts und des Friedensreiches Gottes zu handeln; dazu gehört zentral die soziale Dimension: eintreten für die Rechte der Unterdrückten und Barmherzigkeit üben gegenüber den Schwachen. Das neutestamentliche Gerichtsbild in Mt 25, 31-46 vollendet gewissermaßen diese Perspektive der Propheten.

Im Neuen Testament wird der Freiheitsbezug dieser gottgewirkten und erlösungsbedingten Würde („Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“) vor allem spirituell und eschatologisch verstanden und kaum rechtsethisch auf die diesseitige Welt bezogen, was mit der urkirchlichen Parusieerwartung zusammenhängen mag. So sehr Paulus darauf insistiert, dass es in Christus weder Sklaven noch Freie gibt, so wenig ist es sein Anliegen, die Sklaverei als freiheitswidrige soziale Institution in Frage zu stellen, nicht einmal im Binnenraum der christlichen Gemeinde. Im Gegenteil: Er fordert jeden dazu auf,

in dem Stand zu bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat.

Denn wer im Herrn als Sklave berufen wurde, ist Freigelassener des Herrn. Ebenso ist einer, der als Freier berufen wurde, Sklave Christi (1 Kor 7, 20-22).

Darum schickt er auch den seinem Herrn entlaufenen christlichen Sklaven Onesimus an seinen Herrn, den von Paulus bekehrten Philemon, zurück. Dieser solle ihn „als geliebten Bruder“ aufnehmen (Phlm 8-20). Die Sklaverei wird zwar innerhalb der Gemeinde liebespatriarchalisch temperiert, jedoch als Institution bestätigt.

Das Beispiel des Paulus zeigt, dass der Weg vom christlichen Menschenwürdebegriff zu dessen politisch-rechtlicher Umsetzung in eine grundrechtlich entfaltete Menschenwürdegarantie weit ist. Die Entwicklung konnte nur im Medium der soziohisto-

rischen Strukturen erfolgen, die in der Antike, im Mittelalter und bis weit in die Neuzeit hinein dominant waren. Diese Strukturen aber, z.B. das über Jahrhunderte vorherrschende Feudalsystem sowie die enge Verschränkung von weltlicher und geistlicher Herrschaft, sperrten sich gegen die Etablierung eines Rechtssystems, das die Menschenwürde freiheitsrechtlich auslegt. Erst das Entstehen eines an Größe und Einfluss zunehmenden Bildungs- und Besitzbürgertums bot die Voraussetzung für jene „Wende zum Subjekt“, die dann in den bürgerlichen Revolutionen der Neuzeit die Menschenwürdegarantie auf dem Boden der Freiheit menschenrechtlich einklagte und schließlich durchsetzte. Dass aber diese Wende in Europa erfolgte und in keinem anderen Kulturkreis, dürfte maßgeblich mit der biblisch-christlichen Tradition des Menschenwürdebegriffs zusammenhängen.

In dieser Hinsicht war Thomas von Aquin durchaus noch ein Denker des Mittelalters. Für ihn war zwar – ganz ähnlich wie später für Kant – klar, dass die Würde des Menschen, seine *Imago-Dei*-Bewandtnis, letztlich in der Selbstbestimmung des Menschen aus Freiheit, also im freien Willen besteht,

sofern auch er (d.h. der Mensch, gewissermaßen ähnlich wie Gott) Prinzip seiner Handlungen ist, da er einen freien Willen und Macht über sein Handeln besitzt<sup>7</sup>.

Aber diese innere Freiheit der moralisch relevanten Selbstbestimmung hat bei Thomas noch keinen freiheitsrechtlichen Status der Person im sozialen Kontext zur Folge. Das Gemeinwohl der Gesellschaft (*bonum commune societatis*) ist noch nicht vom Bürger als dem freien Rechtssubjekt her gedacht, sondern gewissermaßen sittlich-substantiell und objektiv vorgegeben, auch was die Religion, das Recht und die gesellschaftlichen Strukturen betrifft:

Weil also jeder Mensch Teil einer Bürgerschaft ist, ist es unmöglich, dass irgend ein Mensch gut ist, wenn er nicht gut dem

---

<sup>7</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I.II. prologus: *restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.*

Horizontale Wucherung

---

Gemeinwohl entspricht; aber auch das Ganze kann nicht gut Bestand haben außer durch Teile, die ihm entsprechen<sup>8</sup>.

Kant steht zwar durchaus in der christlichen Tradition, seine berühmte und lange dominante Begründung der Menschenwürde erfolgt jedoch ohne biblisch-religiösen Rekurs durchaus säkular. Der Grundgedanke ist folgender<sup>9</sup>: Als Vernunftwesen ist der Mensch das der Autonomie fähige Wesen, d.h. er kann sich in Freiheit selbst bestimmen, was sich in seiner Moralitätsbewandnis zeigt. In dieser Selbstbestimmung aus Freiheit erweist er sich als „Zweck an sich selbst“, da er sich in der vernünftig-freien Praxis selbst zum Zweck zu machen vermag. Er unterscheidet sich damit von allem, was „bloß als Mittel“ zu anderweitigen Zwecken bzw. „zum beliebigen Gebrauch“ dient, darum nur einen relativen, bedingten Wert hat und insofern verfügbare „Sache“ ist. Weil das Dasein des Menschen auf Grund der vernunfthaften Autonomie Zweck an sich selbst ist, kommt ihm nicht wie den Sachen ein bloß relativer, sondern ein absoluter Wert zu. Diesem absoluten Wert widerspricht es, bloß als Mittel gebraucht und unter die Sachen gemengt zu werden. Sachen haben einen Preis, einen Marktpreis oder einen Affektionspreis.

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.

Menschsein als das,

was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. *Würde*<sup>10</sup>.

Die moralisch relevante innere Freiheit der autonomen Selbstbestimmung erweist also den Menschen als Zweck an sich

---

<sup>8</sup> I.II. 92, 1 ad 3: Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est, quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi; nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi proportionatis.

<sup>9</sup> Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 63-67.

<sup>10</sup> BA 77.

selbst und macht seinen inneren Wert und seine Würde aus. Darauf bezieht sich moralisch der Kategorische Imperativ, so zu handeln,

dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest<sup>11</sup>.

Die so verstandene Würde des Menschen hat dann zur Folge, dass die innere Freiheit, in der sie gründet, nach außen, d.h. im Gesellschaftsbezug, zugleich als das

einzigste, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht<sup>12</sup>

gefasst wird. Sie ist somit die naturrechtliche Basis der Rechtsordnung überhaupt, die dann rechtsethisch die ultimative Bedeutung der Menschenwürdegarantie gewinnt. Ohne Autonomie bzw. Selbstbestimmung aus Freiheit gäbe es nach Kant weder Würde noch Moralität noch Recht. Hegel formulierte später pointiert:

Dies, dass ein Dasein überhaupt *Dasein des freien Willens* ist, ist das *Recht*. Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee<sup>13</sup>.

Die Menschenwürdebegründung Kants ist in ihrem Konnex zum freiheitsrechtlichen Status des Menschen zweifellos jene Argumentationsfigur, die am ehesten geeignet ist, Menschenwürde als rechtsethisches Prinzip im Sinne unserer ersten Überlegung plausibel zu machen. Als Christen haben wir mit dieser Argumentation keine Schwierigkeit. Kant, so können wir sagen, expliziert philosophisch, worin die Imago-Dei-Bewandtnis des Menschen besteht und warum nur der Mensch in die „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ berufen ist. Wie wir sahen, war sich schon Thomas von Aquin klar darüber, dass die Ima-

---

<sup>11</sup> BA 66f.

<sup>12</sup> Metaphysik der Sitten. Rechtslehre, AB 45.

<sup>13</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 29.

go-Dei-Bewandnis letztlich in der Selbstbestimmung aus Freiheit besteht.

## Menschenwürde im pluralistischen Kontext

Die Referenz auf die Menschenwürde, die wir in unseren rechtsethischen Diskursen ständig praktizieren, stößt auf eine prinzipielle Schwierigkeit. Die Bestimmung ihres Gehalts sowie die Entfaltung und Begründung ihres Begriffs verweisen unvermeidlich auf die Frage nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen. Damit aber haben sie unabweisbar *weltanschauliche* Bewandnis. Die Antwort, die wir auf die Frage geben, was „Menschenwürde“ bedeutet, hängt unmittelbar zusammen mit unserem Selbstverständnis als Mensch und mit der Position, die wir diesbezüglich (religiös, philosophisch, ideologisch) implizit oder explizit einnehmen. Hier gilt das bekannte Wort Fichtes:

Welche Philosophie man wähle, hängt (...) davon ab, was man für ein Mensch ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat<sup>14</sup>.

Das Freiheitsprojekt der Moderne, das Kant klassisch auf den Begriff gebracht hat, führte unvermeidlich zu der Konsequenz, dass sich die weltanschauliche Sicht von Wesen und Bestimmung des Menschen pluralisierte. Die Frage, „was man für ein Mensch ist“, beantworten Menschen in Freiheit unterschiedlich. Und das ist gut so. Der Ketzler auf dem Scheiterhaufen ist das Paradigma einer Vergangenheit, die noch nicht in der Lage war, die soziale Interaktion und die weltanschauliche Überzeugung rechtlich auf den Boden der Freiheit zu stellen. Niemand will die Renaissance dieses Paradigmas. Auch unsere Kirche hat sich – spätestens in der Erklärung *Dignitatis humanae* des II. Vaticanum – definitiv davon verabschiedet. Darum ist der Philosophie

---

<sup>14</sup> Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe (Bayerische Akademie der Wissenschaften), Bd 1.4, 195.

der Postmoderne insofern zuzustimmen, als sie entschieden für das Recht des Andersseins und der Pluralität eintritt.

Für unser Thema aber ergibt sich damit folgendes Problem: Je mehr sich unsere Vorstellung von Wesen und Bestimmung des Menschen weltanschaulich pluralisiert, desto mehr pluralisiert sich die Antwort auf die Frage, was denn „Menschenwürde“ eigentlich bedeute. Während einerseits die Referenz auf die Menschenwürde nach wie vor Konjunktur hat, löst sich andererseits der Begriff der Menschenwürde in einer Pluralität zum Teil kontroverser Meinungen auf. Man recurriert zwar rechtsethisch auf Menschenwürde als Fundamentalnorm, hat aber für das Wort keinen konsensfähigen Begriff mehr. Der christliche Begriff der Menschenwürde, der auf die Imago-Dei-Bewandnis und die Gotteskindschaft recurriert, überzeugt gesamtgesellschaftlich nur partikulär, nämlich gläubige Christen. Der von Kant entfaltete Begriff, der sich transzendentalphilosophisch auf die autonome Selbstbestimmung aus Freiheit bezieht, überzeugt ebenfalls nur partikulär, denn er impliziert metaphysisch die eigenständige Bedeutung von Vernunft und Moralität, also des Geistigen gegenüber dem Materiellen, was heute auf breiter Ebene bestritten wird, etwa von allen Empiristen, Naturalisten und Szientisten. Wird die Berufung auf die Menschenwürde zur Leerformel?

Die Pluralisierung und Erosion der Referenz auf die Menschenwürde umfasst mehrere Aspekte. Zunächst geht es prinzipiell darum, ob dem Menschen eine Eigenschaft wesentlich zukommt, die ihn von anderen Animalien unterscheidet und seine Würde begründet. Seit der antiken Rede vom Menschen als dem *zōon lōgon echon*, dem Lebewesen, das Sprache bzw. Geist hat, dominierte lange die Überzeugung, diese den Menschen qualifizierende Eigenschaft sei die sich in Sprache und verantwortlich-freier Praxis auslegende geistige Vernunft. Allerdings bezweifelten schon in der Tradition Empiristen immer wieder diese metaphysische Qualifikation. Heute, so scheint es, dominieren eher postmetaphysische Auffassungen, die nicht mehr auf der eigenständigen Bedeutung des menschlichen Geistes insistieren. Damit aber legt sich statt des wesentlichen ein nur noch gradueller Unterschied zwischen Mensch und Tier nahe und es wird fraglich, ob es überhaupt etwas gibt, was den Menschen als Menschen prinzipiell auszeichnet und seine Würde ausmacht.

Besonders deutlich wird das, wenn wir an naturalistische Positionen im Rahmen der aktuellen *Philosophy of Mind* denken. Hier wird das selbstbewusst erlebte menschliche Denken epiphänomenalistisch auf den letztlich physikalisch-chemischen Determinismus neurologisch erklärbarer Gehirnprozesse reduziert oder überhaupt damit identifiziert. Die Willensfreiheit, die, wie wir sahen, bei Thomas von Aquin und Kant als entscheidendes Indiz für die Imago-Dei-Bewandtnis bzw. die Würde des Menschen galt, wird in diesen Reduktionismen bestritten und als Illusion entlarvt. Aber bietet die Komplexität der zerebralen Verschaltungen und der feuernenden Neuronen irgendein sinnvolles Indiz für einen Würdebezug? Dazu kommt, dass sich das menschliche Gehirn nur unwesentlich von den Gehirnen anderer höherer Animalien unterscheidet, denen wir eine solche Würde offenbar nicht zuschreiben.

Andere Aspekte der Pluralisierung wurden besonders seit dem Erscheinen des Werks *Practical Ethics* (1979) des australischen Präferenzutilitaristen Peter Singer<sup>15</sup> weltweit diskutiert: Bezieht sich der würdebedingte menschenrechtliche Status auf alle Mitglieder der menschlichen Spezies oder nur auf jene, die in der Lage sind, ihre Personalität selbstbewusst zu erleben und Präferenzen auszubilden? Singer bestreitet, dass dieser Status Embryonen, Föten, Neugeborenen, geistig Schwerstbehinderten, Altersdementen und Komatösen zukommt, und zieht daraus die entsprechenden Konsequenzen bezüglich Abtreibung und Euthanasie. Nach Singer verdankt sich die Ausweitung des menschenrechtlichen Status auf alle Mitglieder der menschlichen Spezies, auch auf jene, die nicht in der Lage sind, aktuell-selbstbewusst personal zu leben, der religiösen Lehre von der „Heiligkeit des Lebens“. Diese aber ist, so Singer, als religiöse Lehre partikulär und kann darum weder moralisch noch rechtlich allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen. – Im gegenwärtigen bioethischen Diskurs geht es darüber hinaus um verwandte Themen: Inwiefern verletzt therapeutisches Klonen, verbrauchende Embryonenforschung, Präimplantations- und Pränataldiagnostik etc. die Menschenwürde bzw. die in ihr gründenden Menschenrechte?

---

<sup>15</sup> Singer, Peter: *Practical Ethics*, Cambridge 1979.

Ein ganz anderer Aspekt ergibt sich aus der Hegemonie, die das sich globalisierende ökonomische Teilsystem gegenüber den anderen Teilsystemen der sozialen Interaktion erlangte. Die zunehmende Engführung und Konzentration der Freiheit auf die Freiheit des Marktes tangiert massiv die Menschenwürde und die rechtsethische Vorstellung, Aufgabe der Rechtsordnung sei es, Menschenwürde freiheitsrechtlich, bürgerrechtlich und sozialrechtlich zu garantieren. Mit Recht fordert Jürgen Habermas angesichts der ökonomischen Kolonialisierung unserer Lebenswelt erhöhte Sensibilität für die

in rechtlichen Strukturen aufbewahrte und regenerationsbedürftige gesellschaftliche Solidarität<sup>16</sup>.

Wenn es nicht gelingt, den sich neoliberal globalisierenden Kapitalismus national und international durch menschenrechtlich gestaltete Rahmenordnungen einzudämmen, verkommt die Menschenwürde zu einer Frage des ökonomischen Leistungsprinzips. Das aber wäre das Ende ihrer Idee.

Alle diese (und noch viele andere) Aspekte der Pluralisierung und Erosion des Menschenwürdebegriffs zeigen, dass der Entwurf, den wir in der ersten Überlegung, Menschenwürde als rechtsethisches Prinzip, skizzierten, in gewisser Hinsicht auf tönernen Füßen steht. Wir rekurrieren zwar nach wie vor auf die Menschenwürde und bekennen – oft emphatisch in Sonntagsreden –, dass es in unseren Rechtsordnungen letztlich um die Gewährleistung der Menschenwürde als Fundamentalnorm gehe. Fragen wir aber nach dem konsensuellen Gehalt, der in unseren pluralistischen Gesellschaften hinter der Referenz auf die Menschenwürde steht, so stoßen wir immer wieder auf das Phänomen, dass dieser Gehalt sich in einer vagen Pluralität kontroverser Meinungen auflöst. Damit aber verliert die Menschenwürde jene argumentative Kraft und Plausibilität, die sie als rechtsethisches Prinzip haben müsste.

Es gibt allerdings Versuche, mit einem Minimum an weltanschaulichen Voraussetzungen einen auch im Kontext des

---

<sup>16</sup> Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt 1992, 12.

Pluralismus konsensfähigen Gehalt der Menschenwürdereferenz aufzuweisen. Einen solchen Versuch legte kürzlich Rainer Forst im Anschluss an die Diskursethik von Jürgen Habermas vor<sup>17</sup>. Er fasst den Grundgedanken seines Vorschlags so zusammen:

Diese Würde zu erkennen und anzuerkennen bedeutet, jede Person (auch sich selbst) als Wesen mit einem Recht auf Rechtfertigung all jener Handlungen zu sehen, die es in moralisch relevanter Weise betreffen – und zu sehen, dass jede moralische Person zu solcher Rechtfertigung verpflichtet ist. Die Rechte, die auf der Basis dieses Grund-Rechts reziprok und allgemein gerechtfertigt werden können und die niemand anderen mit guten Gründen vorenthalten kann, nennen wir „Menschenrechte“<sup>18</sup>.

Das heißt: Menschen leben immer schon in sozialer Interaktion mit anderen Menschen. Sie sind vernunftbegabte, zugleich aber auch endliche, verletzbare Wesen, die aufeinander angewiesen sind. Ein gutes Zusammenleben ist nur möglich, wenn wir – individuell, wechselseitig und kollektiv – jeder Person den fundamentalen Rechtsanspruch einräumen, dass alles was ihre Rechte tangiert, ihr gegenüber vernünftig gerechtfertigt werden muss. Die Menschenwürde liegt – so gesehen – in diesem fundamentalen Rechtsanspruch auf Rechtfertigung. Einen ähnlichen Vorschlag lieferte Otfried Höffe mit seiner Theorie des „transzendentalen Tausches“<sup>19</sup> als Grundlegung der Menschenrechte.

Derartige Vorschläge können zweifellos eine beträchtliche Plausibilität beanspruchen. Sie blenden aber die Frage nach der wesentlichen anthropologischen Eigenschaft aus, die den Grund der Menschenwürdereferenz bildet. Ob sie angesichts der skizzierten pluralistischen Erosion des Menschenwürdebegriffs und der daraus resultierenden Probleme hilfreiche und weiterführende Antworten bieten können, erscheint fraglich.

Für Christen, die sich im pluralistischen Kontext der modernen Gesellschaft aktiv an der demokratischen Meinungs- und Willens-

---

<sup>17</sup> Forst, Rainer: Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53 (2005) 4, 589-596; ders.: Toleranz im Konflikt, Frankfurt 2003.

<sup>18</sup> Forst: Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung, 590.

<sup>19</sup> Höffe, Otfried: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt 1996, 67-77.

bildung beteiligen, legt sich folgende Einstellung nahe: Wir sollten im pluralistischen Diskurs trotz der genannten Erosionstendenzen die Erinnerung an den starken Menschenwürdebegriff wach halten und als christliche Überzeugung vertreten. Einerseits ist das der religiöse Rekurs auf die Imago-Dei-Bewandtnis des Menschen und seine Berufung zur „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“. Andererseits geht es um den von Kant explizierten Rekurs auf die selbstzweckhafte Autonomie der Person, wodurch das Menschsein als Bedingung dieser Selbstzweckhaftigkeit „einen innern Wert, d.i. Würde“ hat<sup>20</sup>. Beide Rekurse lassen sich aufeinander beziehen: Das Argument Kants zeigt, was den Menschen zur *imago Dei* macht und seine Berufung ermöglicht. Sicher ist dieser starke Menschenwürdebegriff im pluralistischen Kontext nicht konsensuell, sondern nur partikulär. Es ist aber eminent wichtig, dass er im Diskurs öffentlich präsent bleibt. Denn die Erosion der Menschenwürdereferenz könnte in den modernen Gesellschaften zu Problemen führen, die ohne den Rückgriff auf einen starken Menschenwürdebegriff nicht zu bewältigen sind.

→ **KEYWORDS – WÜRDE, FREIHEIT, MENSCHENRECHTE, BÜRGERRECHTE, GESELLSCHAFTLICHENRECHTE, MENSCHLICHE NATUR, PRAKTISCHE ETHIK**

---

<sup>20</sup> Kant, Grundlegung, BA 77.