

Armin G. Wildfeuer: Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke?, in: M. Nicht u. A. G. Wildfeuer (Hrsg.), Person – Menschenwürde - Menschenrechte im Disput (= Arbeitsbücher für Schule und Bildungsarbeit, Bd. 5), LIT-Verlag: Münster 2002, 19-116.

Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke?

Armin G. Wildfeuer

Der Gedanke der Menschenwürde als Grundlage von individuellen, angeborenen, mithin vorstaatlichen, unveräußerlichen und dem Geltungsanspruch nach universellen Menschenrechten hat sich im 20. Jahrhundert – zumindest dem Anspruch nach – über alle Grenzen von Religionen, Kulturen und Ethosformen hinweg weltweit Anerkennung verschafft. So bekräftigen „die Völker der Vereinten Nationen“ in der Präambel zur *Charta der Vereinten Nationen* vom 26. Juni 1945 ihren „Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Person“. Und deutlich weist die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* vom 10. Dezember 1948 – ebenfalls in ihrer Präambel – hin auf die „Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte“ als „Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“. Ihr Artikel 1 geht von dem Grundsatz aus: „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.“¹ In der über 50 jährigen Geschichte, auf welche der internationale Schutz der Menschenrechte seitdem zurückblicken kann, sind mehr als 60 internationale Konventionen entstanden, die der Menschenwürde eine zentrale Begründungsfunktion für den universellen wie „regionalen“ Menschenrechtsschutz, die Mindeststandards des Humanitären Völkerrechts und die Internationale Strafgerichtsbarkeit zuweisen.² Das Menschenwürdeprinzip ist, so ist festzuhalten, das „einheitsstiftende Prinzip, an dem sich Rechtsauslegung und Rechtsfortbildung der Menschenrechte [...] orientieren können“ (K. Dicke 1992, 167).

¹ Art. 22 spricht vom Recht des Menschen auf Realisation der „für seine Würde und die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit unentbehrlichen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte“. In Art. 23 (3) findet sich die Formulierung: „eine der menschlichen Würde entsprechenden Existenz“.

² Auch die am 7. Dezember 2000 in Nizza proklamierte *Charta der Grundrechte der Europäischen Union* (abgedruckt in: Amtsblatt der Europäischen Gemeinschaften 2000/C 364/01 vom 18.12.2000) beginnt in Artikel 1 ebenfalls mit dem Bekenntnis und der Aufforderung: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen.“ In der Präambel heißt es: „In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität.“

Auch das *Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland* vom 23. Mai 1949 geht – wie andere Verfassungen auch³ – vom Gedanken der unantastbaren Würde des Menschen aus. Die Grund- und Bürgerrechte werden in Artikel 1 als „unverletzliche und unveräußerliche Menschenrechte“ (GG Art 1, Abs. 2) auf die Würde des Menschen gestützt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ (GG Art. 1, Abs. 1).⁴ Auch hier bilden Menschenwürde und Menschenrechte den sittlich verbindlichen Kernbestand der Verfassungsordnung, der dem Staat und dem von ihm gesetzten positiven Recht voraufgeht und daher auch von einer Verfassungsänderung nicht berührt werden darf (GG Art. 79.3).

Der Menschenwürdegedanke ist aber nicht nur für die Menschen- und Grundrechtsbegründung im Kontext politisch-rechtlicher Institutionalisierungen von Bedeutung, er ist – insbesondere seit den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts – zunehmend auch zu einer wichtigen argumentativen Bezugsgröße in den Debatten um die Folgen des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts⁵ und die Chancen und Risiken der Anwendung der neuen biomedizinischen Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten⁶ geworden. Der Verweis auf die Menschenwürde taucht dabei insbesondere dann auf, wenn es darum geht, Grenzen der moralischen Erlaubtheit der Anwendung technischer und medizinischer Innovationen unter Hinweis auf die Schutzwürdigkeit des Menschen und seiner Ansprüche dort aufzuzeigen, wo natürliche Grenzen des Eingriffs und der Erkenntnis gefallen sind. Dies gilt für die ethischen Probleme, die mit der Anwendung der Humangenetik verbunden sind (Gentherapie, prädiktive Medizin, Klonierung etc.) ebenso wie bei generelleren Fragen um Leben und Tod, wie sie sich am Anfang (Abtreibung, Embryonenforschung, Stammzellforschung etc.) und am Ende (Euthanasie, Sterbehilfe, Umgang mit irreversibel Komatösen

³ Neben Deutschland ist der Menschenwürdebegriff in den Verfassungen von Griechenland, Irland, Italien, Kanada, Portugal, Schweiz, Schweden und Spanien verankert. Die Weimarer Verfassung von 1919 enthielt keine Berufung auf die Würde des Menschen. Ebenso wenig taucht der Begriff in der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika auf, obgleich er Auslegungsprinzip des Supreme Court mit Bezug auf das erste, vierte, sechste, achte und vierzehnte Amendment ist (vgl. dazu M. J. Meyer u. W. A. Parent 1992 und H. A. Bedau 1992).

⁴ Vgl. zur Auslegung von GG Art. 1 W. Maihofer 1968, B. Giese 1975, C. Starck 1981, R. Herzog 1986, T. Geddert-Steinacher 1990, C. D. Classen 1991, C. Enders 1997.

⁵ „Jahrzehntelang ein kleiner Zweig am Baum der Dogmatik des Verfassungsrechts, erlangt die Garantie der Würde des Menschen in der neueren Technologiediskussion plötzlich Prominenz.“ (W. G. Vitzthum 1987, 33). Vgl. zur Debatte auch H. Seesing 1987 und L. E. Fleischhacker 1999.

⁶ Zum Versuch, die ethischen Probleme der Bioethik unter Rückgriff auf das Prinzip Menschenwürde zu diskutieren vgl. etwa nur im deutschsprachigen Raum die Beiträge von W. G. Vitzthum 1987, A. Auer 1989, E. Schockenhoff 1989, G. Herrmann u. K. v. Lüpke 1991, S. Schwarz 1992, L. Honnefelder 1994, G. Rager 1998, J. Schwartländer 1998, K. Braun 2000, U. Eibach 2000, N. Knoepffler 2000, H. Kress 2000, A. Lohner 2000, D. Beyleveld u. R. Brownsword 2001, O. Höffe 2001, D. Mieth 2001, A. G. Wildfeuer 2001a, A. G. Wildfeuer u. C. Woopen 2001, H. Baranzke 2002.

etc.) des menschlichen Lebens stellen.⁷ Die Menschenwürde dient hier als Prinzip oder Kriterium allgemeinsten Stufe der Beurteilung moralisch relevanter Sachverhalte, über das in einer pluralistischen Gesellschaft trotz aller weltanschaulichen Unterschiede der Beteiligten Konsens erzielt werden kann mit dem Ziel, aus der Perspektive dieser schmalen wie prinzipiell Zone des Konsenses allgemeinverbindliche Normen zu gewinnen. Denn, so H. Spiegelberg (1986, 198), „menschliche Würde [scheint] in unserer Welt des philosophischen Pluralismus einer der wenigen Werte zu sein [...], die allen gemeinsam sind“.

Dieser Eindruck der ungeteilten Konsensualität des Menschenwürdegedankens, der sich durch dessen fast inflationären Gebrauch zudem noch verfestigt, ist jedoch trügerisch. Denn wie sich dann, wenn es darum geht, den Menschenwürdegedanken zu begründen oder für ethische Debatten fruchtbar zu machen, zeigt, ist Menschenwürde gerade kein unstrittiges, sondern ein „umstrittenes“ Prinzip.⁸ Bereits 1968 stellte Werner Maihofer fest: „Zu keiner Zeit waren Worte wie menschliche Würde, menschliche Persönlichkeit so in aller Munde wie heute. Keiner Zeit aber war auch so von Grund auf fragwürdig, was das überhaupt meine und bedeute [...]“ (W. Maihofer 1968, 7) Der amerikanische Rechtsphilosoph H. A. Bedau (1992) bezeichnet die Menschenwürde denn auch als „terra incognita“ der zeitgenössischen Philosophie. Und C. Starck (1981, 457) nennt sie gar eine „Wanderdüne ohne Halt“, die nur, so W. G. Vitzthum (1987, 33) durch einen „deflationären Trend“ gestoppt werden könne. Soll dies freilich gelingen, dann setzt dies voraus, dass der Begriff in der Tat so etwas wie einen rationalen Bedeutungskern hat und nicht, wie Arthur Schopenhauer (1788-1860) gegen Immanuel Kants (1724-1804) Selbstzweck-Formel des kategorischen Imperativs⁹ eingewendet hat, lediglich ein „bedeutend klingender und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die sie alles fernern Denkens überhebt, überaus geeigneter Satz“ ist, der aber ohne weitere Konkretisierungen „ungenügend, wenig sagend und dazu noch problematisch“ ist (A. Schopenhauer 1988, Bd. 2, 412).¹⁰

⁷ Die Menschenrechtsdeklarationen werden daher angesichts der Gefährdungen der Menschenwürde durch den Fortschritt der Biotechnologien auch fortgeschrieben und konkretisiert. Beispiele hierfür sind die sog. „Bioethik-Konvention“ des Europarates (eigentlich *Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin vom 4. April 1997*) sowie die *Allgemeine Erklärung über das menschliche Genom und Menschenrechte* der UNESCO (verabschiedet auf der 29. Generalkonferenz der UNESCO im November 1997).

⁸ Vgl. den Titel des Sammelbandes von T. Brose u. M. Lutz-Bachmann 1994.

⁹ „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.“ (GMS AA IV, 429)

¹⁰ Schopenhauer ergänzt diese Aussage in der *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (1840): „Allein dieser Ausdruck ‚Würde des Menschen‘, einmal von Kant ausgesprochen, wurde nachher das Schiboleth aller rat- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigstens doch irgendetwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponierenden Ausdruck ‚Würde des Menschen‘ versteckten, klug darauf rechnend, dass auch ihr Leser sich gern

Soll der mit unterschiedlichen Gründen vorgetragene Verdacht, es handle sich beim Gedanken der Menschenwürde lediglich um eine ‚Leerformel‘¹¹ (1.), zurückgewiesen werden können, dann hat dies in der Tat zur Voraussetzung, dass es auf dem Hintergrund einer Analyse der Verwendungsvarianten des Begriffs (2.) einerseits gelingt, einen rational begründbaren, mithin auch kultur-, zeit- und theorieunabhängig plausibilisierbaren Kern des Menschenwürdegedankens auszuweisen (3.), andererseits genau angeben zu können, welche normativen, politisch-rechtlichen und institutionellen Konsequenzen für die Schutzwürdigkeit des Menschen damit verbunden sind (4.). Schließlich ist auf das Problem der Extension des Menschenwürdebegriffs einzugehen, d. i. auf die durch den Streit um den Personbegriff in der neueren philosophischen Debatte aufgekommene Frage, ob allen Menschen ausnahmslos Würde zugeschrieben oder dies vom Vorhandensein bestimmter, personqualifizierender Eigenschaften abhängig gemacht werden muss (5.).

Die folgenden Ausführungen lassen sich dabei insgesamt als Versuch einer Beantwortung der Frage verstehen: Wie lässt sich angesichts der geschichtlichen und gegenwärtigen Pluralität der Anthropologien, Ethiken und Ethosformen und angesichts der aufgezeigten Einwände der rational rekonstruierbare Kern des Menschenwürdegedankens formulieren und in seiner Evidenz und seinen normativen Konsequenzen – vorweg und unabhängig von Weltanschauung und auch christlichem Glauben – rational einsichtig und plausibel machen?

1. Kritik des Menschenwürdearguments

Der Menschenwürdegedanke ist – trotz seiner in Deklarationen und Verfassungen quasi offiziell festgestellten Konsensualität und Unverzichtbarkeit – dem Verdacht ausgesetzt, lediglich eine ideologisch beliebig füll- und instrumentalisierbare ‚Leerformel‘ zu sein, der sowohl ein rational ausweisbarer Inhalt wie auch die Möglichkeit der argumentativen Operationalisierung im ethischen Diskurs fehlt. Beigetragen dazu, dass dieser Verdacht aufgekommen ist, haben nicht zuletzt der tatsächlich feststellbare inflationäre Gebrauch und die Allgegenwart des Menschenwürdebegriffs im öffentlichen Diskurs. Denn wenn Begriffe für alles und jedes herhalten müssen, dann verlieren sie ihre Kontur, mithin ihre begriffliche Schärfe, die wesentlich von ihrer Abgrenzbarkeit gegen andere

mit einer solchen Würde angetan sehn und demnach damit zufrieden gestellt sein würde.“ (A. Schopenhauer 1988, Bd. 4, 120ff., vgl. 130ff.).

¹¹ So beendet paradigmatisch P. Kondylis (1993, 677) seinen großen begriffsgeschichtlichen Artikel zum Würdebegriff mit dem Satz: „Infolge dieses vielfachen und widersprüchlichen philosophischen und politischen Sprachgebrauchs ist ‚Menschenwürde‘ zu einer Leerformel neben anderen geworden.“

Begriffe bedingt ist.¹² Denn Begriffe bedürfen, um orientierend und sinnvoll verwendbar zu sein, einer ihren Anwendungs- und Geltungsbereich einschränkenden Grenzziehung (*definitio*). Diese resultiert einerseits aus der klaren Bestimmung des Gehaltes oder der Bedeutung eines Begriffs (semantischer Aspekt, Problem der Intension bzw. der Bestimmung des Begriffsinhalts) und – bei moralisch relevanten Begriffen – zusätzlich der Geltungsbegründung des darin formulierten Anspruchs (normativer Aspekt), andererseits aus der eindeutigen Festlegung dessen, auf was oder wen der Begriff anwendbar ist (Problem der Extension, des Begriffsumfangs bzw. der Ausdehnung des Begriffs). Können Begriffe diese Abgrenzungsbedingungen nicht erfüllen, dann können sie zu Recht als ‚Leerformeln‘ gelten. Sie sind – wenn man so will – eine Art ‚Dekoration‘¹³ und nur nützlich insofern, als sie zum einen eine lediglich emotionale, mithin auch argumentativ-diskursiv nicht einholbare Übereinstimmung zwischen Sprecher und Hörer erzeugen und dadurch eine konsensfähige Lösung suggerieren, die rational nicht gegeben ist, zum anderen weil sie die subjektive Ansicht des Sprechers mit dem Anschein objektiver Glaubwürdigkeit umgeben, ohne sich auf einen Begriffsinhalt festlegen, nachvollziehbare Begründungen für die Geltung des formulierten Anspruchs aufweisen und eine genaue Angabe der daraus abzuleitenden Handlungskonsequenzen liefern zu müssen. ‚Leerformeln‘ aber immunisieren und verstärken sich allein schon dadurch, dass sie ihren inflationären Gebrauch durch Unschärfe allererst provozieren und prolunghieren. Gleichzeitig verlieren sie ihre normative Kraft und werden zur bloßen rhetorischen Geste – „voller Konnotation, aber ohne Denotation“ (D. Birnbacher 1995).

Dass auch die Berufung auf die Menschenwürde dem Verdacht ausgesetzt ist, eine solche ‚Leerformel‘ zu sein, ist Reaktion auf unterschiedliche Einwände gegen die Notwendigkeit, die Validität und die Tragfähigkeit des Menschenwürdeprinzips bzw. auf die Schwierigkeiten, mit denen der Begriff behaftet ist:

1. Ein erster Einwand verweist auf die *semantische Mehrdeutigkeit des Begriffs*, auf die D. Birnbacher nachdrücklich hingewiesen hat. Sie seien der hauptsächliche Grund, warum der Begriff „immer wieder Anlass zu Irritationen“ gebe (D. Birnbacher 1995; vgl. 1990). Die Einheitlichkeit und Homogenität des Begriffs sei schon dadurch aufgelöst, dass bereits in seiner allgemeinen bildungssprachlichen Verwendung zwischen einer (konkreten) Individualwürde (bezogen auf lebende Menschen) und einer (abstrakten) Gattungswürde (bezo-

¹² Vgl. P. F. Strawson 1952, 5: „A word that we are prepared to apply to everything without exception (...) would be useless for the purposes of description. For when we say that a thing is like, we not only compare it with other things, we also distinguish it from other things. (These are not two activities, but two aspects of the same activity.)“

¹³ In Anlehnung an G. Marcel 1966, 159: „ein dekorativer Begriff von der Würde (...), mit dem sich die Macht umgibt.“

gen auf das menschliche Leben insgesamt) unterschieden werde. Darüber hinaus finde der Begriff auch Anwendung auf die frühen und die residualen Stadien menschlicher Existenz (z. B. auf menschliche Embryonen, Föten und Leichen).¹⁴ Darüber hinaus begegnet auch die normative Rede von einem „menschenswürdigen Leben“, die Maß nimmt an einer bestimmten Vorstellung vom gelingenden Leben, einer Vorstellung, die zwar im Rahmen einer aristotelisch-thomanischen Ethik plausibilisierbar und für „geschlossene Gesellschaften“ verbindlich zu machen, aber im modernen Kontext der Pluralisierung der Ethiken und Lebensentwürfe kaum mehr nachzuvollziehen sei.

2. Verwirrend wirke auch – so ein zweiter Einwand – die *Vielzahl der unterschiedlichen Verwendungskontexte*, in denen der Begriff eine normative Rolle spielt – wie etwa dem Recht, der Politik, der Anthropologie, aber auch der Theologie –, so dass bezweifelt wird, ob es einen diese Kontexte übersteigenden gemeinsamen Gehalt des Begriffs überhaupt geben könne.

3. Nachteilig insbesondere für die Plausibilität des Würdegedankens wirke sich – so ein weiterer Einwand – aus, dass die Geltung des Prinzips Menschenwürde mit einer *Vielzahl von teils konkurrierenden, teils sich gar ausschließenden Begründungsstrategien* zu sichern versucht wird. Auch lasse sich angesichts der Vielzahl der begrifflichen Bestimmungsversuche von Menschenwürde bei dem Versuch, konsensfähige Plausibilisierungen oder Operationalisierungsstrategien anzugeben, „eine gewisse Ratlosigkeit nicht leugnen“ (J.-P. Wils 1989, 149). Denn es sei schwierig, angesichts von transzendentalphilosophischen Begründungen, wie sie sich paradigmatisch bei Immanuel Kant finden, über naturrechtliche, rationalistische, substanzontologische, romantische, transzendentalpragmatische, ästhetische wie existentialistische, aber auch kommunikationstheoretische Ausprägungen des Begriffs Menschenwürde auf den ersten und sogar noch auf den zweiten Blick einen gemeinsamen Nukleus zu finden, der so etwas wie einen rationalen Kern des Gedankens erkennen lasse.

4. Ein weiterer Einwand lautet, der Gedanke der Menschenwürde sei in seiner Konstitution *abhängig von den jeweilig vorherrschenden Anthropologien und Metaphysiken*, die den Menschen entweder zum Halbgott stilisieren oder

¹⁴ „Bereits in seiner alltäglichen Verwendung – und erst recht in seiner juristischen Verwendung – stellt sich der Begriff also als alles andere als einheitlich und homogen dar. Er weist vielmehr eine regelrechte Familie von Bedeutungen auf, deren Mitglieder sich nicht nur semantisch, sondern auch syntaktisch unterschiedlich verhalten. Während Menschenwürde in ihrer Kernbedeutung eines individuellen Subjekts als Träger bedarf, bedarf es für die erweiterten Bedeutungen eines solchen Trägers nicht: Dem grammatischen Subjekt braucht kein reales Subjekt zu entsprechen. Dies ist offensichtlich für den Fall, dass der Begriff auf die Gattung als solche angewendet wird, aber es gilt auch für seine Anwendungen auf die menschliche Zygote und den frühen menschlichen Embryo, Wesen, die man nur mit Mühe als ‚reale Subjekte‘ auffassen kann.“ (D. Bimbacher 1995)

als Tier betrachten.¹⁵ Vor allem verdanke sich der Menschenwürdegedanke einer dualistischen Vernunftanthropologie, die das Besondere des Menschen im Vernunftbesitz suche und daher notwendig das Körperlich-Sinnliche abwerte – mit der negativen Folge einer einseitig asketisch-entleiblichten Moral.¹⁶ Solche Anthropologien aber verdanken sich immer einer historisch-kontingenten Erfahrung, sie sind mithin zeitbedingt, theorie- und weltanschauungsabhängig, so dass der Gedanke der Menschenwürde den Anspruch seiner überzeitlichen Geltung per se nicht einlösen könne. Auch das immer wieder zu hörende Argument, der Gedanke der Menschenwürde sei nur im Rahmen einer bestimmten Metaphysik verstehbar, wie sie das Denken des Abendlandes geprägt habe, hat hier seinen gedanklichen Ort. Da der Menschenwürdegedanke aber ohne diese metaphysische Hinterwelt nicht zu plausibilisieren sei, so wird gefolgert, ist er anderen Kulturen nur aus einer Haltung des Eurozentrismus, mithin kulturimperialistisch, zu vermitteln. Erschwerend komme hinzu, dass diese abendländische Metaphysik, die zum aristotelisch-thomistischen Substanzdenken, zum antiken und neuzeitlichen Naturrecht und zum Letztbegründungsanspruch der Philosophie insgesamt geführt habe, zunehmend seit der Neuzeit an Plausibilität eingebüßt habe und in der Moderne, schon gar in der Postmoderne, zu einer „Ethik ohne Metaphysik“ (G. Patzig 1983) nicht mehr passe. Das von solchen historischen Positionen abhängige Konzept der Menschenwürde könne daher für die Orientierung moralisch-sittlicher Diskurse in der Moderne nicht mehr tauglich sein.

5. Ein weiterer Einwand bezieht sich auf das *Problem von Geltung und Genese des Menschenwürdegedankens*. Denn die Geltung des Prinzips krankte daran, dass die Anerkennung von Menschenwürde und Menschenrechte sich einem historisch-kontingenten, d. h. einem nicht-notwendigen Prozess verdankt, der in einer komplexen ideengeschichtlichen Entwicklung von der Stoa ausgehend über das christliche Mittelalter, den Renaissance-Humanismus, die Neuzeit und die Aufklärung erst sehr spät in einem Ethos der Menschenrechte und der Menschenwürde kulminierte. Erst im 18. Jahrhundert und im Zug der durch die Aufklärung bedingten politischen Umwälzungen beginnt sich die Überzeugung, alle Menschen seien – trotz aller natürlichen Ungleichheiten – rechtlich und ethisch einander gleichgestellt und von ihrem moralischen Status her von gleicher Würde, zu etablieren und Spuren in den Verfassungen der ersten ‚modernen‘

¹⁵ Sehr eindrücklich hat dies David Hume in seinem Essay *Dignity or Meanness of Human Nature* (1757) als zweideutige Position der Aufklärung beschrieben: „Some exalt our species to the skies, and represent man as a kind of human demigod, who derives his origin from heaven, and retains evident marks of his lineage and descent. Others insist upon the blind sides of human nature, and can discover nothing, except vanity, in which man surpasses the other animals.“ (D. Hume 1882, Bd. 2, 151)

¹⁶ „Die Herabsetzung des Würdebegriffs in Deutschland während der Zeit, die auf die Auflösung der klassischen idealistischen Philosophie folgte, begleitete den Untergang der dualistischen Vernunftanthropologie [...]“ (P. Kondylis 1993, 672).

Staaten zu hinterlassen.¹⁷ Da aber die historisch-kontingente Genese und Anerkennung von Normen allein nicht schon per se deren Geltung rechtfertigt – selbst wenn sie auf allgemeine Zustimmung stoßen –, wie kann dann, so wird gefragt, etwas unbedingt verbindlich sein, dessen normative Setzung von einem historisch-kontingenten Ursprung ausgeht und sich einem geschichtlich gewordenen Anerkennungsprozess verdankt? Was geschichtlich geworden ist, könne dann, wenn die Kategorie ihre historisch gewachsene Plausibilität einbüßt, auch wieder verschwinden.

6. Ein weiterer Einwand gegen die Validität des Menschenwürdeprinzips ist die vermeintliche *Unklarheit, ja Inkonsistenz der normativen Implikationen und Konsequenzen*, die mit dem Begriff verbunden sind. Tatsächlich nehmen vom Ergebnis her sich ausschließende Positionen zur Begründung ihrer Ansprüche gleichermaßen auf die Menschenwürde Bezug, etwa dann, wenn das Recht auf Abtreibung mit der im Selbstbestimmungsrecht sich manifestierenden Würde der Frau ebenso verteidigt wird wie das Lebensrecht des Kindes mit der Würde des ungeborenen Kindes. Hinzu komme, so ein weiterer Einwand, dass die Lehre von der besonderen Würde menschlichen Lebens selbst inkonsistent und damit „intellectually unsatisfactory“ (J. Glover 1977, 59) sei, da sie ihr absolutes Credo in der Praxis, z. B. in Situationen von Notwehr und Krieg, nicht uneingeschränkt durchhalten könne. Bereits Friedrich Nietzsche (1844-1900) gebrauchte das Inkonsistenzargument mit Blick auf die Kriegsführung, die „die Vernichtung von ‚würdevollen‘ Menschen zum Zwecke hat.“¹⁸ Gerade also zur Lösung von moralischen Konfliktfällen trage das Prinzip, so der Vorwurf, nichts bei.¹⁹ Und obgleich es – insbesondere innerhalb von Ethikansätzen vor allem Kantischer Provenienz – nicht an Versuchen weder der begrifflichen Präzisierung noch der argumentativen Operationalisierung des Begriffs gefehlt hat,²⁰ machen

¹⁷ Vgl. die begriffs- und ideengeschichtlichen sowie den Sprachgebrauch dokumentierenden Darstellungen von H. Baker 1975, R.-P. Horstmann 1980 und P. Kondylis 1993.

¹⁸ *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. Der griechische Staat* von 1872, F. Nietzsche 1973, Bd. 3, 284f.

¹⁹ In der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung vom 13.01.2002 wird unter der Überschrift „Hilft das Prinzip Menschenwürde in Konfliktfällen?“ ein namentlich nicht gezeichneter Beitrag mit folgendem Satz eröffnet: „Wer für den Embryo im Reagenzglas den gleichen Lebens- und Würdeschutz wie für geborene Menschen postuliert, kann keine lebensnahen Antworten auf praktische Probleme geben. Beispiel Abtreibung: Gilt das Lebensrecht absolut, kann Abtreibung nur bei Lebensgefahr für die Mutter legitim sein. Eine solche restriktive Regelung aber würde nicht nur das Selbstbestimmungsrecht der Frau beschränken, sondern eine Praxis kriminalisieren, die nie verschwinden wird.“

²⁰ Siehe etwa F. Böckle u. G. Höver 1985, G. D. Bandzeladze 1987, L. Honnefelder 1987, G. Schirmer et al. 1987, R. Spaemann 1987, W. Wolbert 1987, J.-P. Wils 1989, A. Fleischer 1991, L. Honnefelder 1991, G. Lensch 1991, H. Wagner 1992, H. Hofmann 1993, T. Brose u. M. Lutz-Bachmann 1994, L. Honnefelder 1994, W. Schweidler 1994, G. Löhner 1995, P. Magnard 1995, E. Schockenhoff 1996, W. Brugger 1997, H. M. Baumgartner et al. 1998, M. Crespo 1998, H.-C. Schmitt u. H. Kössler 1998, J. Schwartländer 1998, F. J. Wetz 1998, P. Balzer et al. 1999, M. A.

die meisten Theorien der zeitgenössischen philosophischen Ethik vom Menschenwürdeargument für die Begründung der Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens argumentations- und begründungslogisch keinen Gebrauch oder stehen ihm reserviert bis ablehnend gegenüber. Insbesondere im Raum der angelsächsischen Philosophie ist der Menschenwürdekategorie – sieht man von theologisch-christlichen Verwendungskontexten ab – ein argumentatives Mauerblümchendasein beschieden geblieben, nicht zuletzt auch deswegen, weil bei moralischen Begründungsfragen an die Stelle von letzten Prinzipien zunehmend „mittlere Prinzipien“, „Prinzipien mittlerer Reichweite“ bzw. „mittlere Axiome“ treten, die die Last ihrer Begründungsproblematik gegen die intuitive Plausibilität ihrer Geltung wie den Vorteil ihrer direkten sektoralen Implementierbarkeit eingetauscht haben.²¹ Vielfach ist der Begriff der Menschenwürde nur mehr eine Cover-Chiffre, mit der sich Ethikansätze, die in der Tradition kontinentaleuropäischer Geistesgeschichte stehen, schmücken. Begründungs- und argumentationslogisch relevant wird das Argument von der Würde des Menschen nur selten. Dies mag auch daran liegen, dass der Würdegedanke – so ein zusätzlicher Einwand – letztlich als *redundant* betrachtet wird, insofern er dem Verdacht ausgesetzt ist, sich darin zu erschöpfen, bestimmte unabhängig anerkannte Moral- und Rechtsprinzipien (wie das Prinzip der Nichtschädigung, der Achtung des Selbstbestimmungsrechts etc.) nur mit zusätzlicher Emphase zu versehen. Insbesondere utilitaristische Ethikkonzeptionen, die gemeinhin zu Recht als Gegenentwurf einer vom Menschenwürdedenken inspirierten Ethik gelten dürfen, sehen sich angesichts der angedeuteten Theorieprobleme in ihrer Ablehnung der Menschenwürdekategorie bestätigt.

7. Ein weiterer Vorwurf lautet, Menschenwürde sei eine *willkürliche Selbstausszeichnung des Menschen gegenüber anderen Lebewesen*. Folgt man etwa Peter Singer, dann ist Menschenwürde letztlich eine willkürliche, da bloß an der biologischen Speziesgrenze *homo sapiens* Maß nehmende Zuschreibung von Schutzwürdigkeit. Denn die Lehre von der ‚Heiligkeit des Lebens‘ – und die auf den Gedanken der absoluten Unantastbarkeit hin ausgerichtete ‚sanctity of life-doctrine‘ wird in der angelsächsischen Debatte vielfach, aber irrtümlicherweise mit dem Menschenwürdeargument gleichgesetzt²² – werde allein aus der biolo-

Cattaneo 1999, M.-L. Pavia 1999, W. Vögele 2000, I. Baldermann u. P. D. Hanson 2001, R. Spaemann 2001.

²¹ Zur Begründung dieser „common-sense“-Position vgl. S. E. Toulmin 1970, 1993 sowie A. R. Jonsen u. S. E. Toulmin 1988.

²² So etwa auch bei H. Kuhse 1994. Die Gleichsetzung des Menschenwürdegedankens mit der ‚sanctity of life-doctrine‘ ist freilich schlichtweg falsch. Das Argument von der ‚Heiligkeit des Lebens‘ impliziert die absolute Unantastbarkeit menschlichen Lebens, von der es – unter welchen Umständen auch immer – keine Ausnahmen geben dürfte. In diesem Sinne wurde das Argument tatsächlich auch v. a. in der amerikanischen Abtreibungsdebatte bemüht. Es ist – und hier ist Kuhse Recht zu geben – „intellectually insatisfactory“ (vgl. zur Debatte K. Bayertz 1996, R. L. Barry 2002), weil die darin geforderte absolute Schutzwürdigkeit des Lebens tatsächlich nicht durchzu-

gischen Taxonomie gewonnen und basiere lediglich auf einem unbegründbaren „Speziesismus“ (P. Singer 1994, 82-94).²³ Menschenwürde sei daher ein exklusiver Begriff bzw. ein Differenzprinzip. Es zu akzeptieren bedeute, die menschliche Gattung gegenüber anderen Gattungen zu privilegieren. Menschliches Leben aber sei für sich betrachtet eine rein biologische, naturwissenschaftlich konstatierbare, moralisch jedoch irrelevante Eigenschaft.

8. Damit ist ein weiterer Einwand angesprochen, der auf die *mangelnde Rationalisierbarkeit des Menschenwürdegedankens* zielt. Genährt wird dieser Vorwurf nicht zuletzt dann, wenn – wie dies nicht selten von Seiten christlicher Denker geschieht – die Behauptung aufgestellt wird, die Menschenwürde lasse sich nur entweder glauben oder leugnen, oder wenn Hans Urs von Balthasar mit Nachdruck unterstreicht, sie sei „philosophisch nicht zu begründen“, sondern

halten ist. Dieser Einwand trifft bereits auf das von Albert Schweitzer propagierte Prinzip einer „Ehrfurcht vor dem Leben“ zu (vgl. A. Schweitzer u. H. W. Bähr 1991). Weil viele Autoren den Begriff ‚Menschenwürde‘ inzwischen so verwenden, dass er mit dem Prinzip der ‚Heiligkeit des Lebens‘ in nahezu allen Hinsichten zusammenfällt, so als hätte der Schutz der Menschenwürde den Schutz des Lebens zum alleinigen oder zentralen Inhalt, weist D. Birnbacher 1995 warnend auf „die mit diesem Begriff verbundene Tendenz zur Verwischung wichtiger begrifflicher Unterschiede“ hin. Beide Prinzipien fallen nämlich keineswegs zusammen, wie sich an wichtigen Konfliktfällen (Suizid, Sterbehilfe auf Verlangen) zeigen lasse. Auch die christlich-theologische Tradition verbietet eine vitalistische Verabsolutierung des ‚Lebens‘. Anders als oft unterstellt, spricht sie nicht von *vita sancta* oder *sanctitas vitae*, sondern von *vita sacra* und *sacritas vitae*, was die Unantastbarkeit des Ursprungs menschlichen Lebens, nicht aber die absolute Unantastbarkeit des physischen Lebens selbst zum Ausdruck bringt. Sie macht damit zugleich geltend, dass es Grenzen des Geschöpflichen gibt, die der Mensch nicht ohne Tangierung seines Selbstverständnisses überschreiten kann. Sie ist der Überzeugung, dass diese Grenzen nicht mittels des Prinzips der Güterabwägung allein hinreichend gezogen werden können. Nicht umsonst spielt das Argument der ‚Heiligkeit des Lebens‘ weder in der moraltheologischen Tradition noch in lehramtlichen Äußerungen der Katholischen Kirche eine Rolle. Es ist traditionslos und taucht erstmals in der Enzyklika *Evangelium vitae* (Nr. 39) auf und bildet dort die normative, moralisch relevante Variante des theologischen Gedankens der Gottebenbildlichkeit: „Das Leben des Menschen kommt aus Gott, es ist sein Geschenk, sein Abbild und Ebenbild, Teilhabe an seinem Lebensatem. Daher ist Gott der einzige Herr über dieses Leben: der Mensch kann nicht darüber verfügen. Gott selbst bekräftigt dies gegenüber Noach nach der Sintflut: ‚Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem seiner Brüder‘ (Gen 9,5). Und der biblische Text ist darauf bedacht zu unterstreichen, dass die Heiligkeit des Lebens in Gott und in seinem Schöpfungswerk begründet ist: ‚Denn als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht‘ (Gen 9,6).“ Wie sich zeigt, ist die Formel von der ‚Heiligkeit des Lebens‘ mehr theologische Chiffre als rational-operationalisierbares Argument und selbst dann angemessen nur zu verstehen im Sinne einer theologischen Überhöhungsformel, mit der sich die christliche Glaubensgemeinschaft *ad intra*, also ‚nach innen‘ der besonderen Schutzwürdigkeit des Menschen auch mit einem theologischen Argument versichert, indem sie auf die normativen Konsequenzen des Gottebenbildlichkeitsgedankens aufmerksam macht.

²³ Der Begriff ‚Speziesismus‘ wurde von Richard Ryder (1989) zu Beginn der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts eingeführt zur Bezeichnung der willkürliche Benachteiligung anderer aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Tierart. Peter Singer hat den Begriff im polemischen Sinne als Kritik an der Privilegierung menschlicher Interessen gegenüber den Interessen nicht-menschlicher Lebewesen übernommen.

nur in einem theologischen Zusammenhang verstehbar, sie sei mithin ein Theologoumenon, das sich ausschließlich dem Gottebenbildlichkeitsdenken verdanke (H. U. v. Balthasar 1967, 274). Träfe dies in dieser Ausschließlichkeit tatsächlich zu und gäbe es mithin keinen auch rein rational rekonstruierbaren und plausibilisierbaren, von Glaubensinhalten wie weltanschaulichen Implikationen unabhängigen Kern des Gedankens, dann müsste der Menschenwürdegedanke in einem säkularen oder interkulturellen Umfeld notwendig seine Plausibilität, seine Diskursfähigkeit und seine Verbindlichkeit einbüßen. Als „eine Art Glaubensartikel“ (D. Birnbacher 1995) wäre Menschenwürde dann tatsächlich ein „conversation stopper“²⁴, ein „Totschlag-“ oder „knock-down-Argument“. Es wäre dann nur konsequent zu behaupten, dass ohne den religiös-weltanschaulichen Herkunftskontext vom Begriff der „Menschenwürde“ nichts weiter übrig bliebe als eine „Leerformel“ (N. Hoerster 1983, 93), die sich als eine Beschwörungsstrategie angesichts von Argumentationssnöten und als willkürliche, ideologische Selbstausszeichnung des Menschen erweise. Sie gehöre zu den „fine phrases“, zur „last resource“ derjenigen, „who have run out of arguments“ (P. Singer 1978, 159). Wer diesem bloß emphatischen Begriff im öffentlichen Disput die moralische Orientierungsleistung abspricht oder dessen argumentative Plausibilität in Frage stellt, läuft Gefahr, den Vorwurf des Tabubruchs oder zumindest des Verstoßes gegen die „political correctness“ auf sich zu ziehen. Auch Werner Maihofer zweifelt daran, ob der Begriff in juristischen Kontexten neben seinem Status als „Bekanntnis“ überhaupt noch irgendeine Erkenntnis freizusetzen erlaube (W. Maihofer 1968, 10). Für Friedrich Nietzsche ist Menschenwürde ein „gesalbter Spruch“, ein „feierlicher Zuspruch“²⁵, ein Zeichen der Dekadenz. Redeweisen wie „Würde des Menschen“ gehörten zu den „schönen Verführungs- und Beruhigungsworten“ einer Epigonenkultur, die ideologisch auf einer optimistischen Betrachtung des Daseins beruhen.²⁶ Es sind tröstende „Begriffs-Halluzinationen“²⁷. Das Menschenwürdeargument leiste mithin nicht wirklich das, so das Resümee, was es verspreche: nämlich unter den Bedingungen der Pluralisierung der Moralvorstellungen wie auch der Vielfalt ethischer Begründungstheorien ein konsensueller Bezugspunkt zu sein für die gemeinsame Urteilsfindung in moralisch problematischen Entscheidungssituationen.

9. Daran lässt sich ein weiterer Einwand anschließen, der besagt, Menschenwürde sei lediglich eine *substanzlose Surrogatkategorie*, mit der anderweitig nicht lösbare soziale oder lebensweltliche Probleme einer vordergründigen Lösung zugeführt werden sollen. Folgt man Friedrich Nietzsche, dann ver-

²⁴ Zum Begriff „conversation stopper“ siehe R. Rorty 1994.

²⁵ *Also sprach Zarathustra* [1887], F. Nietzsche 1973, Bd. 2, 544.

²⁶ *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* [1886], F. Nietzsche 1973, Bd. 1, 100.

²⁷ *Fünf Reden zu fünf ungeschriebenen Büchern. Der griechische Staat* [1872], F. Nietzsche 1973, Bd. 3, 275f.

dankt sich die Rede von der Menschenwürde nur dem moralischen Ressentiment, mit dem die sozial Benachteiligten einen Vorteil für sich ziehen wollen.²⁸ Für Albert Camus (1913-1960) ist sie gar die aktivistische Antwort auf die objektive Sinnlosigkeit des Lebens.²⁹

10. Ein letzter Einwand verweist gar auf die *Gefährlichkeit, ja Inhumanität des Menschenwürdeprinzips*. Selbst das Argument, man könne trotz begründungstheoretischer Schwierigkeiten, aber wegen der sich daraus ergebenden positiven Konsequenzen für den gegenseitigen Respekt ernsthaft gar nicht wollen, auf die Menschenwürdekategorie zu verzichten, wird hierbei mit dem Hinweis auf die Verwerfungen entkräftet, die das Prinzip vorgeblich verursacht habe. Denn Menschenwürde als die Zentralkategorie des seinerseits in den Verdacht geratenen klassischen Humanismus sei nicht nur eine ‚Leerformel‘, sondern dazu auch noch gefährlich.³⁰ So ist von Max Horkheimers (1895-1973) und Theodor W. Adornos (1903-1969) in der *Dialektik der Aufklärung* grundgelegten Diktum ein Schock ausgegangen, nämlich dass Humanität ihrerseits zur Ideologie der Entmenschlichung verkommen könne und unter dem Deckmantel des Humanum die Enthumanisierung vorangetrieben wurde. „Der Mensch ist die Ideologie der Entmenschlichung.“ (T. W. Adorno 1977, 452) Ähnlich hat rückblickend auf die zivilisationskritische Philosophie Jean Jacques Rousseaus (1712-1778) Claude Lévi-Strauss gerade dem Begriff „Menschenwürde“ eine tiefere Würdelosigkeit attestiert, die sich zunächst in der unterwerfenden Dichotomie von Natur versus Kultur bemerkbar mache. Er spricht vom „Mythos von der ausschließlichen Würde der menschlichen Natur“ als Ursprung einer ersten, aber folgenreichen „Verstümmelung“ (C. Lévi-Strauss 1975, 53) der Natur. Denn durch die ausschließliche Selbstausszeichnung des Menschen mit Würde sei alles Naturhafte einer „zivilisatorischen Liquidierung“ ausgesetzt, die nur mehr durch eine radikale Selbstbescheidung, eine „zivilisationsmüde Askese“ (J.-P. Wils 1989, 131) des Menschen und den Verzicht auf jede Sonderstellung therapiert werden könne.³¹ Menschenwürde – primär ein Differenzprinzip und im Kern bloß eine Diskriminierungsformel? Radikale Öko-Ethiker, erst recht extreme Tierethiker hören das gerne, auch wenn unausgemacht bleibt, ob der

²⁸ „Man protestiert im Namen der ‚Menschenwürde‘: das ist aber, schlichter ausgedrückt, jene liebe Eitelkeit, welche das Nicht-gleichgestellt-sein, das Öffentlich-niedriger-geschätzt werden als das härteste Los empfindet.“ (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* [1886], F. Nietzsche 1973, Bd. 1, 674)

²⁹ „Le seule dignité de l’homme: la révolte tenace contre sa condition, la persévérance dans un effort tenu pour stérile.“ (A. Camus 1962, 106)

³⁰ „Oder ist das Unheil, das alle Titel dieser Art anrichten, noch nicht offenkundig genug?“ (M. Heidegger 1975, 7) Siehe dazu auch insgesamt Merleau-Ponty 1968.

³¹ Vgl. C. Lévi-Strauss 1975, 48 und C. Lévi-Strauss 1985.

Verzicht auf die Kategorie „Menschenwürde“ eo ipso schon die Respektierung der nicht-menschlichen belebten Natur befördern würde.³²

2. Analyse des Würde-Begriffs: kontingente und inhärente Würde

Bevor angesichts der vorgebrachten Einwendungen über die Validität des Menschenwürdegedankens entschieden werden kann, ist es nötig, sich mit dem Würdebegriff selbst zu beschäftigen. Beginnen wir daher mit einer begriffsanalytischen Information über seine Verwendungsweise, um auf den Vorwurf der semantischen Mehrdeutigkeit im Begriff „Würde“ und damit die Konnotationsanfälligkeit dieses strukturell mehrschichtigen Begriffs zu reagieren.³³ Geht man dabei von einer Analyse der Verwendung des Begriffs „Würde“ aus, wie er im alltäglichen Sprachgebrauch begegnet, so zeigt sich tatsächlich, dass der Begriff keine einheitliche semantische Bedeutung hat, mithin sein Gebrauch „mehrdeutig“ bzw. äquivok ist, bis auf die Eigenschaft, ein wertendes oder normatives Prädikat zu sein. Denn aufgrund der Würdezuschreibung ist eine Haltung des Respekts und der Achtung demjenigen gegenüber angemessen, dem Würde zugeschrieben wird.

Die Zuschreibung des Würdeprädikats kann grundsätzlich in zweifacher Weise erfolgen: sie kann einen *kontingenten* oder einen *inhärenten* Sinn haben. Für den kontingenten Würdebegriff lassen sich wiederum drei unterscheidbare Verwendungsweisen festhalten:

(1) Würde kann mit den ästhetischen, d. h. sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Gravität, Monumentalität, Kolossalität, Grandiosität und des In-Sich-Ruhens identifiziert und nicht nur Menschen, sondern auch Tieren, Pflanzen und sogar unbelebten natürlichen und unnatürlichen Gegenständen zugeschrieben werden. Man könnte von einem *ästhetischen Würdebegriff* sprechen. Auf diese ästhetische Würde wird etwa dann Bezug genommen, wenn z. B. Elefanten, Mammutbäume, Berge, Kathedralen oder Kunstwerke als würdevoll bezeichnet werden. Eine solche ‚ästhetische Würde‘ kommt denjenigen, auf die wir sie beziehen, nicht ‚von Natur aus‘ zu, sondern wird an diese von menschlichen Subjekten und ihren Empfindungen herangetragen. ‚Ästhetische Würde‘ ist daher eine Qualität der sinnlichen Erfahrung, die jedoch über die rein sinnli-

³² Zur neueren Debatte zum Begriff einer „Würde der Kreatur“ vgl. K. P. Rippe 1994, G. M. Teutsch 1995, P. Saladin 1995, B. Sitter Liver 1996, A. Bondolfi et al. 1997, P. Balzer et al. 1999 sowie neuerdings die exzellente Dissertation von H. Baranzke 2002, die neben der ‚Dignitas-Tradition‘ die weitgehend vergessene ‚Bonitas-Tradition‘ wieder ins Bewusstsein ruft.

³³ Siehe zur Kontur des Würdebegriffs auch N. Roughley 1996, P. Balzer, et al. 1999, 17-20, A. G. Wildfeuer 2001b, S. L. Darwall 1994.

che Erfahrung hinausgeht und mit einem Gefühl der Erhabenheit und des Respekts verbunden ist.

(2) Bei der zweiten Form kontingenter Würde geht es um die Würde von Personen, die ein angesehenes öffentliches Amt oder eine hohe Position in einer sozialen Hierarchie innehaben. Diese ‚soziale Würde‘ ist etwa dann im Spiel, wenn von der Würde des Monarchen, der richterlichen Würde, der Würde des geistlichen Würdenträgers, des Dekans, des Oberbürgermeisters, des Staatspräsidenten oder von anderen ‚Würdenträgern‘ oder Inhabern herausgehobener Ämter die Rede ist. Würde in diesem Sinn ist mithin ein sozialer oder politischer Rollenbegriff, der die Anerkennung durch die Gemeinschaft voraussetzt und auf das Ansehen einer Person zielt. Sie ist konstituiert durch den Besitz einer amtlichen Funktion, eines *officium*, oder durch die auf Verdienst bzw. Leistung beruhende Anerkennung durch die anderen. In diesem Sinne war der römische Begriff der *dignitas* angesiedelt im Umfeld anderer Wertbegriffe, die das Ansehen der Person umschreiben wie *auctoritas* (Autorität), *gratia* (Anspruch auf Dank, den der Klient dem Patron und das Volk dem Staatsmann schuldet), *fides* (Treueverpflichtung des Mächtigen wie des Gefolgsmanns) oder *honor* (Ehre).³⁴ Im deutschen Sprachgebrauch hat sich in diesem Sinne auch die Rede von „Amt und Würde“ eingeprägt. Auch die Rede von einer distributiven Gerechtigkeit, der zufolge jemandem etwas aufgrund seiner Würde zukommt, ist hier zu verorten.³⁵

(3) Die dritte Form der kontingenten Würde ist die *expressive Würde*. Sie wird durch das würdevolle Verhalten einer Person konstituiert, das sich darin manifestiert, entweder eine erworbene soziale oder auch die inhärente Würde tatsächlich auch zum Ausdruck zu bringen. Es gibt verschiedene Vorschläge, wie der Begriff der expressiven Würde zu verstehen ist bzw. was der Grund seiner Zuschreibung ist:

- Ein erster Vorschlag³⁶ lautet, die expressive Würde mit der *Selbstkontrolle* unter psychologisch schwierigen Umständen in Verbindung zu bringen. Dies trifft dann zu, wenn etwa der Angeklagte in einem Gerichtsprozess das für ihn negative Urteil, der Verlierer die Niederlage oder der Hinterbliebene den Schmerz über den Tod eines geliebten Menschen „mit Würde“ trägt und nicht „ausfällig“ wird, tobt, schreit, den Richter (im Zorn) oder den Sieger (aus neidvoller Enttäuschung) beschimpft und seinen inneren (privaten) Schmerz in der Öffentlichkeit verbirgt.³⁷

³⁴ Historische Belege und Beispiele bei P. Kondylis 1993, 637ff.

³⁵ Vgl. etwa Thomas von Aquin, *STh* 2, 2, 93, resp.: „diversis personis diversa tribuuntur secundum proportionem ad dignitates personarum“. Siehe auch *STh* 1, 21, 1, resp.

³⁶ So bei A. Kolnai 1995, 56 und M. J. Meyer 1989.

³⁷ Dies ist der einzige Zusammenhang, in dem Arthur Schopenhauer die Rede von einer Würde des Menschen für sinnvoll hält. Denn trotz aller Kritik an Kants Würdebegriff ist es selbst für Schopenhauer im Sinne einer Selbstkontrolle des Verhaltens „zulässig, von einer Würde des Menschen zu reden“, wenn jener „praktische Gebrauch der Vernunft“ vorliegt, der „das eigentli-

- Ein anderer Vorschlag³⁸ lautet, die expressive Würde ergebe sich aus der *Kombination von sozialer Würde und ästhetischer Würde*. Man könnte dies als „repräsentative Würde“ im Sinne der *majestas* (mit den Konnotationen: zeremonieller Glanz und Größe, glanzvoller Stil) bezeichnen.³⁹ Tatsächlich wird von einem Träger der sozialen Würde auch erwartet, dass er ein seinem Stand und seiner sozialen Bedeutung gemäÙes repräsentativ-ästhetisch-würdevolles Verhalten an den Tag legt. Der Bischof rennt nicht palavernd in die Kirche, sondern zieht gemessenen Schrittes, schweigend und „feierlich“ in seine Kathedrale ein. Nicht nur das wahrnehmbare Verhalten und die Gestik, sondern auch äußere Zeichen wie Gewandung und symbolhafte Insignien unterstreichen die herausgehobene soziale Rolle des Würdenträgers und sollen der sozial zugemessenen Würde einen angemessenen Ausdruck verleihen, mithin sichtbar repräsentieren.⁴⁰ Auch die Rede von einem ‚würdevollen Greis‘ (als von jemandem, der die durch das Alter erworbene soziale Würde in seinem Verhalten widerspiegelt) hat hier ihren Ort.
- Von expressiver Würde lässt sich aber auch als Kombination von sozialer Würde und dem darauf bezogenen moralischen Verhalten sprechen. Man könnte von einer *Rollenverpflichtungswürde* sprechen. Denn eine soziale Würde ist nicht nur ein Privileg, sondern umfasst auch eine bestimmte Verpflichtung das moralisch angemessene Verhalten anderen gegenüber betreffend. So wird vom Würdeträger – je nach sozialer Rolle – Wohlwollen, Fürsorge, Geduld, Nachsicht, aber auch Strenge etc. gegenüber den ihm Befohlenen, Unterstellten oder Anvertrauten erwartet.
- Ein Konzept expressiver Würde liegt auch dann vor, wenn im Sinne einer *Kombination von inhärenter Würde und ästhetischer Würde* Wilhelm von Humboldt fordert, dass „die geistige Würde in dem Gewande sinnlicher Anmut auftritt“⁴¹.
- Von expressiver Würde – freilich jetzt in einem mehr selbstreferentiell-moralischen Sinn – lässt sich aber auch als Ergebnis einer *Kombination aus*

che Vorrecht, welches der Mensch vor dem Tiere hat, geltend“ macht. Diese praktische Vernünftigkeit hat jedoch „mit Tugend und Laster“ nichts zu tun, sondern sie besteht im bloßen „nil admirari“, d. h. im Verzicht auf den Glauben, dass der Besitz irgendeiner Sache Glückseligkeit gewähre, und daher auch auf die Begierde, die der Glaube verursacht (*Die Welt als Wille und Vorstellung* [1819], A. Schopenhauer 1988, Bd. 2, 616). Würde ist daher die „Ataraxie, [...] das gelassene Ertragen der Leiden“. Es „liegt Geistesgröße und Würde darin, dass man schweigend und gelassen das Unvermeidliche erträgt, in melancholischer Ruhe, sich gleich bleibend.“ (ebd., Bd. 3, 174)

³⁸ So A. Gewirth 1992, 11 ff.

³⁹ In diesem Sinne verlangt etwa Cicero vom Auftreten eines Redners: „agere cum dignitate et venustate“ (*De oratore* 1, 142), ein Begriffspaar, das auch in Schillers Abhandlung *Über Anmut und Würde* von 1793 begegnet.

⁴⁰ So heißt es etwa bei Thomas von Aquin, *De duobus praeceptis charitatis* 2: „diversae [...] dignitates diversa signa habent, nullus autem signum propriae dignitatis dimittere debet.“

⁴¹ *Über die männliche und weibliche Form* [1795], W. v. Humboldt 1968, Bd. 1, 360

inhärenter Würde und einem dieser Würde entsprechenden Selbstverhältnis sprechen. Um eine kontingente, wenn auch moralisch geforderte Qualität in diesem Sinne handelt es sich etwa, wenn Immanuel Kant von einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst spricht, ein Bewusstsein seiner Person aufrechtzuerhalten (*MS AA VI*, 434f.). Aus dieser Pflicht zur ‚Selbstschätzung‘ oder ‚Selbstachtung‘ leitet Kant insbesondere das Verbot der Kriecherei ab. Missachtet man sich selbst als Person, indem man sich etwa ‚knechtisch‘ verhält, verliert man zwar nicht seine Würde und die damit verbundenen Rechte, man ‚verletzt‘ aber seine Würde, indem man das Bewusstsein ihrer verliert. Dieser Konzeption entspricht es, dass heute etwa süchtiges Verhalten als ‚mensenunwürdig‘ charakterisiert werden kann. Dabei werden zwar keine Rechte verletzt, aber der betreffende Mensch verhält sich so, wie wenn er selbst die Rechte nicht besäße, die alle – aufgrund ihres Personseins – besitzen. Aber damit ist bereits auf die inhärente Würde verwiesen, die Voraussetzung der moralisch-expressiven Würde ist. Es zeigt sich jedenfalls bereits hier, dass aus der inhärenten Würde auch einen Verpflichtungscharakter gegenüber sich selbst und nicht nur gegenüber den anderen resultiert.

- Ähnlich verhält es sich mit der Rede vom ‚mensenwürdigen Leben‘, das jemand führt oder nicht führt, führen kann oder nicht führen kann, je nachdem, ob seine materiellen und sozialen Lebensumstände ein Leben erlauben, das in seinen Vollzügen der dem Menschen zukommenden inhärenten Würde adäquat ist oder nicht. Ein ‚mensenunwürdiges Leben‘ nimmt dem Individuum nicht die ihm inhärente Würde, muss aber als Verstoß gegen die daraus ableitbaren Ansprüche, insbesondere den Anspruch auf ein angemessenes kulturelles Umfeld gedeutet werden, das freilich mithin auch kulturvariant bedingt und historischen Entwicklungen unterworfen ist. Denn die Vorstellung von den konkreten Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit man in einer bestimmten Epoche oder Zeit ein ‚mensenwürdiges‘ Leben führen kann, ändert sich kontinuierlich. Sie ist abhängig von gehaltvollen Vorstellungen des gelungenen Lebens im Sinne von konkreten Vollendungsgestalten menschlichen Lebens, die – will man nicht die Natur des Menschen (in einem aristotelisch-essentialistischen Sinn) zum Maßstab nehmen – nicht anders als geschichtlich abhängig gedacht werden können. Man könnte hier von einer expressiven *Würde im kulturell-historischen Sinn* sprechen.

Um die *kontingente Würde* von der inhärenten Menschenwürde abzugrenzen, kann man drei Gemeinsamkeiten dieser drei Formen der kontingenten Würde festhalten:

- Die kontingente Würde ist in allen drei Formen *ungleich verteilt*, weil sie mit kontingenten Eigenschaften – ästhetischen Eigenschaften, der Inhaberschaft eines Amtes, der Fähigkeit zur Selbstkontrolle und zur Ausbildung

eines angemessenen kultürlich-lebensweltlichen Umfeldes usw. – zusammenhängt, die nur *einige* Menschen (und im Fall der ästhetischen Würde: nur einige Lebewesen und Gegenstände) *in unterschiedlichem Maß* besitzen. Dass die kontingente Würde nicht allen und allem, ja vielleicht sogar nur wenigen und wenigem, nur Herausgehobenem und sich dadurch von der Mehrzahl Unterscheidendem zugeschrieben wird, ist eine der konstitutiven Voraussetzungen dafür, dass sie geschätzt wird. Die kontingente Würde ist also nicht universalistisch. Nicht alle Menschen besitzen sie in gleichem Maß. Sie ist an Abstufungen, Hierarchien und konkrete Umfeldbedingungen und Fähigkeiten gebunden.

- Bei der kontingenten Würde handelt es sich um eine transitorische Angelegenheit, insofern man sie sich im Verlauf des Lebens aneignen, sie aber auch wieder verlieren und wiederaneignen kann.⁴² Sie kommt dem Menschen nicht einfachhin zu, wird mithin auch nicht notwendig ‚von Natur aus‘ aktuiert oder ins Werk gesetzt, sondern muss erworben oder durch Leistung verdient werden.
- Schließlich haben kontingente Würdezuschreibungen grundsätzlich einen *komparativen Charakter*, d. h. man kann die kontingente Würde graduell besitzen, ‚mehr oder weniger‘ an ihr Anteil haben – im Vergleich etwa zu anderen ‚Würdenträgern‘, die Lebensumstände oder Fähigkeiten anderer Individuen oder mit Blick auf ein gefordertes Ideal.

In Absetzung von diesen drei Gemeinsamkeiten der kontingenten Würde lässt sich jetzt auch das, was die *inhärente Würde* auszeichnet, näher bestimmen. Sie ist gemeint, wenn es etwa im deutschen Grundgesetz heißt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ oder wenn die Präambel der UNO-Menschenrechtsdeklaration von der „Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde“ spricht. Für diese inhärente Würde gilt, dass sie

- *allen* Menschen *gleicherweise inhärent* ist, im gleichen Maße zukommt, mithin *universell* – und damit auch potentiell *egalitär* – ist; dass sie

⁴² Von diesem Ergebnis weicht jedoch die Ämterdoktrin des Mittelalters mit ihrer Lehre von der Unvergänglichkeit der sozialpolitischen Würde sowohl im geistlichen als auch im weltlichen Bereich ab. Weil die soziale *dignitas* in der ewigen Ordnung gründe, so die Überlegung ist sie der Zufälligkeit und Endlichkeit ihres jeweiligen Trägers enthoben. Petrus Baldus de Ubaldis (*Consilia* 3, 217, 3) etwa meint, die *dignitas* sei unvergänglich deshalb, weil sie sich nicht auf die „persona personalis“, sondern auf die „persona idealis, quae est dignitas“ beziehe. Ähnlich Damasus (*Glossae apud decretales Gregori IX.* 14, 10, 1, 29): „dignitas numquam perit, individua vero quotidie pereunt.“ Nach Bernhard von Parma kann die Ämter-Dignitas deswegen nicht sterben, weil die aufeinander folgenden Inhaber als eine einzige Person betrachtet werden müssen: „praedecessor et successor ... pro una persona intelliguntur, quia dignitas non moritur.“ (*Glossa ordinaria* ..., 14, 10, 1, 29). Vgl. dazu auch E. H. Kantorowicz 1994 und den entwicklungsgeschichtlichen Überblick zum Verhältnis von *officium* und *dignitas* bei P. Kondylis 1993, 651-658.

- *permanent präsentisch* ist, d. h. sie kann nicht erworben, verloren und wiedergewonnen werden, sie ist mithin auch nicht von Leistung, Fähigkeiten oder Lebensumständen abhängig oder an expressive, ästhetische oder soziale Bedingungen geknüpft, sondern wird *unbedingt* zugeschrieben; und es müsste schließlich für sie gelten, dass sie
- ein *Superlativ* in dem Sinn ist, dass sie sich weder steigern noch abschwächen lässt, man sie mithin auch nicht graduell unterschiedlich besitzen kann.

Auch der *Respekt*, den wir bei der inhärenten Würde des Menschen für gerechtfertigt halten, unterscheidet sich in seinem Bezug und seinem Gehalt vom Respekt gegenüber der kontingenten Würde deutlich.⁴³ Insoweit nämlich die kontingente Würde mit kontingenten Eigenschaften einiger Menschen identifiziert werden muss, entspricht ihr eine Form des Respekts, der nur gegenüber diesen Menschen gerechtfertigt ist und in der Hochschätzung dieser Menschen und ihrer Eigenschaften besteht. Wir nennen diese Form des Respekts daher am besten *Respekt der Hochschätzung*. Diese Form der Achtung kann verdient sein oder auch nicht, sie kann nur bestimmte Eigenschaften an jemandem betreffen oder sich auch – im Sinne einer Übertragung – auf den Träger dieser Eigenschaften beziehen. Als Einstellung ist sie bestenfalls wünschenswert, aber in keiner Weise und *stricte dictu* moralisch gefordert oder gar unbedingt.

Anders verhält es sich mit Blick auf die inhärente Menschenwürde. Ihr muss der *Respekt der moralischen Rücksicht* oder *die Achtung im moralischen Sinne* zugeordnet werden, die sich auf *alle* Menschen bezieht und darin besteht, bestimmte moralische Verpflichtungen gegenüber allen Menschen als gerechtfertigt anzuerkennen. Der Respekt der moralischen Rücksicht braucht auch nicht verdient zu werden, seine Anerkennung ist moralisch gefordert unabhängig davon, über welche Eigenschaften der Träger der Menschenwürde verfügt. Denn die inhärente Würde wird grundsätzlich nicht zuerkannt und kann daher – aus welchem Grunde auch immer – wieder aberkannt werden, sondern sie ist vor aller Erfahrung des Individuums, seiner Leistungen und kontingenten Würdeattribute immer schon als naturwüchsig („von Natur aus“) gegeben unterstellt. Sie ist insofern in jeder Hinsicht präpositiv, als sie allen Menschen notwendig und unverlierbar und unverdient inhärent ist – jenseits aller Kontingenzen und Erfahrungen. Sie ist mithin auch nicht erzeugt, selbst nicht im Sinne der sozialen Zuerkennung.

⁴³ Zum Begriff der Achtung bzw. des ‚respect for persons‘ vgl. S. L. Darwall 1994, R. S. Downie u. E. Telfer 1969, O. H. Green 1982, H. Lauener 1981, W. K. Frankena 1985, L. Westra 1989, R. McCarty 1993, T. E. Hill 1998.

3. Begründungsstrategien der inhärenten Würde

In den bisherigen, mehr begriffsanalytischen Überlegungen ist noch offen geblieben, was der Grund der Zuschreibung einer inhärenten Würde aller Menschen ist, die einen moralisch unbedingten Respekt erfordert. In der Tradition haben sich als Antwort auf die Frage nach dem Woher dieser besonderen Auszeichnung des Menschen und nach dem Warum seiner besonderen Schutzwürdigkeit drei klassische, wenn auch historisch in unterschiedlichen Varianten begegnende Antworten herausgebildet. Es handelt sich dabei durchwegs um apriorische, also erfahrungsunabhängige Begründungsstrategien der Menschenwürde: Die theozentrische Antwort verweist auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen (3.1); die logozentrisch-naturrechtliche Antwort begründet die Würde des Menschen unter Hinweis auf die dem Menschen eigentümliche („von Natur aus“ gegebene) Ausstattung mit Vernunft (3.2); und die anthropozentrische Begründung sieht die Würde des Menschen mit dem Besitz von Freiheit und Autonomie gegeben (3.3). Man könnte auch formulieren: In der theozentrischen Antwort ist der Bezugspunkt der Würdezuschreibung die absolute Vernunft Gottes; in der logozentrisch-naturrechtlichen Antwort ist es die objektive Vernunft der Natur und die in ihr sich manifestierende Ordnung, in die der Mensch eingebunden ist und an der er durch seine subjektive Vernunft Anteil hat; in der anthropozentrischen Antwort ist es die subjektive Vernunft des Menschen selbst und ihre eigentümliche durch Freiheit bedingte Leistung, die den Gedanken der Menschenwürde begründet.

3.1 Die theozentrische Antwort: Gottebenbildlichkeit

Eine erste Begründung der inhärenten Würde des Menschen operiert im Rahmen der jüdisch-christlichen Überlieferung theologisch mit Verweis auf Gott als den Schöpfer des Menschen. Dabei wird die durch das Würdeprädikat begründete Sonderstellung des Menschen in der patristischen und mittelalterlichen Theologie im Wesentlichen durch ein schöpfungstheologisches Argument,⁴⁴ insbesondere durch den Gedanken der *Gottebenbildlichkeit* (Gen 1, 26-27) begründet. Dabei wird in der theologischen Tradition die Dignitas-Tradition in den weiteren Horizont der Bonitas-Tradition von Geschöpflichkeit allgemein eingebunden. *Creatio* und *elevatio*, Schöpfung und Erhebung des Menschen sind hierbei nicht zwei getrennte Vorgänge, sondern geschehen *in uno actu*, gleichunmittelbar. Die Unantastbarkeit dieses Ursprungs begründet in theologi-

⁴⁴ So hat Gott, folgt man Paulus Diaconus, den Menschen geschaffen „plenum atque perfectum, habentem in se et dignitatem qua praecelleret, et potestatem qua cunctis animantibus imperaret, soliserviens illia quo ei cuncta fuerant subjugata, ut imperaret mundo, serviret Deo.“ (*Homilia* 15).

scher Sicht den inhaltlich starken Begriff der geschöpflichen Würde, wie er sich im Begriff der *creatura humana* manifestiert.⁴⁵ Aus der soteriologischen Perspektive der Heilsgeschichte wurde dem Menschen durch die Erschaffung Würde verliehen, durch den Sündenfall wurde sie verloren⁴⁶ und durch die Menschwerdung Christi wiederhergestellt.⁴⁷ Die Würde des Menschen wird folglich immer aus der bevorzugten Stellung gegenüber Gott abgeleitet und als Abglanz der Ehre Gottes auf den Menschen aufgefasst, der aus der transzendenten Welt auf den Menschen fällt (so K. Barth 1957, 789). Als Ebenbild Gottes (*imago dei*) ist der Mensch mithin auch die Krone der Schöpfung und im Schöpfungs- und Kulturauftrag dazu berufen, über die Erde zu herrschen. „Nur wenig geringer als ein Gott“ liegt ihm die ganze Schöpfung zu Füßen (Psalm 8, 6-7). Ihm kommt aufgrund seiner Geistnatur⁴⁸ eine Würde und ein Wert zu, wie sie in der Schöpfung sonst nirgends erreicht sind, so dass dem Menschen das *dominium terrae* (Gen 1,29) aufgetragen wird.⁴⁹ Freilich soll er sie nicht ausbeuten, sondern – wie auch der Koran sagt (2, 28) – sich als „Statthalter Gottes auf Erden“ verhalten. Denn der Mensch ist Mitschöpfer und Nachahmer Gottes.⁵⁰

Dass der Gedanke der Gottebenbildlichkeit nicht ein reines, bloß dem Glauben zugängliches Theologumenon, sondern rational anschlussfähig ist, ohne dass es zu einer Aufhebung, Negation oder Degradierung des theologischen Gedankens durch das rationale Konstrukt kommen muss, so dass christliche und rationale Begründung den Koexistenz- und Kompatibilitätstest bestehen können, hat sich in der Geschichte der christlichen Philosophie eindrücklich insbe-

⁴⁵ Vgl. dazu F. v. Rintelen 1954 und H. Baranzke 2002.

⁴⁶ Augustinus spricht von der „dignitas, quam perdidit Adam“ (*Quaestiones evangeliorum* 2, 33, 3).

⁴⁷ Vgl. Leo der Grosse, *Sermo 27 (in nativitate domini 7)*, c. 6: „Expergiscere, o homo, et dignitatem tuam cognosce naturae. Recordare te factum ad imaginem Dei, quae, etsi in Adam corrupta, in Christo tamen est reformata.“ Auf Leo den Großen geht wahrscheinlich auch der Passus im Opfergebet der Messe zurück, der da lautet: „Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti.“

⁴⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *STh 1*, 93, 6 ad 1: „homo dicitur imago dei non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem.“

⁴⁹ Auch für Johannes Scotus Eriugena wurzelt die Würde im Geist, nicht zuletzt, weil gilt: „homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta“ (*De divisione naturae* 4, 7), wodurch er auch berufen, über die Erde zu herrschen, und zwar „non mole partium, sed rationabilis naturae dignitate“ (ebd. 4, 10). – Ähnlich leitet Bernhard von Clairveaux aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen seine Herrscherstellung in der Natur ab (vgl. *In Psalm. Qui habitat sermo 14, 2*).

⁵⁰ Vgl. Leo der Grosse, *sermo 12 (de jejuniis decimi mensis 1)*, c. 1: „Invenimus hominem ideo ad imaginem Dei conditum, ut imitator sui esset auctoris; et hanc esse naturalem nostri generis dignitatem, si in nobis quasi in quodam speculo divinae benignitatis forma resplendeat.“ Der Herrschaftsauftrag über die ganze Erde (*dominium terrae*), die dem Menschen übertragen wird, ist erst in der Neuzeit als Knechtung der Natur missverstanden worden. Im biblischen Text selbst und in der vorangehenden Auslegungsgeschichte wurde dieser Herrschaftsauftrag als Hege und Pflege der Natur verstanden. Siehe dazu U. Rütterswörden 1993 und H.-P. Mathys 1998.

sondere dort gezeigt, wo die genuin christliche Begründung etwa durch den stoisch-naturrechtlichen Gedanken der Universalität der dem Menschen zukommenden Rechte philosophisch ergänzt und rekonstruiert wird. Eine solche Ergänzung fand unausweichlich immer schon dort statt, wo der Gottebenbildlichkeitsgedanke mit Mitteln der Vernunft ausgelegt wurde, mithin benannt werden musste, worin die Ebenbildlichkeit besteht, worauf sie sich bezieht und wie sie zu deuten ist. Denn eine solche Antwort ist ohne anthropologische Verweise – etwa auf die Geist- oder Vernunftnatur des Menschen – nicht möglich. Tatsächlich knüpft die christliche Tradition schon früh an den in der Philosophie der Stoa erstmals tragenden universalistisch-naturrechtlichen Gedanken einer allen Menschen aufgrund ihrer Vernunftnatur zukommenden Würde an.⁵¹

3.2 Die logozentrisch-naturrechtliche Antwort: Vernunftbesitz

Diese zweite Antwort auf die Frage nach dem Grund der besonderen Würde des Menschen und seiner daraus abgeleiteten Schutzwürdigkeit verweist auf die gleiche Natur aller Menschen und der ihr inhärenten Fähigkeiten und Qualitäten, die den Menschen ‚von Natur aus‘ über alle anderen Lebewesen hinausragen lassen. „Die Würde wird also nicht mehr (wie im *imago-dei*-Gedanken) als ein Abglanz aufgefasst, der aus der transzendenten Welt auf den Menschen fällt, sondern als Inbegriff dessen, was der Mensch im irdischen Leben darstellt.“ (K. Bayertz 1995, 466) Solchen naturrechtlichen Begründungen verdankt der Menschenwürdegedanke vor allem seinen universalistischen Anspruch.⁵² Dieses Begründungsmodell, das seit der von Marcus Tullius Cicero (106-43 v. Chr.) inaugurierten logozentrischen *Dignitas*-Tradition maßgeblich ist und in der christlichen Philosophie und Theologie mit dem Gottebenbildlichkeitsgedanken verbunden wurde, bezog sich ursprünglich auf die naturgesetzlich (im Sinne der alten, logozentrischen Kosmologie) verankerte Vernunftnatur des Menschen. *Dignitas* bezeichnet dabei den besonderen Rang des Menschen im Kosmos bzw. wird aus dem Rang des Menschen innerhalb der Weltordnung abgeleitet.

Schon nach Aristoteles (384-322 v. Chr.) unterscheidet sich der Mensch von allen anderen Lebewesen dadurch, dass er nicht einfach lebt, sondern nur lebt, indem er sein Leben führt. Er erreicht die Vollendung seiner Natur nicht, indem er handelnd den Zielen seines Strebens einfach folgt, sondern das Ziel des Strebens erfasst und ihm das jeweilige Handeln als Mittel zuordnet. Seine Natur ist es, mit Vernunft begabt zu sein, d. h. sein Handeln aus Einsicht zu bestimmen,

⁵¹ Zum Universalismus der stoischen Philosophie und Ethik vgl. M. Pohlenz 1960, Bd. 1, 131ff., M. Pohlenz 1984, Zum Universalismus des antiken Christentums siehe C. Schneider 1970, 103ff., 280ff., 312ff. sowie A. v. Harnack 1985, 5ff.

⁵² Vgl. E. Bloch 1977, E. Schockenhoff 1996 und M. A. Cattaneo 1999.

weshalb er ebenso glücken wie scheitern kann, und zwar nicht nur wie die anderen Lebewesen an bestimmten Ursachen, sondern an sich selbst. „Handeln gemäß der Vernunft“ (*secundum rationem agere*) ist die oberste Maxime, durch die der Mensch sein eigentliches Selbstsein wahr. Explizit wird der normative Status des Menschen als Vernunftwesen aber erst in der Philosophie der Stoa. Das Prinzip, das allen moralischen Forderungen zugrunde liegt, besteht in dem Postulat „in Übereinstimmung mit der Natur zu leben“ (*secundum naturam vivere*), wobei unter Natur die Vernunftnatur des Menschen gemeint ist, wie sie innerhalb der geordneten Natur des Kosmos begegnet. Es gibt, so lautet der Grundgedanke, für den Menschen ein ‚natürliches Gesetz‘, an dem er durch den Besitz der Vernunft teilhat und dem er zu folgen vermag, indem er seiner Vernunft folgt. Die Auszeichnung des Menschen besteht in seiner Selbstaufgebehenheit, die sich im sittlichen Gewissen zeigt.

In der für diesen Zusammenhang bezeichnenden Weise begegnet der Begriff der Würde des Menschen tatsächlich zum ersten Mal bei Cicero.⁵³ Denn er benutzt den lateinischen Ausdruck *dignitas* nicht nur, um im traditionell-kontingenten Sinn die Würde zu bezeichnen, die einem Menschen aufgrund des sozialen Ranges zukommt, den er erworben hat, sondern um die herausragende Stellung (*excellencia*) zu kennzeichnen, die dem Menschen kraft seiner Natur innerhalb des Kosmos eignet. Die *dignitas* ist eine quasi naturale Auszeichnung des Menschen. Aus der *natura nostra excellencia et dignitas* (Cicero, *De officiis* I, 106) werden, weil sie im Sinne einer gemeinsamen Menschennatur universal ist, formal auch universale Forderungen abgeleitet (ebd. III, 27f.). Die menschliche Vernunft, die an der Weltvernunft bzw. der vernünftigen Ordnung der Welt partizipiert und dies dadurch zeigt, dass sie die göttliche Ordnung mitvollzieht,⁵⁴ ist dabei das für den Menschen als *animal rationale* Charakteristische und unterscheidet ihn vom Tier. Mit der *in natura excellencia et dignitas* tritt aber nicht nur zum ersten Mal eine Würde in Erscheinung, die für *alle* Menschen *gleichermaßen* in Anspruch genommen wird, weil sie ihnen allein aufgrund ihres Menschseins eigen ist; mit ihr ist zugleich die sittliche Aufgabe for-

⁵³ Im Zusammenhang der Bestimmung der Natur des Menschen spricht Cicero erstmals – im Kontext der Entwicklung der Pflichtenlehre – von der Würde des Menschen: „Sed pertinet ad omnem officii quaestionem semper in promptu habere, quantum natura hominis pecudibus reliquisque beluis antecedit; illae nihil sentiunt nisi voluptatem ad eamque feruntur omni impetu, hominis autem mens discendo alitur et cogitando, semper aliquid aut anquirat aut agit vivendique et audiendi delectatione ducitur. Quin etiam, si quis est paulo ad voluptates propensior, [...] occultat et dissimulat appetitum voluptatis propter verecundiam. Ex quo intellegitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia [...] Atque etiam si considerare volumus, quae sit in natura excellencia et dignitas, intellegemus, quam sit turpe diffluere luxuria.“ (*De officiis* 1, 105f.)

⁵⁴ Vgl. Cicero, *De legibus* 1, 59: „Nam qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dicatum putabit tantoque munere deorum semper dignum aliquid et faciet et sentiet.“ Ähnlich Clemens Alexandrinus, *Stromateis* 2, 129, 4.

formuliert, die dem Menschen kraft seiner Natur auferlegt ist. Denn wenn es zu seiner Natur gehört, die Welt zu ordnen, muss er dieser Bestimmung entsprechend handeln. Der Mensch muss bemüht sein, Gott ähnlich zu werden, er ist auf einen bestimmten Posten gestellt.⁵⁵ Erst der Vollzug (*actu*) seiner Würde nämlich hebt ihn über die Tiere hinaus.⁵⁶ Das Würdeprädikat erscheint als eine in der Natur des Menschen verankerte *praktische Zuschreibung*.

Dieser Gedanke wird von den spätantiken und mittelalterlichen Autoren aufgegriffen und in den christlichen Kontext integriert. Die christlich-theologische Begründung ist dabei mit der platonisch-stoischen Philosophie, wie sie vor allem bei Cicero begegnet, schon früh eine Symbiose eingegangen. Dies zeigt sich in der Auslegung des Gottebenbildlichkeitsgedankens im patristischen und mittelalterlichen Denken. Die *imago-dei*-Lehre wird dort vor allem unter Hinweis auf den Besitz von Vernunft und Willensfreiheit ausgelegt⁵⁷ und mit dem Gedanken der Würde des Menschen verbunden.⁵⁸ Denn, wie Thomas von Aquin (1225-1274) sagt, nur bei Vernunftwesen findet eine *similitudo per modum imaginis* (*STh* 1, 93, 6, resp.) statt, eine *divinae dignitatis similitudo*, die Zeichen besonderer göttlicher Gunst ist (*De veritate* 1, 22, 4). Es ist daher die den Menschen auszeichnende Natur als Vernunft- und Freiheitswesen, die ihn zu dem in Genesis 1,26 genannten Ebenbild Gottes macht.

Sowohl Boethius (475-525)⁵⁹ und in seiner Nachfolge die mittelalterlichen Autoren Bonaventura (1217-1274)⁶⁰ als auch Thomas von Aquin⁶¹ verbinden

⁵⁵ Vgl. schon Platon, *Pol.* 613 b, *Theaitetos* 176 b, *Phaidon* 62 b.

⁵⁶ Vgl. schon Platon, *Pol.* 585 b – 586 b, *Timaios* 90 a-d; schon vorher Xenophon, *Memorabilien* 1, 4, 11ff.

⁵⁷ Albertus Magnus, *Summa theologica* 2, 12, 68 ad 1, 3: „Dignitas non potest esse nisi in ratione“. An anderer Stelle heißt es: „dignitas est ea parte animae quae ad imaginem Dei est (ebd. 2, 13, 82), wobei die Willensfreiheit als das wichtigste Zeugnis des *imago*-Verhältnisses gilt (ebd. 2, 14, 91).

⁵⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *Super ad Romanos* 5, 3: „propter dignitatem animae rationalis“; und ders., *Contra gentiles* 4, 52: „dignitatem superioris partis humanae naturae“.

⁵⁹ Vgl. *De consolatione philosophiae* II, 5. Die in der römischen Rechtssprache begegnende Bedeutung von *persona* als Ausdruck für den in einer bestimmten Weise handelnd in Erscheinung tretenden Menschen führt bei den Kirchenvätern des 3.-6. Jahrhunderts dazu, den Ausdruck *persona* im Rahmen der theologischen Auseinandersetzung um die Dreifaltigkeit Gottes (*ein* Gott in *drei* Personen) sowie um die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus (*communicatio ideatum*) als lateinisches Äquivalent für das griechische Wort *hypostasis* zu verwenden. Im Kontext der christologischen Problematik definiert Boethius unter Rückgriff auf die vor allem von *Aristoteles* geprägte Begriffssprache *persona* als *rationalis naturae individua substantia* (*Contra Eutychem et Nestorium* c. III), d. h. als eine bestimmte für sich bestehende, in Raum und Zeit sich durchhaltende selbständige Entität (*substantia*), die eine ungeteilt, numerisch abzählbare, von allen anderen unterschiedene und nicht mehr teilbare Einheit besitzt (*individua*) und die ihrer Natur nach durch das Vermögen der Vernünftigkeit ausgezeichnet ist (*naturae rationalis*).

⁶⁰ Vgl. *In I sententiarum* 23, 1, 1, concl.: „Persona de sui ratione dicit suppositum distinctum proprietate ad dignitatem pertinente“. Zum Begriff der Person gehört neben der *dignitas* aber auch die *singularitas* als Ergebnis einer *individuatio*.

dabei die stoische, insbesondere bei Cicero begegnende Lehre von der in der Natur jedes Menschen verankerten Würde des Menschen mit seinem Status *Person* zu sein. Spätestens seit der Persondefinition des Alexander von Hales (1185-1245)⁶² ist die Würde als *ratio ultima personae*, als *accidens naturalis vel moralis* (Albertus Magnus, 1200-1280) und *proprietas supereminens* (Bonaventura) nicht mehr wegzudenken.⁶³ Die Autoren verstehen dabei beide Ausdrücke zugleich als Formulierung der dem Menschen auferlegten sittlichen Verpflichtung. Nicht nur derjenige, dem kraft gesellschaftlicher Zuerkennung Würde zukommt, ist Person, sondern, so Thomas: Da es „von großer Würde ist, in einer vernünftigen Natur zu subsistieren, wird jedes Individuum einer vernünftigen Natur Person genannt.“⁶⁴ Was das Individuum als *vernünftige* Substanz auszeichnet und es zum *perfectissimum in tota natura* macht, ist aber vor allem das *dominium sui actus* (*STh* I 29,1), die Herrschaft über und die Verantwortlichkeit für das eigene Handeln.⁶⁵ Denn das Hauptmerkmal der *substantiae rationales* ist die Selbsttätigkeit.⁶⁶ Bonaventura gar betont, dass es die Willensfreiheit ist, die den Kern der menschlichen Vernünftigkeit und der Würde ausmacht (*In I sententiarum* 25, 1, 2, concl.). Und Thomas von Aquin bezeichnet die freie Wahl als *supremus gradus dignitatis in hominibus* (*Super ad Romanos* 2, 3). Berücksichtigt man auch die Fassung des Personbegriffs von Richard von St. Viktor (gest. 1173) (*intellectualis naturae incomunicabilis existentia*, *De Trinitate* 4, 22) dann ergibt sich für den mittelalterlichen Personbegriff ein anspruchsvolles

⁶¹ Vgl. *STh* 1, 29, 1, resp.: *persona* wird mit Boethius definiert als „rationalis naturae individua substantia“.

⁶² Vgl. *Glossa* 1, 23: „hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente. Siehe ebenfalls *Glossa* 6, 80, 9: *Persona res moris est, quia dicitur proprietatem dignitatis*“.

⁶³ So auch Philipp Cancellarius, *Quaestiones de incarnatione* 2, 30: „Esse personae est morale et respicit dignitatem“. Zum mittelalterlichen Person- und Würdebegriff vgl. T. Kobusch 1993, 23-54, J. Kreuzer 2001 und R. C. Dales 1977.

⁶⁴ *STh* I 29,3 ad 2: „Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona.“ Vgl. *In I sententiarum* 23, 1f.: „hoc nomen persona ponit specialem rationem vel proprietatem pertinentem ad dignitatem.“

⁶⁵ Insgesamt zeigt sich, dass Thomas von Aquin den Würdebegriff aus der Ontologie des *ens morale* rezipiert bzw. Würde ein moralischer Zuschreibungsbegriff ist, wenn er erklärt: „Iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum.“ (*Expositio super epistolam Pauli ad Romanos* c. 3, lect. 3, n. 217, 39)

⁶⁶ Bereits Gregor von Nyssa schreibt in diesem Sinne in seiner Schrift *De hominis opificio* 7 im Anschluss an den Bericht von der Schöpfung des Menschen: „Die Seele zeigt ihr von der gemeinen Niedrigkeit geschiedenes königliches und erhabenes Wesen schon darin, dass sie unabhängig und selbständig ist, nach eigenen Entschlüssen selbstmächtig waltend. Wem sonst ist das eigen, wenn nicht einem König? Die Ebenbildlichkeit mit der über alles herrschenden göttlichen Natur besteht in nichts anderem, als dass unsere Natur als König geschaffen wird. Die Verfertiger von Fürstenbildern ahmen die Gestalt des Königs nach und deuten durch den Umwurf die königliche Würde. So wird auch die menschliche Natur, die zur Herrschaft über alles andere ausgestattet wurde, durch ihre Ähnlichkeit mit dem König des Alls als lebendiges Bild aufgestellt, das mit dem Urbild sowohl die Würde wie den Namen gemeinsam hat.“ (zit. nach G. v. Nyssa 1874)

Tableau von Merkmalen: Vernunftnatur, Individualität bzw. Singularität, Inkommensurabilität und Nichtmittelbarkeit (bzw. Unhintergebarkeit oder Nicht-Reduzierbarkeit), Substantialität, Relationalität und Würde. Daneben wird der Personbegriff in der lateinischen *Rechtssprache* (Person als *res iuris*) zur Bezeichnung des Handlungssubjekts benutzt, insofern ihm bestimmte Taten oder Zustände zurechenbar sind.

Da die im Mittelalter ausgearbeitete christliche Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen auf die stoische Lehre von der in der Natur des Menschen verankerten Würde zurückgreift, führt das Zurücktreten der theologischen Motive zum Beginn der Neuzeit nicht zur Preisgabe des Gedankens der Würde. Denn auch für die gesamte Neuzeit bleibt die Rationalität des Menschen, seine Fähigkeit, ein Bewusstsein seiner Existenz im Denken zu haben, der wichtigste Grund der Würdezuschreibung,⁶⁷ wenngleich Vernunft nun nicht mehr den Besitz gesicherten Wissens über Ziel und Zweck der menschlichen Existenz bedeutet, sondern sich seit Francis Bacon (1561-1626) und René Descartes (1596-1650) primär in der eigentümlichen Fähigkeit des Menschen manifestiert, die Natur zu erforschen und zu beherrschen und sich selbst – unabhängig von naturalen Vorgaben wie vorgegebenen Ordnungen überhaupt – Ziele setzen und aus Freiheit allererst Ordnungen entwerfen zu können.⁶⁸

An die Stelle der Ordo-bezogenen Vernunft tritt daher in der Neuzeit zunehmend die eigentümliche Fähigkeit des Menschen zur Freiheit, die zur Begründung der besonderen Auszeichnung des Menschen herangezogen wird. Lediglich im säkularen Naturrecht der Neuzeit bleibt der Vernunftbezug der Würde – wenngleich auf dem Hintergrund einer veränderten Metaphysik – erhalten. Insbesondere ist es Samuel Pufendorf (1632-1694), der wichtigsten Vertreter des Naturrechtsdenkens des 18. Jahrhunderts, bei dem Menschenwürde in ihrer Verbindung mit einer Vernunftanthropologie eine bestimmende und zentrale Funktion hat. Pufendorf begründet nun jedoch explizit mit der Vernünftigkeit der Natur des Menschen die Gleichheit aller Menschen, die in der Universalität des Verstandes und der Unsterblichkeit der Seele begründet ist.⁶⁹ Zudem kommt dem Menschen Würde zu, weil er als sittliches Subjekt das Gute vom Bösen

⁶⁷ So formuliert etwa Blaise Pascal (1623-1662) in seinem berühmten Fragment 347 seiner *Pensées*: „Nur ein Schilfrohr, das zerbrechlichste in der Welt, ist der Mensch, aber ein Schilfrohr, das denkt. Nicht ist es nötig, dass sich das All wappne, um ihn zu vernichten: ein Windhauch, ein Wassertropfen reichen hin, um ihn zu töten. Aber, wenn das All ihn vernichten würde, so wäre der Mensch doch edler als das, was ihn zerstört, denn er weiß, dass er stirbt, und er kennt die Übermacht des Weltalls über ihn, DAS Weltall aber weiß nichts davon. Unsere ganze Würde besteht also im Denken“ (B. Pascal 1978, 167). Vgl. Nr. 146 (ebd. 87) und Nr. 365 (ebd. 171f.).

⁶⁸ Zum Wandel des Vernunft- und Freiheitsbegriffs im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit siehe H. Krings 1987 und H. M. Baumgartner 1989.

⁶⁹ Vgl. S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium* (Frankfurt 1706) II 1 §5. Siehe dazu L. Krieger 1965.

bewusst unterscheiden kann.⁷⁰ Denn Vernünftigkeit erfordert die Verfolgung bestimmter Normen moralischen Verhaltens. Folglich gehören auch Moral bzw. Ausübung des Naturrechts und Würde im gleichen Ausmaß wie Vernunft und Würde zusammen.⁷¹

Auch Christian Wolff (1679-1754) geht vom Gedanken der Gleichheit in der Würde aus, die darin gründet, dass alle Menschen von Gott als gleiche geschaffen sind und über das gleiche Menschsein verfügen. Grundlage der Würdezuschreibung ist daher die Achtung bzw. Ehrenbezeugung (*honor*) für das Menschsein als solches.⁷² Zu dieser Ehrenbezeugung verpflichtet die „*perfectio naturalis hominis, qua is distinguitur a rebus omnibus aliis.*“⁷³ Diese *perfectio* schließt an vorrangiger Stelle die Vernünftigkeit in sich ein, bildet aber ein Bestimmungskriterium menschlicher Würde, das umfangreicher als das Pufendorfs ist und im Zusammenhang mit Wolffs Metaphysik und Theodizee steht. Der Charakter der *perfectio* ist, unabhängig davon, was der einzelne leistet, unauslöschlich. Wolff unterscheidet nämlich eine *perfectio essentialis*, die der Mensch ohnehin hat, und eine *perfectio accidentalis*, die der Mensch unter seinen konkreten Lebensumständen verwirklicht, indem er *acquisita cum naturali perfectione* miteinander verbindet. D. h. die *perfectio accidentalis* kann nur dann erlangt werden, wenn die *perfectio essentialis* oder *naturalis* (die auch als *dignitas hominis naturalis* definiert wird) jederzeit als zu erreichendes Ziel bzw. als zu befolgende Norm vorschwebt.⁷⁴

Am naturrechtlichen Begriff der Menschenwürde zeigt sich wirkmächtig, dass grundsätzlich eine eher *anthropologische* und eine eher *rechtlich-moralische* Komponente unterschieden werden müssen,⁷⁵ auch wenn sich beide Komponenten mit ihren jeweils unterschiedlichen Konnotationen in der konkreten Begriffsverwendung in der Regel überschneiden bzw. wie zwei Seiten ein und derselben Medaille eine nicht auflösbare Einheit bilden:

Die eher *anthropologische Komponente* des naturrechtlichen Menschenwürdebegriffs besteht seiner Funktion nach darin, das dem Menschen als Gattungswesen Eigentümliche und ihn von allen anderen nicht-menschlichen Lebewesen

⁷⁰ Vgl. S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo* 1, 3, 1 (1672): „Ex hoc igitur dignitas hominis prae brutis maxime elucet, quod iste nobilissima praeditus est anima, quae et insigni lumine circa cognoscendas et dijudicandas res, et exquisita mobilitate circa easdem adpetendas aut rejiciendas pollet.“

⁷¹ Vgl. ebd. 2, 1: „Requirebat humanae naturae dignitas et praestantia, qua caeteras animantes eminent, ut certam ad normam ipsius actiones exigerentur; quippe citra quam ordo, decor, aut pulchritudo intelligi nequit. Maxima inde homini dignatio, quod animam obtinet immortalem, lumine intellectus, facultate res dijudicandi et eligendi praeditam, et in plurimas artes solertissimam.“

⁷² „Honor humanitatis dicitur, qui homini defertur qualenus homo est.“ (*Jus naturae methodo scientifica pertractatum* ... 6, § 759 [1740/48])

⁷³ Ebd.

⁷⁴ „Dignitatem suam prostituit, qui perfectioni naturali, sei naturae suae convenienter actiones suas non determinat.“ (*Philosophia moralis sive ethica* 5, § 484 [1753])

⁷⁵ Vgl. J.-P. Wils 1989, 132-135.

oder gar Sachen Unterscheidende hervorzuheben. Dies ist es auch, was anthropologisch den Grund der Würdezuschreibung als Aussage über den Menschen generell abgibt. In diesem Sinne ist der Würdebegriff tatsächlich ein Differenzprinzip, das insofern, als es auf das Wesen des Menschen bzw. das, was ihm ‚von Natur aus‘ zukommt, restessentialistische und naturrechtliche Implikationen nicht verleugnen kann. Denn die Naturrechtstradition argumentierte seit ihren stoischen Anfängen insofern anthropologisch, als sie nach der ‚Natur‘ des Menschen und dem ‚von Natur aus‘ dem Menschen Zugehörigen fragte. Tatsächlich setzen noch manche in der naturrechtlichen Tradition stehenden Menschenrechtsdeklarationen mit dem Begriff der Natur des Menschen ein: so die *Grundrechte von Virginia*, die *Virginian Bill of Rights* vom 12. Juni 1776⁷⁶ und die *Französische Erklärung der Rechte der Menschen und Bürger* von 1791⁷⁷. Ebenso führt die *UNO-Erklärung der Menschenrechte* von 1948 der Sache nach den Gedanken einer ‚Natur des Menschen‘ in der Rede von einer „innewohnenden Würde“ (inherent dignity), mit der „alle Menschen [...] geboren“ (Art. 1) sind, grundsätzlich fort.

Die zweite, eher *rechtlich-moralisch-egalitäre Komponente* des naturrechtlichen Würdebegriffs bezieht sich auf die Funktion der Menschenwürde im Kontext metajuridischer und substantieller Letztbegründungen von Rechtssystemen. In dieser Verwendung ist sie der Grund der Schutzwürdigkeit nicht nur des Menschen allgemein, sondern jedes einzelnen Menschen und hat Begründungsfunktion für die Geltung der Menschenrechte. Die Wurzeln dieser Seite des Begriffs lassen sich ebenfalls in der Geschichte des Naturrechts zurückverfolgen. Der Begriff „Menschenwürde“ ist dabei dem Recht präpositiv vorgegeben und begründet auf diese Weise den Verbindlichkeitscharakter des Rechtssystems im Sinne einer sittlichen Selbstverpflichtung des Rechtsgebers und des Adressaten über die bloße Tatsache des Rechtsetzens hinaus. In modernen Rechtssystemen gewinnt der rechtlich-moralische Begriff der Menschenwürde de facto jedoch vor allem dadurch seine Verbindlichkeit, dass er der Pluriformität differenzierter Gesellschaftssysteme nicht durch eine inhaltliche Konzeptualisierung der anthropologischen Komponente widerspricht, sondern sich in der

⁷⁶ Art. 1 der *Virginia Bill of Rights*, die bemerkenswert auch deshalb ist, weil mit ihr die erste Menschenrechtserklärung zugleich den Rang einer Verfassung erhielt, lautet: „Alle Menschen sind *von Natur aus* gleichermaßen frei und unabhängig und besitzen gewisse angeborene Rechte, deren sie, wenn sie den Status einer Gesellschaft annehmen, durch keine Abmachung ihre Nachkommenschaft berauben oder entkleiden können, und zwar den Genuss des Lebens und der Freiheit und dazu die Möglichkeit, Eigentum zu erwerben und zu besitzen und Glück und Sicherheit zu erstreben und zu erlangen“ (Herv. v. Vf.)

⁷⁷ Die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, die am 26. August 1789 von der Nationalversammlung verkündet wurde und die später auch Eingang in die erste französische Verfassung von 1791 fand, setzt in Artikel 1 an mit der Feststellung: „Die Menschen sind und bleiben *von Geburt an* frei und gleich an Rechten. Soziale Unterschiede dürfen nur im allgemeinen Nutzen begründet sein.“ (Herv. v. Vf.)

Angabe des dem Menschen ‚von Natur aus‘ Zukommenden auf die formal gleiche Freiheit aller und die Gleichheit in der Würde und in den Rechten beschränkt. Freiheit und Gleichheit in der Würde sind der minimalanthropologische konsensfähige Ausgangspunkt in der Sicht des Menschen jenseits weltanschaulicher Streitigkeiten. Sie werden zum Ausgangspunkt der Begründung der Menschenrechte wie der besonderen Schutzwürdigkeit jedes einzelnen Menschen gegenüber den Ansprüchen der anderen, insbesondere auch der staatlichen Gewalt, und dienen der Erläuterung dessen, was mit den Adjektiven ‚vorstaatlich‘ und ‚angeboren‘ gemeint ist.

3.3 Die anthropozentrische Antwort: Freiheit und Autonomie

Die dritte, erst für die Neuzeit und die Moderne typische Antwort auf die Frage nach dem Grund der Menschenwürde argumentiert im Rahmen einer Anthropologie und Ethik der Freiheit und Autonomie anthropozentrisch. Genauerhin begegnen geistesgeschichtlich vier, historisch aufeinander folgende, paradigmatisch darstellbare Varianten des anthropozentrischen Arguments, die jeweils in unterschiedlicher Weise die Würde des Menschen in seiner Freiheit verankern. Eine erste Variante versteht Menschenwürde als eigene Hervorbringung, als in der Freiheit gründende Leistung menschlicher Subjektivität (3.3.1).⁷⁸ Eine zweite Variante siedelt – in Verschärfung dieser Variante – den Grund für die Würdezuschreibung in der grundsätzlich unendlichen Perfektibilität des Menschen an (3.3.2). Eine dritte Variante bringt einen bewusstseinstheoretischen Personbegriff ins Spiel und bindet das Personsein an die für die Zurechenbarkeit und die Verantwortungsübernahme von Personen notwendigen anthropologischen Eigenschaften (3.3.3). Und schließlich begründet eine vierte, transzendentaldeontologische Variante die Würde unter Verweis auf die sittliche Autonomie des Menschen (3.3.4).

3.3.1 Die Leistungsvariante: Berufung zur schöpferischen Freiheit

Es ist das historische Verdienst der Renaissance-Humanisten, insbesondere von Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) und seiner Rede *De hominis digni-*

⁷⁸ Während die theologische (3.1), die naturrechtliche (3.2) und die transzendental-deontologische Variante (3.3.4) der Begründung der Menschenwürde in der juristischen Theoriebildung unter der Bezeichnung ‚Mitgifttheorien‘ verhandelt werden, wird die in Abschnitt 3.3.1 behandelte Variante der anthropozentrischen Begründung als ‚Leistungstheorie‘ bezeichnet. Gleichwohl besteht zwischen den Mitgifttheorien und der Leistungstheorie kein fundamentaler Gegensatz. Denn sie beruhen letztlich alle auf dem Prinzip der Personhaftigkeit des Menschen, der Subjektivität des Individuums und d. h. auf dem Prinzip der durch Freiheit und Vernunft bedingten Autonomie des einzelnen.

*tate oratio*⁷⁹, die anthropozentrische Begründung zum hauptsächlich methodischen Prinzip der Würdebegründung entwickelt zu haben.⁸⁰ Danach gewinnt der Mensch Würde aus eigenem selbstbestimmten Verhalten durch gelungene Identitätsbildung. Voraussetzung dafür ist, dass der Mensch sich von den anderen Naturwesen durch seine Nicht-Festgelegtheit unterscheidet, er mithin seine Lebensbahn selbst wählen muss und dafür auch die Verantwortung zu tragen hat. Erforderlich für diese Sicht der besonderen Auszeichnung des Menschen ist freilich eine Neubestimmung der Konstitutionsfaktoren des Menschseins selbst wie insbesondere eine Wendung zum Diesseits und zur *vita activa*.⁸¹ Die neue Bewegung ist antiasketisch und setzt der Lehre von der Verachtung des menschlichen Körpers, wie sie Innozenz III. (um 1160-1216) in seinem Traktat *De misera humanae conditionis* (ca. 1190) vertreten hatte, den Verweis auf dessen Schönheit und Zweckmäßigkeit entgegen.⁸² Im Laufe des 15. Jahrhunderts verbreitet sich so in Italien ein neues Selbstbewusstsein des Menschen: Der Mensch wird betrachtet als selbst den Engeln überlegen, als zweiter Gott (*secundus deus*)⁸³, als Mikrokosmos. Prometheus und Adam werden zu suggestiven Verkörperungen der emporstrebenden Menschheit, zum Symbol der schöpferischen Würde des Menschen hochstilisiert. Sie stehen für den den Menschen wesenhaft auszeichnenden Tätigkeitsdrang, für den die Welt den rohen Stoff bildet und dem allein die Verwandlung der Natur in Kultur zu verdanken ist. Die Menschenwürde vor allem gründet in dieser Kulturleistung als Ergebnis der diesseitigen Orientierung des tätigen Menschen.

Wenngleich wie bei Marsilio Ficino (1433-1499)⁸⁴ und schon bei Gianozzo Manetti (1396-1459)⁸⁵ die Gottebenbildlichkeitslehre, der Bezug auf die Ratio-

⁷⁹ Die 1486 entstandene Rede wurde 1496 unter Beifügung des o. g. Titels in Bologna erstmals veröffentlicht. In der Rede selbst taucht der Begriff der *dignitas hominis* kein einziges Mal auf. Die Rede wird im Folgenden in deutscher Übersetzung zitiert nach G. Pico della Mirandola 1990.

⁸⁰ Zur Anthropologie und zum Gedanken der Würde des Menschen bei den Renaissance-Humanisten siehe A. Auer 1956, A. Buck 1960, C. Trinkaus 1970, P. O. Kristeller 1972, P. O. Kristeller 1974, 1981, A. Buck 1990. Insgesamt gilt: „Die humanistische Position artikuliert sich ..., sowohl in ihren Anfängen als auch später, nicht als offene bzw. bewusste Polemik gegen die theologische, sondern eher als Uminterpretation der letzteren oder als Schwerpunktverschiebung innerhalb ihres Rahmens bei paralleler Einbeziehung säkularer Motive.“ (P. Kondylis 1993, 459)

⁸¹ Nach Gianozzo Manetti (*De dignitate et excellentia hominis* [entst. 1452/Erstdruck Basel 1532] 3, 45) ist es „rectum et simplex atque unicum officium“ des Menschen, dass dieser „cuncta que in hoc universo terrarum orbe constituta videmus gubernare et administrare cognoscat et valeat.“

⁸² Vgl. Gianozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis* 1 und 4. Bereits Petrarca hat in seinen 1354 oder 1357 verfassten Ausführungen über die *dignitas hominis* in seiner Abhandlung *De remediis utriusque fortunae* (2, 93) die Schönheit der Welt und des Menschen gegen die pessimistischen Ausführungen von Innozenz III. (*De contemptu mundi, Epistolae rerum senilicum* 14, 9) verteidigt.

⁸³ So Juan Luis Vives (1492-1540) in seiner *Fabula de homine* (1518). Zum Topos vom ‚*secundus deus*‘ in Spätmittelalter und Renaissance vgl. V. Rühner 1955.

⁸⁴ Vgl. sein Hauptwerk *Theologia platonica de immortalitate animorum* (Florenz 1482).

nalität und die Unsterblichkeit der Seele auch weiterhin Bezugspunkt der Würdebegründung bleiben und der Mensch noch in die Stufenfolge der Seinsordnung eingebunden ist, so rückt der Mensch jetzt dennoch zunehmend selbst in den Mittelpunkt dieser Seinsordnung, insofern er deren schöpferische Mitte ist.⁸⁶ Der Bezug des Menschen auf Gott ist dabei nicht mehr so sehr Zügel, sondern Maßstab und Ansporn für den Menschen. Ziel ist es, sich zur eigenen Quelle, dem reinen Geist oder Gott zu erheben. Dies tut der Mensch, wenn er danach strebt, sich in alles zu verwandeln, alles zu beherrschen und überall und dauernd da zu sein.⁸⁷ Die menschliche Natur ist wesenhaft unternehmungslustig und jeder Unterwerfung abhold. Bei Giovanni Pico della Mirandola ist selbst noch die Eingebundenheit des Menschen in die Stufenfolge des Seins aufgehoben und die ontologischen Plastizität des Menschen tritt in den Vordergrund. Der Mensch kann aus sich alles machen, was er aufgrund seiner Freiheit will: das Höchste und das Niedrigste, darin besteht der Unterschied zum Tier.

Das freie Schöpfertum des Menschen und die mit der Natur verbundene Würde des Menschen ist aber nicht nur Gabe, sondern auch Aufgabe, wie etwa Pietro Pomponazzi (1462-1525)⁸⁸ und vor allem Pico della Mirandola in seiner

⁸⁵ In seinem Hauptwerk, dem Traktat *De dignitate et excellentia hominis* wird unter Hinweis auf die großartigen Errungenschaften der antiken und besonders der zeitgenössischen Kunst, Kultur und Wissenschaft ein anthropozentrisches, die schöpferische Rolle menschlichen Denkens und Handelns betonendes Menschenbild dargeboten. Der Traktat kann als eines der wichtigsten Dokumente einer aus antiken griechisch-römischen, christlich-patristischen, mittelalterlichen und alttestamentlich-jüdischen Quellen schöpfenden optimistischen, daseinsbejahenden Sicht des Menschen in der Frührenaissance und als erste große Affirmation der Idee der Menschenwürde in der neueren europäischen Geistesgeschichte gelten.

⁸⁶ Vor allem Marsilio Ficino hat die Zentralstellung des Menschen im Rahmen eines besonders auf Plotin fußenden imposanten Weltmodells herausgearbeitet. Die Welt ist ein harmonisch geordnetes Reich von fünf Stufen des Seins, die kontinuierlich miteinander verbunden sind und von der körperlich quantitativen Materie über die Qualität (dem tätigen Prinzip), die vernünftige Seele (Geistseele) und die reinen Geister (Engel) zu Gott, der absoluten Einheit, hinaufführen. Als dynamische Einheit des Universums hat die menschliche Seele (neben der Weltseele und Sphärenseele) mit den Kräften aller Stufen Gemeinschaft und bildet als ‚mittlere Wesenheit‘ („Mittelglied der Schöpfung“) die Mitte des Kosmos, die zwischen dem Endlichen (d. h. den unteren Stufen) und dem Unendlichen (d. h. den höheren Stufen) vermittelt. Somit kommt ausschließlich ihr die Fähigkeit zu, die Weltordnung zu erkennen, und zwar mittels der ihr ‚eingeborenen Formen‘, durch die sie, angeregt durch die äußeren Dinge, sich ‚der Ideen wiedererinnert‘: der im göttlichen Geiste bestehenden ‚ewigen Urbilder der Dinge‘. Durch dieses mystische Erkennen, ein ‚Nachschaffen der Dinge im Geist‘, nimmt die Seele Anteil am göttlichen Sein. Sie wird durch die göttliche Vernunft geläutert und geformt und gelangt so zu ihrer Erlösung und Bestimmung: zur Rückkehr in die Gottheit. Damit einhergehend vollzieht sich durch sie die Rückwendung der von der Gottheit ausgehenden Stufenordnung des Kosmos. Aus dieser Bestimmung erweist sich die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele; zugleich wird der Mensch – und darin gelangt die Inkarnation Christi zu ihrem primären Ziel – als Mikrokosmos wie auch als *deus in terra* geädelt.

⁸⁷ Vgl. Marsilio Ficino, *Theologia platonica* 14, 3ff.

⁸⁸ Vgl. sein Hauptwerk, den *Tractatus de immortalitate animae* (Bologna 1516), in dem Pomponazzi aufgrund anthropologischer Überlegungen die Unsterblichkeit der Seele leugnet. Die Be-

Rede *De hominis dignitate* betonen. Die Würde ist dem Menschen sittlich aufgegeben als einem Zwitterwesen⁸⁹, das seiner geistig-moralischen Verfasstheit wie seiner körperlichen Natur (*excellencia et misera*) gleichermaßen ausgesetzt ist und den Entwurf seines Daseins aus Freiheit wählt. So heißt es in klarer Absetzung vom mittelalterlichen Realismus und seiner essentialistischen Rede von einer fest fixierten ‚Natur des Menschen‘ signifikant bei Pico della Mirandola, Gottvater habe den Menschen entsprechend seiner Allmacht, Weisheit und Liebe „als ein Geschöpf von unbestimmter Gestalt“ in die Mitte der Welt gestellt und ihn wie folgt angeredet: „Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du dir selbst ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluss habest und besitzt. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen.“ (G. Pico della Mirandola 1990, 5f.). An die Stelle natürlicher Vorgaben tritt die Freiheit – wenngleich nicht als sittliche, sondern als schöpferische – als Wesensmerkmal des Menschen, die dem Wesen vorhergeht und es begründet. Denn „der Mensch ist ein Lebewesen von verschiedenartiger, vielgestaltiger und sprunghafter Natur“ (ebd. 11). Die Würde ist daher Gabe und Aufgabe zugleich.⁹⁰ „Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst.“ (ebd. 7) Die Berufung zur freien Selbstschöpfung ist von ihren Konsequenzen her freilich ambivalent, sie kann aufgrund der „zweifache(n) Natur in unserer Seele“ (ebd. 17) gelingen oder scheitern: „Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt.“ (ebd. 7) Dies macht das chamäleonartige des Menschen aus.⁹¹ M. a.

stimmung des Menschen liege daher auch nicht im Jenseits, sondern im Aufbau der moralischen Ordnung im Diesseits; der wesentliche Lohn der Tugend bestehe in ihr selbst, indem sie den Menschen selig mache.

⁸⁹ Vgl. G. Pico della Mirandola 1990, 19: „zwischen Fleisch und Geist“; die Natur des Menschen ist „Zwischenglied wie auch Mixtur“ der Natur (ebd. 27).

⁹⁰ Vgl. F. J. Wetz 1998, 15. „Als Seinsbestimmung oder Wesensmerkmal ist die Würde vorgegeben, als Gestaltungsaufgabe aufgegeben.“

⁹¹ Vgl. G. Pico della Mirandola 1990, 7: „Im Menschen sind bei seiner Geburt von Gottvater vielerlei Samen und Keime für jede Lebensform angelegt; welche ein jeder hegt und pflegt, die werden heranwachsen und ihre Früchte in ihm tragen. Sind es pflanzliche, wird er zur Pflanze, sind es sinnliche, zum Tier werden. Sind es Keime der Vernunft, wird er sich zu einem himmlischen Lebewesen entwickeln; sind es geistige, wird er ein Engel sein und Gottes Sohn. Wenn er sich nun, mit keinem Los der Geschöpfe zufrieden, ins Zentrum seiner Einheit zurückgezogen hat, wird er,

W.: Die in der freien Schöpfung des Menschen bestehende Gattungswürde, die allen Menschen als Mitgliedern der Gattung Mensch zukommt, kann von Individuum realisiert oder verfehlt werden, weil ihm „gegeben ist zu haben, was er wünscht, zu sein, was er will.“ (ebd.)

3.3.2 Die Indifferenzvariante: *Freiheit der Indifferenz und unendliche Perfektibilität*

Schon bei Pico della Mirandola ist es „nicht so sehr der Verstand“, wie später auch Jean-Jacques Rousseau betont, „der die spezifische Unterscheidung des Menschen unter den Tieren ausmacht, als vielmehr dessen Eigenschaft, ein frei Handelnder zu sein.“ (J.-J. Rousseau 1984, 101) Anthropologisch wird der Primat des Verstandes – ganz im Sinne der Ablösung vom mittelalterlichen Intellektualismus hin zum spätmittelalterlich-nominalistischen Voluntarismus – vom Primat des Willens und seinem Freiheitshandeln abgelöst. Der Mensch hebt sich von allen Lebewesen daher auch nicht so sehr durch seine naturgegebene *perfectio essentialis vel naturalis* ab, wie dies in der naturrechtlichen Tradition noch Christian Wolff behauptet hat, sondern durch seine Perfektibilität (gleichsam durch seine *perfectibilitas essentialis*), durch „die Fähigkeit, sich zu vervollkommen“ (J.-J. Rousseau 1984, 103). Geistesgeschichtlich ist damit der Grundstein gelegt für das Konzept eines unendlichen Fortschritts der menschlichen Gattung und einer fortwährenden Selbstschöpfung des Menschen, wie sie programmatisch von Condorcet (1743-1793) am Ende des 18. Jahrhunderts in seinem geschichtsphilosophischen Hauptwerk *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*⁹² formuliert wurde. Es ist, so Condorcet, die Absicht seiner Schrift, „durch Vernunftschlüsse und den historischen Fakten gemäß darzutun, dass die Natur der Vervollkommnung der menschlichen Fähigkeiten keine Grenzen gesetzt hat; dass die Fähigkeit des Menschen zur Vervollkommnung tatsächlich unabsehbar ist; dass die Fortschritte dieser Fähigkeit zur Vervollkommnung, die inskünftig von keiner Macht, die sie aufhalten wollte, mehr abhängig ist, ihre Grenze allein im zeitlichen Bestand des Planeten haben, auf den die Natur uns hat angewiesen sein lassen.“ (M. Condorcet 1976, 31)

Die neuzeitliche Idee der fortwährenden Selbstschöpfung des Menschen, die auch wesentlich den modernen Fortschrittsgedanken bedingt, hat freilich, wie auch K. Bayertz betont, „die Verabschiedung der Teleologie“ zur Voraussetzung, wie sie dem naturrechtlichen Würdebegriff im Streben der Vernunft nach

ein Geist mit Gott geworden, in der einsamen Dunkelheit des über allem stehenden Vaters alles überragen. Wer sollte dies unser Chamäleon nicht bewundern?“

⁹² *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris 1795 (zit. n. M. J. A. N. C. Condorcet, Marquis de 1976).

dem ihr angemessenen Ziel noch vorgegeben war. „Wahrhaft frei zur Schöpfung seiner selbst kann der Mensch nur sein, wenn ihm ‚von Natur aus‘ kein Ziel vorgegeben ist und wenn auch die Natur keine Ziele hat, deren Realisierung er durch sein Handeln unmöglich machen könnte. Freie Selbstschöpfung und Selbstvervollkommnung ist nur legitim, wenn alle natürlichen Voraussetzungen und Randbedingungen der menschlichen Existenz auf den Status von kontingenten Tatsachen reduziert sind.“ (K. Bayertz 1995, 468) Wie in der Neuzeit die Natur insgesamt ihre teleologische Ausrichtung auf vorgegebene Zwecke und die darin enthaltenen normativen Implikationen verliert, so wird auch die Rede von einer ‚Natur des Menschen‘ und der Verweis auf daraus ableitbare Rechte und Normen problematisch, alleine schon wegen des von David Hume (1711-1776) etablierten und von G. E. Moore so benannten erkenntnistheoretischen Prinzips des ‚naturalistischen Fehlschlusses‘, nach dem aus einem ‚Ist‘ kein ‚Sollen‘ abgeleitet werden kann.⁹³ Mit diesem Erosionsprozess, in den das Naturrechtsdenken insgesamt hineingerissen wird, hängt es zusammen, dass auch die naturrechtliche Begründung der Menschenwürde zunehmend an philosophischer Plausibilität einbüßt. Bereits seit dem Nominalismus des Spätmittelalters ist es zunehmend nicht mehr die sich in den Dingen manifestierende objektive Vernunftordnung, in die der Mensch und sein Wesen eingebunden sind und aus der bestimmte Rechte und Normen ableitbar sind, sondern die Vernunft des Menschen selbst, die Ordnungen und normative Größen aus Freiheit allererst setzt. „Freiheit ist das Programm der neuzeitlichen Humanität“ und die Neuzeit die „Epoche der Selbstbefreiung des Menschen“ (H. Krings 1973, 493) – von äußeren wie inneren Vorgaben gleichermaßen. Die Natur – auch die des Menschen – muss mithin als normativ neutral, als frei von inhärenten Werten und Zielen, aber auch ohne inhärenten Sinn gedeutet werden.

Dementsprechend liegt die Würde des Menschen gerade darin, Ursprung alles Normativen, aller Ziele und allen Sinns zu sein, mithin frei zu sein, nicht nur das, was sein Handeln bestimmen soll, selbst zu setzen, sondern durch sein Handeln neue Ordnungen überhaupt und allererst zu erzeugen. „Der Mensch ist [...] nicht nur der Schöpfer seiner selbst, sondern zugleich auch der Schöpfer der Werte und Normen [...]“ (K. Bayertz 1995, 468) In diesem Sinne ist diese „metaphysische“ Ur-Freiheit tatsächlich der wichtigste Grund für die dem Menschen eigentümliche Möglichkeit wie auch Unausweichlichkeit der Gestaltung seines Lebens, seines Selbst- und Weltverhältnisses sowie seiner sozialen Bezüge und der daraus resultierenden Vergesellschaftungsformen. J.-J. Rousseau spricht in diesem Sinne von einer „natürlichen Freiheit“ (J. J. Rousseau 1763, I, 6) des Menschen, die aus dem fehlenden instinktiven Eingefügtsein in die Natur resultiert und deren Grenze nur durch die „Kräfte des Individuums“ gesetzt

⁹³ Zur Interpretation und Diskussion im Kontext der Begründung der Menschenwürde siehe G. Löhner 1995, 138-146.

wird. Die Berufung zur Freiheit und zum kulturellen Schöpfertum als Kompensation⁹⁴ der naturalen Mängelhaftigkeit des Menschen ist seit J. G. Herder (1744-1803), später bei A. Gehlen (1904-1976) und H. Plessner (1892-1985) zum Ausgangspunkt der Theoriebildung der modernen Anthropologie überhaupt geworden.

Worin besteht aber diese Freiheit, die der Grund, der Ursprung und der Vollzugsmodus menschlicher Würde gleichermaßen ist und den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichnet? Und wie ist sie zu konzipieren? Dies angeben zu können, ist nicht belanglos. Denn die moralisch-sittliche Bedeutung der Freiheit liegt darin, dass sie Voraussetzung von Moralität, Verantwortung und Zurechnung (Imputation) wie insgesamt notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung dafür ist, dass der Mensch Objekt moralischer Urteile und sozialer Reaktionen wird. Freiheit ist insofern – wie die Würde auch – Gabe und Aufgabe zugleich und bildet in dieser doppelten Bestimmung den Kern des Selbstverständnisses des Menschen als eines sittlichen Subjekts, dessen Taten unter die moralische Differenz von gut und böse fallen und (moralisch) Lob oder Tadel, (rechtlich) Belohnung oder Bestrafung verdienen. Von daher ist es auch verstehbar, dass Freiheit im Wollen und Handeln als ein unbedingter Wert, als ein zu sicherndes finales Gut gilt, das um seiner selbst willen emphatisch erstrebt wird. Denn Freiheit bedeutet zum einen die Unabhängigkeit bzw. Abwesenheit von Einschränkungen, Hemmnissen und Zwängen (*negative Freiheit*, „Freiheit von ...“), zum anderen die Fähigkeit, mit seinem Wollen und Handeln tatsächlich in ein Verhältnis treten, in letzter Instanz entscheiden, Ziele und Mittel wählen, dem eigenen Wollen und Handeln dadurch eine Richtung und ein Objekt geben und Ordnungen nicht nur hinnehmen, sondern auch selbst setzen zu können (*positive Freiheit*, „Freiheit zu ...“).⁹⁵ Der negative und der positive Freiheitsaspekt zusammen machen erst den Vollsinn der Rede von Freiheit aus, weil negative Freiheit lediglich die Möglichkeit, nicht aber schon die Wirklichkeit bzw. den tatsächlichen Gebrauch der Freiheit konstituiert.

Der Gebrauch der Freiheit im positiven Sinn braucht freilich einen Maßstab, soll er nicht orientierungslos sein. Ein solcher Maßstab droht freilich über der neuzeitlichen Euphorie unendlicher Perfektibilität des Menschen und der daran anknüpfenden Leitidee eines immerwährenden Fortschritts verloren zu gehen. Denn sind naturale Grenzen und logozentrische Ordnungen gefallen und wird Freiheit alleine auf ihren negativen Aspekt, mithin auf die Freiheit von Vorga-

⁹⁴ Vgl. O. Marquard 2000.

⁹⁵ Zur Unterscheidung einer positiven und negativen Freiheit vgl. I. Berlin 1969, F. Bergmann 1977 und J. Feinberg 1980. Die Unterscheidung einer negativen und einer positiven *Handlungsfreiheit* findet sich paradigmatisch erstmals bei G. W. Leibniz (G. W. Leibniz 1960, 7, 160) als „liberté de droit“ („la puissance de faire ce qu'on veut“, durch die sich etwa der Freie vom Sklaven), und als „liberté de fait“ („la puissance de vouloir comme il faut“, durch die sich der Gesunde vom Kranken, der Reiche vom Armen unterscheidet).

ben – von naturalen und moralischen wie von vorgegeben, fixierbaren Wesensbestimmungen des Menschen selbst – reduziert und in dieser dadurch gegebenen fundamentalen Unabhängigkeit des Menschen, die man auch als seine „metaphysische“ Freiheit bezeichnen könnte, alleine seine Würde zu verankern versucht, dann liegt es nahe, Freiheit als die Beliebigkeit des „anything goes“ misszudeuten, gerade darin die Würde des Menschen zu sehen und die Freiheit von normativen Vorgaben und Einschränkungen selbst als wichtigsten Wert zu betrachten. Die Würde des Menschen hätte damit ihren Grund in der Fähigkeit zur Beliebigkeit, die in der Neuzeit auch unter der Bezeichnung einer *Freiheit der Indifferenz (libertas indifferentiae)* firmiert. Freiheit in diesem Sinne meint die grundsätzliche Möglichkeit einer Ja/Nein-Stellungnahme zu einer Entscheidung überhaupt bzw. zu den möglichen Entscheidungsalternativen, also auch zu den eigenen Entscheidungen, deren Realisierung somit nicht notwendig ist. Sie basiert auf einem für die Neuzeit wirkmächtig von Luis de Molina (1535-1600)⁹⁶ und Franciscus Suarez (1548-1617)⁹⁷ formulierten komplett indeterministischen Freiheitsbegriff, nach welchem derjenige frei heißt, welcher, „wenn alle Voraussetzungen zum Handeln gegeben sind, handeln und nicht handeln kann oder das eine und auch das Gegenteil davon tun könnte“⁹⁸.

Strittig ist jedoch zu recht, ob der Vollzugsmodus der inneren positiven Freiheit tatsächlich als durch Richtungs-, Orientierungs- und Grundlosigkeit sowie durch Beliebigkeit konstituiert gedacht werden kann, wie dies für die in moralischen Kontexten pejorativ besetzte Vorstellung einer ‚Willkürfreiheit‘ gilt, derzufolge alles gleichwertig und gleichgültig gewollt werden kann. Denn Freiheit als Willkürfreiheit besteht darin, über unendliche Optionsmöglichkeiten zu verfügen, durch nichts am beliebigen Optieren gehindert zu sein und sukzessiv neue Gesetze und Ordnungen zu produzieren. Veränderung wird zum Wert an sich. Diese Fähigkeit des Menschen mag zwar „Bewunderung“⁹⁹ aber noch keinen moralischen Respekt erzeugen. Zu Recht nennt H. Krings (1987, 16) diese Form der absoluten Freiheit ein „Selbstmissverständnis der Vernunft“. Schon David Hume¹⁰⁰ hat auf die Theorieprobleme hingewiesen, die ein indeterministisches Verständnis von Willensfreiheit als totaler Unbeschränktheit, Unbestimmtheit, Ursachelosigkeit, Zufälligkeit, Beliebigkeit und letztlich Vernunftlosigkeit birgt. Dies lässt sich paradigmatisch an der Wirkungsgeschichte des Descarteschen Konzepts einer radikal indeterministisch verstandenen, ab-

⁹⁶ Vgl. L. d. Molina 1588.

⁹⁷ Vgl. *Disp.* XIX, sect. 4, 1 u. sect. 2, 9.

⁹⁸ „illud agens liberum dicitur, quod positus omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit“ (L. d. Molina 1588, q. 14, art. 13, disput. 2, p. 8, Spalte 1).

⁹⁹ G. Pico della Mirandola 1990, 8 etwa betont, dass das Chamäleonartige des Menschen Bewunderung („Equis hominem non admiretur?“) verdient.

¹⁰⁰ Vgl. D. Hume 1739/40, II, III, 1 und D. Hume 1748, VIII.

soluten' Willensfreiheit zeigen, bei der Freiheit und Wollen identisch sind,¹⁰¹ der gegenüber – nicht zuletzt aus dem theoretischen Interesse an der Plausibilität, Rekonstruierbarkeit und Erklärbarkeit menschlicher Handlungen und Entscheidungen – für den neuzeitlichen Rationalismus der Determinismus – und damit die Aufhebung der Freiheit des Menschen – etwa für Baruch de Spinoza (1623-1677)¹⁰² durchaus als die bessere Alternative und das geringere Skandalon erscheinen musste. Den wollenden und handelnden Personen selbst wären ihre grundlos, mithin rein dezisionistisch zustande gekommenen Entscheidungen und Handlungen so fremd wie einem beliebigen Beobachter, so dass Verantwortungsübernahme nicht zu begründen wäre.¹⁰³ Moralische Subjektivität im Sinne von Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit wäre mithin gar nicht konzipierbar.

Um Handlungen erklärbar und zurechenbar zu machen und dadurch Moralität und Verantwortung überhaupt möglich zu machen, werden in der vorkantischen Philosophie zwei Auswege ins Auge gefasst: Eine erste Lösung besteht darin, ausnahmslos alles Geschehen, auch das Handeln des Menschen, deterministisch zu interpretieren. Dies ist die Lösung des neuzeitlichen Determinismus, wie er in unterschiedlichen extremen Varianten im 17. und 18. Jahrhundert bei Baruch de Spinoza¹⁰⁴, Karl Ferdinand Hommel (1722-1781)¹⁰⁵, P.-H. T. Baron d'Holbach (1723-1789)¹⁰⁶, J. O. de La Mettrie (1709-1751)¹⁰⁷ und C. A. Helvétius (1715-1771)¹⁰⁸ begegnet.¹⁰⁹ Die Rede von einer besonderen, in der Vernunft oder der Freiheit des Willens wurzelnden Würde des Menschen erübrigt sich freilich dann, wenn menschliches Handeln und naturale Vorgänge nicht mehr prinzipiell unterschieden werden können, mithin der Mensch insgesamt auf seine Eingebundenheit in eine kausalmechanisch interpretierte Natur reduziert wird.¹¹⁰ Eine zweite Lösung sieht die einzige Möglichkeit, die Zurechenbarkeit

¹⁰¹ Vgl. R. Descartes 1641, 4. Med. und R. Descartes 1644, I, 39.

¹⁰² Vgl. seinen Brief an G. H. Schuller vom Herbst 1674.

¹⁰³ Siehe zum Problem insgesamt A. Kenny 1978.

¹⁰⁴ Vgl. B. d. Spinoza 1677.

¹⁰⁵ Vgl. K. F. Hommel 1772.

¹⁰⁶ Vgl. P.-H. T. B. d. Holbach 1770.

¹⁰⁷ Vgl. J. O. d. La Mettrie 1748.

¹⁰⁸ Vgl. C. A. Helvétius 1758, 1773.

¹⁰⁹ Zum Determinismus-Problem vgl. den historischen und systematischen Überblick bei A. Wildfeuer 1998.

¹¹⁰ Von Würde kann dann nur mehr im Sinne einer sozial zugewiesenen Rolle im Sinne eines kontingenten Würdebegriffs gesprochen werden, wie sich dies etwa bei Thomas Hobbes zeigt, der Würde definiert als „the public worth of a man, which is the value set on him by the commonwealth“ (*Leviathan* 10). Auch der Personbegriff ist nichts weiter als ein praktischer Zuschreibungs- und Repräsentationsbegriff („persona est, cui verba et actiones hominum attribuuntur“; *De homine* 15; vgl. *Leviathan* 1, 16), wobei eine Individuum verschiedene Personen (im Sinne unterschiedlicher Rollen) repräsentieren kann, so dass es zur Auflösung der Identität von Individuum und Person kommt.

von Handlungen bzw. das Eigentümliche des Menschseins zu verorten, darin, in Abkehr vom aristotelisch-mittelalterlichen Substanzdenken mit Mitteln der theoretischen Vernunft und unter weitgehender Umgehung des Freiheitsbegriffs Personalität und moralische Subjektivität durch radikale Transformation der Person zur ichhaften Subjektivität zu bestimmen. Als wirkmächtig erweist sich hier insbesondere die Anknüpfung an den Personbegriff der Rechtssphäre, wie er bereits in der Antike in der römischen Rechtssprache als Ausdruck für den in einer bestimmten Weise handelnd in Erscheinung tretenden Menschen begegnet. Ins Zentrum des Interesses bei Fragen der Würdebegründung rücken damit erneut der Personbegriff und dessen Konstitution.¹¹¹

3.3.3 Die bewusstseinstheoretische Variante: Zurechenbarkeit und ichhafte Subjektivität

Es war insbesondere der englische Empirist John Locke (1632-1704), der – ohne Rekurs auf den Freiheitsbegriff – in einer die nachfolgende Tradition bestimmenden Weise auf den Personbegriff der Rechtssprache zurückgreift, um die Person als ein verantwortliches Subjekt zu verstehen, dem vergangene Handlungen und zukünftige Taten zugeschrieben werden können.¹¹² Der von ihm gewählte, an der Konstitutionsfrage von Bewusstsein orientierte Sprachgebrauch von Person geschieht in deutlicher Absetzung gegen den in der klassischen Definition – etwa eines Boethius – enthaltenen Substanzgedanken. Dadurch erfährt das Verständnis des Subjektseins, wie es die Würde des Menschen begründet, eine für die moderne Fassung des Gedankens der Würde der Person folgenreiche Veränderung und zugleich – wie sich zeigen lässt – eine bezeichnende Engführung.

Sollen dem moralischen Subjekt Handlungen als Taten zugeschrieben werden können, für die es die Verantwortung zu übernehmen hat, dann ist die wichtigste Voraussetzung, ohne die eine Zuschreibung vergangener wie eine Planung zukünftiger Taten gar nicht möglich ist, die Kontinuität des „Selbst“, mithin die Identität der Person in der Zeit. In der vorausgehenden Tradition war die Frage nach der Kontinuität des Subjekts immer schon dadurch beantwortet, dass der Mensch eine als Lebewesen sich durchhaltende Entität, eine Substanz, darstellt, eine Antwort, die für den Nominalisten Locke nicht mehr möglich ist.¹¹³ Denn für ihn sind Substanzen nichts anderes als Setzungen des denkenden und mit Bewusstsein ausgestatteten Subjekts zum Zwecke der Einheitsstiftung in

¹¹¹ Zur Geschichte des Personbegriffs siehe M. Fuhrmann 1989, R. Konersmann 1993, T. Kobusch 1993, A. G. Wildfeuer 1998a, D. Sturma 2001.

¹¹² Zum Personbegriff John Lockes siehe U. Thiel 1983, L. Siep 1992, L. Honnefelder 1993, H. M. Baumgartner, et al. 1998.

¹¹³ Vgl. J. Locke 1690a III, 11, 15.

unserer Erfahrung. Es ist daher allein das denkende und mit Bewusstsein ausgestattete Subjekt selbst, das allererst Einheit und Identität zu stiften vermag. Dies gilt erst recht für die Identität der Person. Da Locke Personalität und die Fähigkeit, Bewusstsein zu haben, gleichsetzt, wird personale Identität ausschließlich durch einen unmittelbar einheitsstiftenden Akt des Bewusstseins konstituiert.¹¹⁴ Dem Gedächtnis kommt dabei die Aufgabe zu, die unterschiedlichen, sich auf vergangene Handlungen und Erfahrungen des Subjekts beziehenden Bewusstseinstatsachen präsent zu machen und dadurch die für die Zuschreibung und Verantwortung der Taten notwendige Einheit des Bewusstseins in der Zeit und damit die Identität der Person herzustellen. „For it being the same consciousness that makes a man to be himself to himself [...]“ (J. Locke 1690a II 27, 10). Das Selbstbewusstsein ist nicht ein die Einheit der Person begleitender, sondern sie allererst konstituierender Akt. M. a. W.: Person zu sein ist das Resultat und bloßer Ausdruck spezifisch menschlicher Vollzüge, nicht deren Voraussetzung. Locke kann daher Person definieren als „a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseperable from thinking, and [...] essential to it; [...] For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other things, in this alone consists personal Identity, i. e. the sameness of a rational Being“ (ebd. II 27, 9). Kurz: Die Person erscheint als das Selbst, das durch die Einheit des Bewusstseins konstituiert ist.

Was aber nötigt Locke zum Rekurs auf die Einheit des Bewusstseins? Es ist nicht nur die Möglichkeit von Moral und Recht, sondern auch das unbestreitbare jedermann gleichermaßen bewegende praktische Interesse am eigenen Glück. Beides setzt eine die Zeit überdauernde Einheit des Bewusstseins voraus: Ohne sie können wir unsere Taten nicht auf übergreifende Gesetze und ohne sie können wir uns nicht auf ein geglücktes Leben beziehen, das seine letzte Definitivität erst in der Zukunft, nämlich – wie Locke annimmt – beim göttlichen Gericht gewinnt.¹¹⁵ Alle Menschen sind darin gleich, dass sie über das gleiche Interesse am eigenen zukünftigen Glück verfügen, mit den gleichen Vermögen: Vernunft, Bewusstsein, Gedächtnis und Zukunftssorge, ausgestattet und gegenüber der gleichen Instanz, dem göttlichen Gericht, verantwortlich sind. Dieser praktische Kern des menschlichen Subjektseins macht die Würde des Menschen aus, er begründet die Achtung vor dem menschlichen Leben.

Die sich in diesem praktischen Kern des menschlichen Subjektseins manifestierende Deutung der sittlichen Subjektivität und deren Begründung erfährt gegenüber der Tradition jedoch eine bezeichnende Veränderung. An die Stelle des traditionell als Gewissen gedeuteten Selbstverhältnisses des sittlichen

¹¹⁴ Ebd. II 27, 9ff. und 26ff.

¹¹⁵ Vgl. ebd. II 27, 22 und 26.

traditionell als Gewissen gedeuteten Selbstverhältnisses des sittlichen Subjekts tritt nun das Selbstbewusstsein als eine in der Zeit sich vollziehende Selbstidentifikation, der sich die Identität des Selbst verdankt. Und es ist nicht nur das moralische Sollen und die rechtliche Verpflichtung, die die Annahme des Subjekts als Person im beschriebenen praktischen Verständnis notwendig machen, vielmehr ist es die Sorge um seine Zukunft, das Interesse an seiner Selbsterhaltung und seinem Gelingen, die das handelnde Subjekt zu dem beschriebenen praktischen Selbstverhältnis zwingen und an seiner Identität als Person interessiert sein lassen.

Es gelingt Locke damit freilich nicht, diesen praktischen Kern unter Bezugnahme auf die Freiheit des Menschen, die Voraussetzung von Moralität und Verantwortung ist, auszulegen. Denn als Vertreter eines psychologischen Determinismus betrachtet John Locke alle Handlungen oder mindestens einige ihrer Charakteristika als durch zeitlich und ursächlich vorausliegende psychische, bewusste oder unbewusste Umstände (Charakter, Wünsche, Motive, Handlungsbegründungen, Urteile etc.) determiniert.¹¹⁶ Der Wille wird stets durch ein Verlangen in Bewegung gesetzt und der Entschluss durch ein Urteil der Vernunft bestimmt, wobei es lediglich in der Macht des Menschen steht, eine Überlegung anzustellen und ihr die Richtung zu geben. Nicht Freiheit im moralischen Sinne einer Auszeichnung des Willens steht im Vordergrund, sondern als Vermögen der theoretischen Einsicht. Maßgeblich bleibt damit für Locke der Freiheitsbegriff von Thomas Hobbes (1588-1679), der Freiheit auf Handlungsfreiheit reduziert, d. h. auf die Fähigkeit „to act or not to act, according as we shall choose or will“ (J. Locke 1690a, II 21), ohne dass der Wille selbst letzte Ursache von Handlungen wäre. Freiheit wird dadurch jedoch reduziert auf die positive externe, wahrnehmbare Handlungsfreiheit.

Wie der Lockesche Freiheitsbegriff so ist auch der Lockesche Personbegriff daher primär ein Konstrukt der theoretischen, lediglich auf Erfahrung hin angelegten Vernunft. Das Verantwortungs- und Zurechnungsproblem aber setzt zu seiner Lösung ein Konzept sittlicher Subjektivität voraus, das Freiheit als Selbstursächlichkeit bestimmt. Frei in seiner allgemeinsten Bedeutung ist demnach nur derjenige, der sein Wollen und Handeln nicht nur aus sich hervorgehen lässt, sondern es sich auch als letzter Ursache zulastet und Verantwortung dafür übernimmt.¹¹⁷

Diese Theorievariante von Freiheit als Selbstursächlichkeit, Selbst-Determination bzw. sittliche Selbstbestimmung, die in Ansätzen schon bei Aristoteles¹¹⁸ begegnet, wird am wirkmächtigsten von Immanuel Kant (1724-1804) vertre-

¹¹⁶ Vgl. ebd. II, 21, 4-73.

¹¹⁷ Thomas von Aquin, *STh* I, 96, 4: „liber est causa sui“.

¹¹⁸ Vgl. Nic. Eth. III 5 p. 1112b 31; Nic. Eth. III 3 p. 1111 a 22, Met. 1973a 22-b3.

ten.¹¹⁹ Selbstursächlichkeit i. S. einer ‚Kausalität aus Freiheit‘ wird als das Vermögen des menschlichen Subjekts begriffen, Handlungen aus unverursachter Ursächlichkeit anzufangen, mithin tatsächlich hinreichende Ersturache (*causa prima*) bzw. Ursprung von Handlungen zu sein. Freiheit als „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“ (*KrV* B 561) ist jedoch nicht mit der indeterministischen Willkürfreiheit gleichzusetzen, wie sie seit Molina und Descartes das neuzeitliche Denken bestimmt hat. Denn neben die „Freiheit im negativen Verstande“ als „Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt“ tritt bei Kant die „Freiheit im positiven Verstande“, die auf die „Autonomie der reinen praktischen Vernunft“ bezogen ist, d. h. auf ihr Vermögen, „ursprünglich gesetzgebend“ (*GMS* AA IV, 446f., *KpV* AA V, 28ff.) zu sein, dem Menschen das Sittengesetz zu geben und damit ursächlich („Kausalität aus Freiheit“) den Willen des Menschen zu bestimmen. Im Konzept einer solchermaßen bestimmten *sittlichen Autonomie* sind Freiheit und Determination also auch innerhalb der praktischen Vernunft kein Gegensatz. Denn da „Determinismus“ „die Bestimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe“ ist, kann Freiheit nicht als „Indeterminismus“, sondern nur als Determination durch das moralische Gesetz verstanden werden (*Rel.* AA VI, 49 Anm.). Dieses moralische Gesetz aber ist als Endzweck von keiner Ursache mehr abhängig; somit ist die Gefahr des „Prädeterminismus“ (ebd.), der die Freiheit als „absolute Spontaneität“ (*KrV* B 474) leugnet, gebannt. Freiheit und Determination als Selbst-Determination werden in moralisch-praktischer Hinsicht im Begriff der Autonomie der Person identisch.

Gerade der Gedanke dieser sittlichen Autonomie ist es, der bei Kant den Grund für die Würdezuschreibung abgibt, die von ihm nun mit einem Begriff

¹¹⁹ Sie wurde in direkter Auseinandersetzung mit Kant von J. G. Fichte, F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel weiterentwickelt und später von T. Reid (1785), C. A. Campbell (1957) und Richard Taylor, aber auch – mit Einschränkungen – von A. C. Danto (1959, 1963, 1970, 1973) vertreten und eingehend diskutiert (vgl. dazu T. O'Connor 2000). Von H. Krings (1973, 1980, 1985) wurde sie auf transzendentalphilosophischer Grundlage zu einer Logik der Freiheit weiterentwickelt. Die Philosophie des Deutschen Idealismus hat den Freiheitsbegriff allerdings in einer radikaleren Fassung, die auch den Willensinhalt einschließt, mit dem Autonomiebegriff verbunden, indem *Autonomie* als die Eigenschaft des menschlichen Willens bestimmt wird, spontan inhaltliche Willensbestimmungen selbst hervorzubringen. Auch die im Kantischen Gedankengang implizierte Idee, dass menschliche Handlungen unbeschadet ihres Auftretens als Ereignisse in einem physiologischen Zusammenhang frei sind, weil sie als *Handlungen* nur verstanden werden können, wenn man unterstellt, dass sie noch in einem anderen Kontext (dem der praktischen Vernunft) figurieren, der auch eine andere Rede von „Ursächlichkeit“ erfordert, wurde mit modernen theoretischen Werkzeugen aufgegriffen und neu begründet. So lässt sich nach K. R. Popper (1982, 1983), A. I. Melden (1961), A. Kenny (1975) und T. Hondrich (1990, 1995) das Zustandekommen von menschlichen Handlungen von anderen Ereignissen in der Welt durch die Unterscheidung von „Ursachen“ und „Gründen“ eindeutig abgrenzen (vgl. dazu U. Steinvorth 1977, A. Beckermann 1977 und U. Pothast 1987, 203-250). Naturereignisse haben Ursachen, auf Willensentscheidungen basierende Handlungen dagegen Gründe, die nicht wie Ursachen nötigen, weil sich die handelnde Person ihnen auch verweigern bzw. sie unterschiedlich gewichten kann.

der Person verbunden wird, der in Absetzung von Locke nicht durch die theoretische, sondern die genuin praktische Vernunft konstituiert wird. Kant steht damit in einer Tradition des Person- und Würdebegriffs, der im Rahmen einer Metaphysik der Freiheit seit dem Mittelalter vermittelt über Franciscus Suarez, Samuel Pufendorf und Jean-Jacques Rousseau das moralische Sein (*ens morale*) der Person im Kontext der Lehre von den *entia moralia*, der *sphaera moralis* oder einer *Metaphysik der Sitten* auslegt.¹²⁰

3.3.4 Die transzendental-deontologische Variante: Sittliche Autonomie und Personalität

Wie John Locke so greift auch Immanuel Kant den Personbegriff des Rechts auf: „Person“, so heißt es in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* (AA VI, 223), „ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind.“ Nicht einig ist Kant mit Locke, dass zur Konstitution der Zurechenbarkeit, und damit der Person, die Identität des Bewusstseins genügt, wie sie als Leistung von der theoretischen Vernunft erbracht wird.¹²¹ Denn da die theoretische Vernunft nach Kants Grundannahmen auf die Erkenntnis von Gegenständen möglicher Erfahrung begrenzt ist, erscheint der Mensch in ihrer Perspektive nur als ein Lebewesen unter anderen, als ein Naturding, das den gleichen Gesetzen unterworfen ist, denen alle Naturdinge unterliegen. Die Freiheit aber, die ihn allererst als Subjekt seines Handelns ausweist, entzieht sich jeder Erfahrung. Ihrer werden wir nur in der Subjektstellung selbst, d. h. in praktischer Perspektive gewärtig.¹²² Die Freiheit gehört also – wie der Personbegriff insgesamt – in den Bereich der praktischen Vernunft. „Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen[...], woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie [...] sich selbst gibt, unterworfen ist.“ (MS AA VI, 223) Solche Freiheit ist mithin nicht direkt erfahrbar, sondern nur im sittlichen Selbstsein zu begreifen, das als „Faktum der Vernunft“¹²³ eine intellektuelle Gewissheit für jedermann ist, weil er unter einem Anspruch des Sollens steht.¹²⁴ Mit der Lehre vom

¹²⁰ Es ist das Verdienst der hervorragenden Studie von T. Kobusch (1993), diese Tradition einer Metaphysik der Freiheit und ihre Konsequenzen für den Würdegedanken wieder ins Bewusstsein gehoben zu haben.

¹²¹ Eigens vermerkt er, dass die „Identität der Person aus der Identität des Ich, in dem Bewusstsein aller Zeit, darin ich mich erkenne, keineswegs folgt“ (*KrV* A 365; vgl. B. 408 f., A 680/B 708).

¹²² Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunftsperspektive in der Transzendentalphilosophie I. Kants vgl. A. G. Wildfeuer 1998b und A. G. Wildfeuer 1999, 282-365.

¹²³ Vgl. *KpV* AA V 31 u. *MS* AA VI, 251.

¹²⁴ Kant spricht vom Sittengesetz als einem „Faktum der reinen Vernunft“, das „ratio cognoscendi“ der Freiheit ist, und von der Freiheit als „ratio essendi“ des Sittengesetzes, so dass „Freiheit

„Faktum der Vernunft“ macht Kant darauf aufmerksam, dass in jedem sittlichen common sense-Bewusstsein das, was er kategorischer Imperativ nennt, als Bedingung enthalten ist. Der kategorische Imperativ ist ein Explikat dessen, was die „gemeine sittliche Vernunftkenntnis“ über Moralität schon weiß, aber nicht reflektiert. Schon die Frage, ob ich unter einem solchen Anspruch stehe, lässt dieses Faktum in seiner Unbezweifelbarkeit deutlich werden. Wenn aber das Sollen das entsprechende Können anzeigt, dann bekundet sich in der Erfahrung des Sollensanspruchs die dem Menschen eigene Freiheit.

Freiheit ist für Kant nur Freiheit, wenn sie als eine ursprüngliche Selbstbestimmung des Willens, mithin als *Autonomie* gedacht wird, als die Fähigkeit, von sich selbst her einen Anfang zu setzen. Selbstbestimmung des Willens aber bedeutet, sich von nichts anderem als dem Objekt bestimmen zu lassen, das mir die Vernunft zeigt, oder anders gewendet, sich von der Vernunft und nicht von sinnlichen Trieben und Begierden bestimmen zu lassen.¹²⁵ Vernünftig ist aber

[...] die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft [ist], wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen“ (*KpV AA V*, 4). „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselseitig auf einander zurück“ (*KpV AA V*, 29).

¹²⁵ Da Personen nicht nur einer intelligiblen Welt, für die die Gesetze der Sinnenwelt keine Geltung haben, sondern als leiblich verfasste endliche Vernunftwesen immer auch der Sinnenwelt angehören, sind sie gleichermaßen „Bürger zweier Welten“ nämlich einer phänomenalen („mundus sensibilis“) und einer noumenalen („mundus intelligibilis“) Welt. Im Willen selbst manifestiert sich diese doppelte Zugehörigkeit, denn er ist sowohl von sinnlichen Antrieben als seinen „empirischen Bestimmungsgründen“ „pathologisch affiziert“ (nicht „nezessiert“, weil er fähig ist, zu seinen Gefühlen von Lust und Unlust frei Stellung zu nehmen), soll aber gleichzeitig allein durch das Sittengesetz aus „reinen Bestimmungsgründen a priori“ (*KpV AA V*, 39. 63. 92) bestimmt werden (*GMS AA IV*, 453ff.; *KpV AA V*, 72 f. 80 f. 92ff.). Der Wille eines vernünftigen Wesens muss als „oberes“ Begehrungsvermögen bzw. als Vermögen, nach Prinzipien zu handeln, durch irgendein sich selbst in Autonomie frei gegebenes Gesetz bestimmt werden, das unabhängig von Naturgesetzen ist. Erst dies qualifiziert ihn als im positiven Sinne *freien Willen*. „Was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?“ (*GMS AA IV*, 477) Dabei muss die Kausalität des Willens synthetisch mit der praktischen Vernunft verknüpft werden. Diese synthetische Verknüpfung gelingt dadurch, dass das Bewusstsein des „Grundgesetzes“ der reinen praktischen Vernunft den Stellenwert eines „Faktums“ der Vernunft hat und insofern den Willen apriori bestimmt. D. h. das *Bewusstsein* des moralischen Gesetzes kann selbst weder deduziert oder „aus vorhergehenden Datis der Vernunft herausvernunftelt“ (*KpV AA V*, 31) werden, noch basiert es auf – immer empirisch bedingten – Gefühlen irgendwelcher Art, sondern muss als gegeben aufgewiesen werden. Das Sittengesetz, das „mit der größten und leserlichsten Schrift in der Seele des Menschen geschrieben“ steht (*Gemeinspruch AA VIII*, 287) drängt sich gleichsam den vernünftigen Wesen als ein unbedingtes, unüberhörbares Gesetz, als unbedingtes Verpflichtetsein verbindlich auf. Der Grundsatz des vernünftigen Willens „bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt“ (*KpV AA V*, 105) Erst in der Anerkennung des moralischen Gesetzes als seines alleinigen Bestimmungsgrundes erweist sich das Interesse des Willens an Vernünftigkeit überhaupt bzw. der Wille selbst als vernünftig und damit als frei im positiven Sinne wie auch als „zurechnungsfähig“. Das Gesetz tritt dabei in Form eines Gebotes, eines kategorischen Imperativs auf. Der Mensch als endliches, d. h. auch von sinnlichen Bestim-

nur die in Form einer Handlungsmaxime auftretende Objektbestimmung, wenn sie mit Gründen für jedermann als gültig ausweisbar ist, so dass sich als Regel der Regeln, d. h. als ein *oberster Imperativ* die Regel festhalten lässt, nur der Maxime zu folgen, die sich zum allgemeinen Gesetz machen lässt.¹²⁶

Ist es aber die Selbstbestimmung des Willens, die die Moralität konstituiert, und liegt Selbstbestimmung des Willens nur da vor, wo der Wille sich durch nichts anderes bestimmen lässt als durch das von der Vernunft aufgewiesene Gesetz, und das bedeutet, wo er nicht nur *gemäß* dem von der Vernunft aufgewiesenen Gesetz und der aus ihm sich ergebenden Pflicht, sondern *aus* Pflicht, also aus „Achtung vor dem Gesetz“ (*MS AA VI*, 402) handelt, dann muss die Form dieser Selbstbestimmung des Willens als *Autonomie*¹²⁷ zu einem Inhalt werden, der *unbedingt* verpflichtend ist; der oberste Imperativ ist daher *kategorisch* geboten. Und da es das Subjekt ist, das das moralische Gute in Form der Selbstbestimmung seines Willens hervorbringt und sich damit allererst als moralisches Subjekt hervorbringt, stellt das sittliche Subjektsein und seine in der Autonomie als freiem Selbstzwang zum Guten realisierte Freiheit nicht mehr einen Zweck dar, der um anderer Zwecke, sondern der als „Zweck an sich selbst“ (*GMS AA IV*, 428) verfolgt werden muss. Da es ein Zweck an sich selbst ausschließt, bloß als Mittel für einen anderen Zweck gebraucht zu werden und dies – der genannten ersten Formulierung des obersten Imperativs entsprechend – für jeden gilt, der die Form des sittlichen Subjekts besitzt, kann Kant diesen Imperativ umformulieren und als Forderung festhalten: „Handle so, dass du die Menschheit in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit als Zweck, und niemals bloß als Mittel gebrauchst.“ (ebd. 429)

Damit ist der Hintergrund skizziert, auf dem Kant den Anspruch des sittlichen Subjekts auf *Würde* formulieren kann. Denn solche Autonomie im Sinne dieser ursprünglichen Selbstbestimmung des Willens allein aus Achtung vor dem unbedingt gebietenden Sittengesetz lässt sich auch als Selbstzwecklichkeit darstellen. Denn ein kategorischer Imperativ ist nur dann möglich, wenn es etwas gibt, „dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat“ (ebd. 428) als objektiver Zweck, als „Zweck an sich selbst“. Ist nämlich das sittliche Subjekt aufgrund seiner Fähigkeit, sittliches Subjekt sein zu können, Zweck an sich selbst, dann gibt es keinen äquivalenten Wert, gegen den es verrechnet werden könnte. „Was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich

mungsgründen affiziertes Wesen erfährt das Sittengesetz somit als Sollensforderung, als nötigen kategorischen Imperativ. Denn: „Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt Imperativ“ (*GMS AA IV*, 413).

¹²⁶ Vgl. *GMS AA IV*, 440.

¹²⁷ Dabei bezieht sich die „Autonomie der reinen praktischen Vernunft“ auf ihr Vermögen, „ursprünglich gesetzgebend“ (*GMS AA IV*, 446 f., *KpV AA V*, 28ff.) zu sein, dem Menschen das Sittengesetz zu geben und damit ursächlich („Kausalität aus Freiheit“) den Willen des Menschen zu bestimmen.

selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. Würde.“ (ebd. 435) Sie ist fundamentale Gleichheitsbedingung des Menschseins.¹²⁸

Kommt aber die Würde dem sittlichen Subjekt in seiner Selbstbestimmung zum Guten zu und ist „Autonomie [...] der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (ebd. 426), dann ist die Wahrung der Würde des Menschen die sittliche Grundforderung schlechthin. Diese inhärente Würde kommt ihm nicht – wie in der Leistungstheorie der Renaissance – aufgrund besonderer moralischer Verdienste zu, sondern allein aufgrund der Tatsache, Moralfähigkeit in einem doppelten Sinn zu besitzen: nämlich die Fähigkeit zu haben, überhaupt moralisch handeln zu können, und die Fähigkeit, bei Verfehlungen gegen die Moral Scham und Schuld zu empfinden. Und wegen dieser Würde muss man von allen Vernunftwesen Achtung abverlangen, ausdrücklich aber nicht bloß von den anderen, sondern auch von sich selbst. Und es ist auch nicht die bloße Sprach- und Vernunftbegabung oder die Fähigkeit zu denken, wie dies für den logozentrisch-naturrechtlichen Würdebegriff begründungslogisch kennzeichnend war, sondern Menschenwürde ist nun identisch mit der transzendental aufweisbaren und deontologisch auslegbaren Moralfähigkeit und Moralitätspflicht des Menschen. Nicht schon als „Verstandesmensch“, als *animal rationale*, sondern erst als „Vernunftmensch“, als *animal morale* im Sinne der moralisch-praktischen Vernunft besitzt der Mensch einen absoluten inneren Wert, eine unantastbare Würde.¹²⁹ Nur dies erhebt den Menschen über alle anderen Dinge und rechtfertigt die menschliche Herrschaft über die Natur, deren

¹²⁸ „Allein der Mensch, als Person betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (*homo noumenon*) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.“ (MS AA VI, 434 f.)

¹²⁹ Kant kann daher schreiben: „Der Mensch im System der Natur (*homo phaenomenon*, *animal rationale*) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Tieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth (*pretium vulgare*). Selbst, dass er vor diesen den Verstand voraus hat und sich selbst Zwecke setzen kann, das gibt ihm doch nur einen äußeren Werth seiner Brauchbarkeit (*pretium usus*), nämlich eines Menschen vor dem anderen, d. i. ein Preis, als einer Ware, in dem Verkehr mit diesen Tieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigeren Werth hat, als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Werth daher ausgezeichnet (*pretium eminentis*) genannt wird. Allein der Mensch, als Person betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (*homo noumenon*) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.“ (MS AA VI, 434f.)

Endzweck er ist. Er ist zwar „betitelter Herr der Natur“, das aber nicht einfachhin, sondern nur als Subjekt der Moralität (*KU AA V*, 431).¹³⁰

Wie sich bei dem durch die praktische Vernunft konstituierten und nicht wie bei Locke bewusstseinstheoretisch, aus der Konstitutionsleistung der theoretischen Vernunft hervorgehenden Personbegriff zeigt, ist Personalität nicht das Resultat oder bloßer Ausdruck spezifisch menschlicher Vollzüge, sondern deren Voraussetzung. Und als solche kommt sie nicht erst dem moralisch handelnden, sondern bereits dem der Moral fähigen Menschen zu. Daher stellt Kant fest, dass im Unterschied zu vernunftlosen Wesen, die nur einen relativen Wert haben und deshalb als *Sachen* zu bezeichnen sind, „vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet“ (*GMS AA IV*, 428). Der Respekt vor der Person in Form der Achtung kommt daher schon dem „uns mögliche(n) Wille(n) in der Idee“ (ebd. 440), d. h. der Person zu, sofern sie die „Anlage zum Guten“ (*MS AA VI*, 441) besitzt. Deshalb hat die Achtung nach der schon zitierten Formel des Kategorischen Imperativs auch der Menschheit als Gattung zu gelten. „Die Menschheit in seiner Person ist das Objekt der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann [...]“ (ebd. 435).¹³¹ Ist aber die Persönlichkeit als das Subjektsein zur Natur des Menschen *der Anlage nach* gehörig, dann ist der Mensch ohne Bedingungen „verbunden [...], die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen“ (ebd. 462). Um diese „Würde der Menschheit in eines anderen Person“ (ebd. 449) anzuerkennen, dazu bedarf es weder der Gegenanerkennung, noch der Einsicht in das Subjektsein bzw. in die Zwecksetzungen des anderen. Da wir nach Kants erkenntnistheoretischen Prämissen den anderen Menschen immer nur als empirisch gegebenes Wesen, d. h. als *homo phainomenon*, zu erfassen vermögen, muss das Personsein des *homo noumenon* unterstellt und die Achtung vor dem Leben des anderen durch das Recht sichergestellt werden.

Vernünftiger Selbstbezug als Person impliziert folglich immer auch einen Akt der unbedingten Anerkennung anderer vernünftiger Wesen als Personen. Bereits Samuel Pufendorf hatte diesen Gedanke – wengleich mit rein natur-

¹³⁰ „Auf diese Weise stellt sich das Privileg des Menschen nicht als ein Sonderrecht dar, vielmehr als eine besondere Verpflichtung; Vorrechte verdient der Mensch nur als moralfähiges Wesen. Und als Moralwesen ist er kein Herr im Gegensatz zum Sklaven, er ist kein Despot über die Natur, sondern Herr im Sinne von maître als Meister. Weder beutet er die Natur aus, noch quält er Tiere; er macht sie sich nur auf moralverträgliche Weise nutzbar. Erst dieses Element, das der subhumanen Natur fehlt, allenfalls bei höheren Primaten rudimentär vorhanden ist, die Moral, erlaubt, von der relativen zur absoluten Würde überzugehen.“ (O. Höffe 2001)

¹³¹ Kant spricht von der „Achtung gegen die Menschheit“ (*MS AA VI*, 466), „Achtung für die Menschheit“ (*MS AA VI*, 362, 425, 467 und *AA VIII*, 121) und der „Würde der Menschheit“ (*GMS AA IV*, 440; *MS AA VI*, 449).

rechtlichen Mitteln – formuliert.¹³² Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) hat diesen Gedanken der sittlichen Grundlegung der Rechtssphäre vertieft, indem er die Unablösbarkeit des Menschen aus interpersonalen Bezügen als apriorische Struktur aufgewiesen und darin den Ursprung der Sphäre des Rechts gesehen hat.¹³³ Und ähnlich wird bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) die Person in ihrer Selbstständigkeit zur Aufforderung an die anderen Personen, von ihr als Subjekt von Rechten anerkannt zu werden.¹³⁴

Die formal-juridische Rede von Menschenwürde, wie sie sich in den modernen Verfassungen findet, lässt sich als transzendental-deontologische Modifikation der naturrechtlichen Begründung bezeichnen. Es war in diesem Zusammenhang vor allem das Verdienst des Neukantianismus des 19. Jahrhunderts, den Kantischen Person- und Würdebegriff – vermittelt vor allem über Jakob Friedrich Fries (1773-1843) – wieder aufgegriffen und für die spätere verfassungsrechtliche Verwendung vorbereitet zu haben. So betont Hermann Cohen (1842-1918), dass der Verlust der Würde als selbständiger Wert eines jeden Individuums „überhaupt unmöglich“ (H. COHEN 1966, 210) ist. Und Leonard Nelson (1882-1927) weist darauf hin, dass zwischen einem positiven und einem negativen Verständnis der Menschenwürde unterschieden werden muss und dass Menschenwürde angesichts der offen zu haltenden positiven Bedeutung in der Ethik nur in der „negativen Form [...] eines Verbotes“ (L. Nelson 1970-1976, Bd. 7, 720) als Basisbegriff in Anspruch genommen werden kann.¹³⁵ Auf diesem

¹³² Auf der Auffassung von der Menschenwürde beruht auch Pufendorfs Lehre von der menschlichen Sozialitas. Die *aestimatio sui* hat außer dem Selbsterhaltungstrieb mehrere Ursachen: „primum tamen eius fundamentum videtur ipsa humana natura. In ipso quippe hominis vocabulo individatur inesse aliqua dignatio.“ (*De jure naturae et gentium libri octo* 2, 2, 1. 8). Derjenige, der sich als Mensch achtet, der muss auch allen anderen Menschen gegenüber seine Achtung bezeugen, da alle als freie und gleiche Wesen in die Welt kommen, also das Menschsein allen gemeinsam ist. Aus der Selbstachtung wird Achtung für den Anderen, gegenseitige Achtung aller Mitglieder der Gesellschaft. Je mehr Respekt – so Pufendorf – jemand vor sich selbst habe, desto treuer befolge er daher auch die *leges socialitatis*.

¹³³ Vgl. insbesondere Fichtes Schrift *Grundlage des Naturrechts* v. 1796/97.

¹³⁴ Zum Anerkennungskonzept vgl. L. Siep 1979 und H. Girndt 1990.

¹³⁵ Nelson versteht seine Position als kritische Fortentwicklung des kantischen Würdebegriffs. Für ihn ist der kantische Würdebegriff insofern zweideutig, als dieser sowohl die Autonomie der Person als auch ihren Anspruch auf Achtung bedeutet, ohne dass sich der genannte Anspruch mit logischer Notwendigkeit aus dem Faktum der Autonomie ergäbe. Fries, so Nelson, habe eben das begründet, was bei Kant ohne Begründung auftritt, nämlich „das Gesetz der Gleichheit der Würde aller Personen“ (L. Nelson 1970-1976, Bd. 7, 312). „Die Würde des Menschen ist seine Fähigkeit zum Guten, sie ist das, was ihn über das Tier erhebt.“ (ebd. Bd. 8, 402) Die menschliche Würde kann daher auch als die eigentliche Triebkraft zur Pflichterfüllung definiert werden, Würde und Pflichterfüllung gehören notwendig zusammen (ebd. Bd. 8, 317). Der Würdebegriff macht die Achtung fremder Rechte zur Pflicht, er vermag daher den Rechtsgedanken und das Rechtssystem zu tragen, denn „die Würde der Person ist [...] die Bedingung, auf die das Sittengesetz unserer Handeln einschränkt.“ (ebd. Bd. 5, 116.) Die gesamte säkulare Kultur lässt sich daher auf den Würdebegriff aufbauen. Nelson weiß, dass auch der Grundsatz von der Menschenwürde als Grundlage neuzeitlicher Autonomie und Kultur in einem neuen Glauben wurzelt. Er erhält zwar

Hintergrund wird *Würde* zu dem Begriff, mit dem in der *Charta der Vereinten Nationen von 1945*, in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948* und in zahlreichen Menschenrechtserklärungen der unverlierbare und unantastbare Eigenwert der Person im Gegensatz zu ihrer Instrumentalisierung in totalitären Gesellschaften als Basisbegriff der formulierten Grundrechte festgehalten wird.

3.4 Resümee: Sittliche Subjektivität als Grund der inhärenten Würde

Fasst man die historische Entwicklung des Menschenwürdegedankens zusammen, dann zeigt sich als Resultat, dass die angeführten historischen Positionen die besondere Schutzwürdigkeit des Menschen entsprechend unterschiedlicher Ethiken, Anthropologien und philosophischer Systemansätze zwar in je eigener Weise begründen – und dabei gibt es sicher stärkere oder auch schwächere Plausibilisierungsstrategien, mit denen sich die philosophische Tragfähigkeit des Prinzips Menschenwürde und die durch es geleistete besondere Schutzwürdigkeit des Menschen begründen lässt. Gründe für die Geltung des Prinzips lassen sich – wie gezeigt – entweder gewinnen unter Rückgriff auf die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die freilich in ihrer rationalen Auslegung schon früh eine Symbiose eingeht mit einer Sicht des Menschen als Vernunft- und Freiheitswesen (Aristoteles, Stoa, Thomas von Aquin, Renaissance, Naturrecht), oder als der Zurechnung fähiger und auf Glück hin ausgerichteter Person (John Locke), und schließlich als eines Zweckes an sich selbst (Immanuel Kant), mithin als Person im moralischen Sinn. Alle angeführten Positionen sind sich jedoch – trotz aller Unterschiede – darin einig, dass der Grund der Achtung der besonderen Würde des Menschen gerade nicht ein auf ein bloß naturales Kriterium rekurrierender ‚Speziesismus‘ ist, nämlich nicht die bloße Zugehörigkeit zur biologischen Spezies *homo sapiens*, wie das von bestimmten Kritikern unterstellt wird, sondern die dem Menschen eigentümliche, gleichsam ‚von Natur aus‘ gegebene Anlage, sittliches Subjekt zu sein, wodurch sein Handeln immer unter der Differenz von Gut und Böse steht und als solches interpretierbar ist. Diese Feststellung gilt unabhängig von den Ethosformen, in denen sich Moralität verwirklicht, und unabhängig von den philosophischen, religiösen, kulturellen und weltanschaulichen Sinnzusammenhängen, die die Ausprägung konkreter moralischer Wertesysteme bedingen.

Es ist diese nicht wegzudenkende, nicht wegzuinterpertierende, nicht nehm- bare und daher auch ‚unantastbare‘ „Anlage zur Moralität“ (KU AA V, 274),

seine Bestimmung in der Ethik, aber nur in der „negativen Form [...] eines Verbotes, [...] die Person zum bloßen Mittel für unsere Zwecke zu machen. Der Person positiv Würde erst zu geben, ist nicht Sache unseres Willens. Wir können sie nur anerkennen, und diese Anerkennung gehört schon nicht mehr dem Wissen, sondern dem Glauben.“ (ebd. Bd. 7, 720.)

die den Rechtfertigungsgrund dafür abgibt, dem Menschen eine inhärente Würde zuzuschreiben. Sie setzt, wie Kant gezeigt hat, den Gedanken der Freiheit im Sinne der sittlichen Autonomie voraus, nämlich sich einerseits unter dem Anspruch des Sittengesetzes stehend zu betrachten, andererseits frei Stellung nehmen zu können zu diesem Sollensanspruch, d. h. nicht gezwungen zu sein, diesem zu folgen. Die Zurechenbarkeit von und die Verantwortung für Handlungen ist ohne diese Fähigkeit zur freien Stellungnahme gegenüber dem Anspruch des Sittengesetzes schlechterdings nicht denkbar. Es ist diese Anlage zur Moralität, die es rechtfertigt, von der sittlichen Subjektivität des Menschen zu sprechen, der gegenüber der moralisch unbedingt geforderte Respekt gilt, unabhängig davon, ob jemand nun moralisch gut oder schlecht handelt. Denn jedes Handeln steht – sei es moralisch noch so verwerflich – unter dem Anspruch des Sittengesetzes und ist durch Vernunft und Freiheit bedingt.

Moralisch verantwortliches sittliches Subjekt zu sein, wird auch mit dem Begriff der „Person“ bezeichnet. Person zu sein ist mithin der Grund der Würdezuschreibung, die basale Gleichheitsbedingung und der rationale Kern des inhärenten Würdegedankens. Würde kommt demnach ausnahmslos jedem Menschen zu, weil er ein individuelles sittliches Subjekt („moral agent“) bzw. eine Person, d. h. ein Wesen ist, dem grundsätzlich das *Vermögen* (bzw. die Anlage oder Befähigung) zukommt, sich in Freiheit durch Vernunft zum Handeln zu bestimmen, das daher zu sich selbst (Selbstverhältnis, Selbstbewusstsein) sowie zu seiner Mit- und Umwelt (Sozialität, Kulturalität) in ein bewusstes Verhältnis treten, Verantwortung und Pflichten übernehmen (Zurechenbarkeit), Zwecke und Interessen verfolgen sowie sein Leben im Bewusstsein seiner Vergangenheit und seiner Zukunft entwurfsoffen zu einem einmaligen, unverwechselbaren Schicksal gestalten kann. Ein Überblick über die Ideen- und Begriffsgeschichte zeigt, dass die in der modernen Verwendung des Person- und Würdebegriffs gemeinte, in moralisch-praktischen Zusammenhängen stehende Thematik von Anfang an in der Ethik präsent und in deren Reflexionen enthalten ist – und zwar noch ohne die Bindung an die spätere Terminologie. Zudem zeigt gerade der Rückgriff auf die Begriffsgeschichte, dass der Einwand, die Begriffe „Person“ und „Menschenwürde“ seien unlöslich mit einer bestimmten, heute nicht mehr akzeptablen Metaphysik verbunden, für die praktische Verwendung dieser Termini nicht zutrifft. Denn beide Begriffe sind genuin praktische Begriffe, die nicht in der Metaphysik erkannt und dann in der Ethik angewendet werden, sondern die eine eigene ursprüngliche praktische Bedeutung haben.

Dass der Grund der Würde nicht in einem naturalen oder metaphysischen Faktum, sondern dem sittlichen Subjektsein besteht, das bestätigt auch ein Blick auf die Entfaltung des Würdeschutzes in den Menschenrechten, etwa dem der Meinungs- und Gewissensfreiheit. Der Status des Menschen als sittliches Subjekt bzw. als Person ist, so kann man festhalten, der rationale Kern der Begrün-

derung der Menschenwürde und des im Menschenrechtsethos deklarierten Würdeschutzes.

Damit dieser rationale Kern und die noch näher zu bestimmenden aus ihm ableitbaren normativen Konsequenzen über Kulturen und Zeiten, Weltanschauungen und ethischen Theoriebildungen hinweg allgemeine Anerkennung finden kann, ist jedoch unabdingbare Voraussetzung, dass dieser Kern eng gehalten wird. Nur so behält der universal festhaltbare Kern des Gedankens seine universale Verbindlichkeit. Davon zu unterscheiden sind die in einer Mehrheit und Verschiedenheit begegnenden tieferen motivierenden Begründungen dieses Kerns und die ebenfalls in einer Vielheit und Verschiedenheit auftretenden gehaltvollen Gestalten des guten Lebens, wie sie den unterschiedlichen Ethosformen zugrunde liegen und in die der Kern eingebettet ist. Dass der Menschenrechtsgedanke de facto stets nur in Verbindung mit solchen tieferen Begründungen und eingebettet in gehaltvolle Ethosformen begegnet und sich vermutlich nicht ohne solche Kontexte bewahren lässt, ist kein Argument dafür, dass der Kern des Gedankens keine von diesen Kontexten unabhängige Gültigkeit besitzt. Nur dadurch aber, dass der Kern des Gedankens eng gehalten wird, ist auch die Voraussetzung dafür gegeben, dass er kompatibel ist mit tieferen Begründungen, wie sie vermutlich in allen Kulturen und konkreten Ethosformen vorliegen. Wäre dem nicht so, dann wäre der Gedanke der Menschenwürde nicht anschließbar an unterschiedliche kulturelle und weltanschauliche Kontexte. Er wäre tatsächlich primär kulturabhängig. Nur so ist es etwa auch möglich, dass sich beispielsweise der jüdisch-christliche Gedanke der Gottesebenbildlichkeit als tiefere religiös motivierte Begründung dieses rationalen Kerns erweisen kann, die zwar gruppenspezifisch bleibt und nicht allgemein verbindlich gemacht werden kann, die aber vom Gehalt und von den Kernkonsequenzen her einen nahtlosen Übergang zum rationalen Kern des Würdegedankens erlaubt.

4. Die normativen Konsequenzen des Würdegedankens

Was ist dem solchermaßen explizierten rationalen Kern des Würdegedankens nun aber normativ zu entnehmen? Was folgt aus der dem Menschen zuzuschreibenden inhärenten Würde für den Umgang des Menschen mit sich selbst und mit anderen? Und worin findet der moralisch geforderte Respekt seinen Niederschlag?

Es sind vor allem drei generelle normative Konsequenzen, die sich aus dem festgehaltenen Kern des Menschenwürdegedankens ergeben: Aus der inhärenten Würde folgt *erstens* ein Moment der Selbstverpflichtung des solchermaßen ausgezeichneten sittlichen Subjekts, eine Selbstverpflichtung, die eine personale

und eine soziale Seite hat und die sich im Rahmen der Kantischen Lehre von den moralischen Tugendpflichten gegen sich und die anderen auslegen lässt (4.1). Die Würdeanerkennung konkretisiert sich *zweitens* im Raum des Rechts im Sinne von Rechtspflichten gegenüber anderen, die in die Anerkennung der besonderen Schutzwürdigkeit des Menschen münden, wie sie dem Menschenrechtsgedanken zugrunde liegt (4.2). *Drittens* erfordert die Achtung vor der Würde aller Menschen die politisch-institutionelle Etablierung von Rahmenbedingungen, wie sie in der neuzeitlichen Idee des freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates gegeben sind, der sich als System koexistierender Freiheiten versteht und zur Sicherung der aus der Würde des Menschen folgenden Ansprüche der Menschen untereinander und gegenüber dem politischen Gemeinwesen unverzichtbar ist (4.3).

4.1 Tugendpflichten gegen sich und die anderen: Personale und soziale Seite der Würde

Im öffentlichen Diskurs taucht der Verweis auf die Würde des Menschen vor allem im Sinne der Begründung des eigenen Anspruchs auf Abwehr- und Partizipationsrechte oder mit Blick auf die Rechte bzw. Ansprüche gegenüber anderen oder dem Staat auf, Ansprüche, auf die man für sich pocht oder die man stellvertretend für andere einklagt und die sich in den Inhalten der Menschenrechte konkretisiert haben. Viel weniger im Bewusstsein ist, dass die Würde aus der Perspektive des Individuums nicht primär ein Anspruch, sondern eine Gabe ist, der eine Aufgabe, ja eine Verpflichtung dessen korrespondiert, der solchermaßen ausgezeichnet ist. Erst darin, dass sich die gegebene Würde auch zum Ausdruck bringt, erfüllt sich ihre Bestimmung.

In der geistesgeschichtlichen Tradition des Würdegedankens ist dies unbestritten. So ist bei Cicero mit der Auszeichnung durch die Vernunftnatur des Menschen zugleich die sittliche Verpflichtung verbunden, die Welt zu ordnen, eine zweite Natur in der ersten, die menschliche in der göttlichen zu schaffen.¹³⁶ Dabei ist es nicht nur der intellektuelle Hinwendung zu Gott und dem Kosmos, in der sich die Würde des Menschen vollendet, sondern bereits in der Stoa wird der Akzent stärker auf die *vita activa* gelegt, so dass der Dignitas-Gedanke primär auch einen Appellcharakter im Sinne der Selbstverpflichtung zur tatsächlichen Veränderung der Welt und des Zusammenlebens in ihr hat. Wichtigste Voraussetzung dafür, der in der Würde liegenden Selbstverpflichtung gewahrt zu werden, ist die Selbsterkenntnis. So weist Boethius darauf hin, dass die *humanae naturae condicio* (*De consolatione philosophiae* II 5) nur dann alles üb-

¹³⁶ „nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere“ (Cicero, *De natura deorum* 2, 1, 152).

rige überragt, wenn sie sich selbst erkennt, jedoch unter die Tiere herabsinkt und hinter die Dinge zurücksinkt, wenn sie aufhört, sich zu erkennen.¹³⁷ Selbsterkenntnis im Sinne der *Erkenntnis der Bestimmung des Menschen* ist wie bei Cicero die Voraussetzung zur Erfüllung der Menschenwürde.

Auch das christliche Denken verbindet mit dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit den biblischen Kultur- und Schöpfungsauftrag des Menschen, so dass Würde als eine verpflichtende Gabe Gottes gesehen wird. Bernhard von Clairveaux spricht gar von einer *infructuosa dignitas* (*De diligendo Deo* 2) dann, wenn die besondere Auszeichnung des Menschen nicht in ein adäquates Handeln umschlägt. Auch für den Renaissancedenker Manetti wird die Würde des Menschen nicht primär als die Erlaubnis zur Herrschaft über die Welt, sondern als Pflicht gedeutet, das Leben auf Erden würdig für alle, mithin gerecht zu gestalten (*De dignitate et excellentia hominis* 3, 51). C. F. Gellert (1839, Vorlesung Okt. 1767) betont, „die wahre Würde des Menschen“ bestehe „in der genauen Beobachtung seiner Pflichten“, denn „die Tugend“ sei „die wahre Würde.“

Am deutlichsten hat Immanuel Kant den moralischen (Selbst-) Verpflichtungscharakter der inhärenten Würde hervorgehoben und systematisiert. Dabei ist die in der sittlichen Autonomie gründende Würde des Menschen nicht nur der Grund einer moralischen Verpflichtung gegen andere, sondern vor allem auch eine Pflicht gegen sich selbst – eine Perspektive, die nicht erst heute gerne zu vergessen werden pflegt.¹³⁸ Dieser Selbstverpflichtungscharakter der Würde besteht nach Kant darin, ein Bewusstsein der Würde der eigenen Person aufrechtzuerhalten, und sich nicht nur in seinen Handlungen überhaupt vom Sittengesetz leiten zu lassen und die Würde der anderen zu achten, sondern – im Sinne einer expressiven Würde im selbstreferentiell-moralischen Sinn – das eigene Selbstverhältnis unter der Pflicht zur „Selbstschätzung“ oder „Selbstachtung“ zu gestalten und sich mithin selbst als Person anzuerkennen und zu achten. Noch vor den Pflichten „gegen andere“ nehmen daher, folgt man der *Tugendlehre der Metaphysik der Sitten*“ (*MS AA VI*, 373-493) – die „Pflichten gegen sich selbst“, die gleichsam die personale Seite der Würde ausmachen, einen breiten Raum ein.¹³⁹ Die Pflichten gegen sich selbst, deren Verletzung wie bei allen Tugendpflichten im Gegensatz zu den Rechtspflichten kein Zwangsrecht korrespondiert und die daher auch für eine äußere Gesetzgebung untauglich

¹³⁷ „genus humanum terrenis omnibus praestare voluit, vos dignitatem vestram infra infima quaeque detruditis [...] Humanum quippe naturae ista condicio est.“ (Boethius, *De consolatione philosophiae* 2, 5)

¹³⁸ Bereits Kant beklagte sich in seiner *Pädagogik* (hrsg. 1803): „Viele haben den Abschnitt der Moral, der die Lehre von den Pflichten gegen sich selbst enthält, ganz übersehen oder falsch erklärt [...]“ (*AA IX*, 489).

¹³⁹ Zur Interpretation der Kantischen Lehre von den Tugendpflichten siehe J. Ebbinghaus 1988, V. Durán Casas 1996, O. O'Neill 1996 und neuerdings M. Baum 1998 und M. Forkl 2001.

sind,¹⁴⁰ bestehen darin, „dass der Mensch in seinem Innern eine gewisse Würde habe, die ihn vor allen Geschöpfen adelt, und seine Pflicht ist es, diese Würde der Menschheit in seiner eignen Person nicht zu verleugnen.“ Die Pflicht gegen sich besteht mithin „darin, dass der Mensch die Würde der Menschheit in seiner eignen Person bewahre“ (*Pädagogik* AA IX, 489). Die Voraussetzung dafür (das „erste Gebot aller Pflichten gegen sich selbst“) besteht dabei – ganz in der Tradition Ciceros – in der moralischen Selbsterkenntnis¹⁴¹. Näherhin lassen sich die „Pflichten gegen sich selbst“ in „vollkommene“ und „unvollkommene unterteilen:

Vollkommene (strikte) Pflichten fordern direkt, ohne Bezugnahme auf einen bestimmten Zweck, bestimmte Handlungen. Sie lassen für ihre Erfüllung keinen Spielraum, mithin keine Ausnahmen zu und sind daher unbedingte (negative) Unterlassungspflichten¹⁴², denen ein striktes Verbot korrespondiert. Als solche verbieten sie kategorisch bestimmte *Handlungen*, nämlich – wie im Fall der Pflichten gegen sich selbst – solche der Selbstzerstörung des Menschen als eines animalischen bzw. als eines moralischen Wesens. Unter die „Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als ein animalisches Wesen“ (*MS* AA VI, 421) fällt das Verbot der Selbstentleibung (Selbstmord), der wollüstigen Selbstschändung (unnatürlicher Gebrauch der Geschlechtsneigung) und der Selbstbetäubung („der das Vermögen zum zweckmäßigen Gebrauch seiner Kräfte schwächende unmäßige Genuss der Nahrungsmittel“; ebd. 420). Die „Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als ein moralisches Wesen“ besteht „im Formalen der Übereinstimmung der Maximen seines Willens mit der Würde der Menschheit in seiner Person; also im Verbot, dass er sich selbst des Vorzugs eines moralischen Wesens, nämlich nach Prinzipien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit, nicht beraube und dadurch zum Spiel bloßer Neigungen, also zur Sache, mache.“ (ebd.) Die Laster, welche dieser Pflicht entgegen stehen, sind: die Lüge, der Geiz („die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren eigenen Bedürfnisses“, ebd. 432) und die falsche Demut (Kriecherei). „Diese nehmen sich Grundsätze, welche ihrem Charakter als moralischer Wesen, d. i. der inneren Freiheit, der angeborenen Würde des Menschen, geradezu (schon der Form nach) widersprechen, welches so viel sagt: sie machen sich es zum Grundsatz, keinen Grundsatz und so auch keinen

¹⁴⁰ Ein Verstoß gegen Tugendpflichten verletzt keine Rechte anderer Menschen, sondern das Recht der Menschheit in der *eigenen* Person. Tugendpflichten gehören daher als Gewissensfragen in die Ethik und nicht in das Recht.

¹⁴¹ „Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst nicht nach deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecke), sondern nach der moralischen in Beziehung auf deine Pflicht – dein Herz, – ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend, oder als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werden kann und zum moralischen Zustande gehören mag.“ (*MS* AA VI, 441).

¹⁴² Vgl. *MS* AA VI, 419.

Charakter zu haben, d. i. sich wegzuwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen. – Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegen steht, könnte die Ehrliche (*honestas interna, iustum sui aestimum*), eine von der Ehrbegierde (*ambitio*) (welche auch sehr niederträchtig sein kann) himmelweit unterschiedene Denkungsart, genannt werden [...]“ (ebd. 420). Der Grundsatz für alle vollkommenen Pflichten gegen sich selbst lautet: „lebe der Natur gemäß (*naturae convenienter vive*), d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur“ (ebd. 419). Die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst sind auch insofern von besonderer Bedeutung, als alle Rechtspflichten anderer mir gegenüber meine eigene, wie Kant sich ausgedrückt hat, „innere (nicht äußerlich erzwingbare) Rechtspflicht“ gegen mich selbst¹⁴³ logisch voraussetzen: Wie sollten andere mein Menschenrecht zu achten verpflichtet sein, wenn ich selbst das ‚Recht der Menschheit in mir‘ (wie es dann heißt) missachten dürfte, etwa indem ich mich selbst zum bloßen Mittel eines anderen machte, oder indem ich meine körperliche Unversehrtheit zu einem beliebigen Zweck – etwa meiner Ehr- oder Gewinnsucht – aufs Spiel setzte? Die Erhaltung der naturalen und moralischen ‚Natur‘ des Menschen ist zudem die Bedingung der Möglichkeit dafür, diese naturalen wie moralischen Vorgaben in Freiheit überhaupt zu entfalten und zu vervollkommen. Auch diese Vervollkommnung ist eine Tugendpflicht gegen sich selbst, wenn auch eine unvollkommene.

Die unvollkommenen (weiten) Pflichten des Menschen gegen sich selbst fordern direkt bestimmte Maximen für Handlungen und nur indirekt unbestimmte Handlungen. Sie lassen deswegen für ihre Erfüllung einen Spielraum zu und bilden die Tugendpflichten gegen sich selbst im eigentlichen Sinn. Ihr Grundsatz lautet: „mache dich vollkommener, als die bloße Natur dich schuf (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*)“ (MS AA VI, 419) Sie bestehen für den Menschen zum einen in der „Pflicht gegen sich selbst in Entwicklung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit“ (ebd.). Denn so Kant: „Der Anbau (*cultura*) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.“ (ebd. 444)¹⁴⁴ Des Weiteren umfassen sie auch die „Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung sei-

¹⁴³ Vgl. AA XXIII 276, 36 u. 390, 28 f. sowie AA XXVII 2/1, 592, 25f.

¹⁴⁴ Denn der Mensch ist „es sich selbst (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlage und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen, sondern, gesetzt dass er auch mit dem angeboren Maß seines Vermögens für die natürlichen Bedürfnisse zufrieden sein könne, so muss ihm doch seine Vernunft dieses Zufriedensein mit dem geringen Maß seiner Vermögen erst durch Grundsätze anweisen, weil er als ein Wesen, das der Zwecke (sich Gegenstände zum Zweck zu machen) fähig ist, den Gebrauch seiner Kräfte nicht bloß dem Instinkt der Natur, sondern der Freiheit, mit der er dieses Maß bestimmt, zu verdanken haben muss. [...] Es ist also [...] Gebot der moralisch-praktischen Vernunft und Pflicht des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen (unter denselben eins mehr als das andere nach Verschiedenheit seiner Zwecke) anzubauen und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein.“ (MS AA VI, 445)

ner moralischen Vollkommenheit“ (ebd. 446). Genauerhin besteht diese „in der Lauterkeit (*puritas moralis*) der Pflichtgesinnung“, d. h. im Handeln bloß aus Pflicht („Seid heilig!“ ist hier das Gebot) und im permanenten Streben nach moralischer Vervollkommnung („Seid vollkommen!“) (ebd.).

Mit den moralischen Pflichten gegen sich selbst, die einerseits die Ausbildung bzw. die „Kultur aller Vermögen überhaupt zur Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke“ und andererseits die „Kultur der Moralität in uns“ (*MS AA VI*, 391f.) umfassen, ist die personale Seite der normativen Konsequenz des Würdegedankens abgedeckt. Es gibt aber auch eine sozialmoralische Seite des Würdegedankens, die Kant unter dem Begriff der moralischen „Pflichten gegen andere“ abhandelt. Diese unterteilt Kant in positive Liebespflichten, die gebieten, die Zwecke anderer zu den eigenen zu machen, und in negative Achtungspflichten¹⁴⁵:

Die positive Liebespflicht, von Kant auch *Pflicht zur Nächstenliebe, des Wohlwollens* oder der „praktischen Menschenliebe“ (*MS AA VI*, 450) genannt, erfordert, die Zwecke anderer „so fern diese nur nicht unsittlich sind“ zu den meinen zu machen. „[...] die Maxime des Wohlwollens (die praktische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegen einander, man mag diese nun liebenswürdig finden oder nicht, nach dem ethischen Gesetz der Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenschen als dich selbst.“ (ebd.) Wichtig dabei ist, dass das geforderte Wohlwollen nicht nur ein Gefühl der Zuneigung ist oder „ein bloßes Wohlgefallen am Wohl jedes anderen [...], sondern ein tätiges, praktisches Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen“ (ebd. 452) im Sinne des aktiven Wohltuns. Kant teilt die Liebespflichten ein in Pflichten der Wohltätigkeit, der Dankbarkeit und der mitleidenden Teilnahme (*sympathia moralis*) bzw. der praktischen Humanität (*humanitas*) (ebd. 456).

Wir sind allen Menschen gegenüber aber nicht nur zu einer Einstellung der Liebe verpflichtet, mithin zu hilfsbereitem, dankbarem und teilnehmendem Wohlwollen, sondern auch zu der ihnen als Menschen gebührenden Achtung. Die *Pflicht zur Achtung* gegenüber den anderen ist „in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen (nicht zu verlangen, der Andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu frönen“ (*MS AA VI*, 450). Achtung ist eine „Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines Anderen Person, mithin die Achtung im praktischen Sinne (*observantia aliis praestanda*)“ (ebd. 449). Sie ist „die Anerkennung einer Würde (*dignitas*) an anderen Menschen, d. i. eines Werts, der keinen Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Objekt der Werthschätzung (*aestimii*) ausgetauscht werden könnte“

¹⁴⁵ Der Vollständigkeit halber, aber ohne dieses Zweierschema aufzuheben, sind, folgt man Kant, zudem besondere situationsbezogene Pflichten gegeneinander in Ansehung des besonderen Zustandes von Menschen, also etwa gegenüber Kindern, Alten, Kranken, Armen etc. (vgl. *MS AA VI*, 468) zu beachten.

(ebd. 462). Auf Achtung haben die Menschen einen wechselseitigen Anspruch.¹⁴⁶ Ihre Unterlassung ist nicht nur – wie bei den Liebespflichten – „Untugend (peccatum)“, sondern „Laster (vitium). Denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmäßigen Anspruchs“ (ebd. 464). Als solche Laster, die gegen die Pflicht zur Achtung verstoßen, nennt Kant den Hochmut, die üble Nachrede und die Verhöhnung.

Die Tugendpflichten („officia virtutis s.[ive] Ethica“, *MS AA VI*, 239) gehören in den Bereich der Moral, der inneren Gesinnung und der strikt moralischen Motivation. Sie obliegen der sittlichen Selbstvervollkommnung des Menschen und gliedern sich – wie gezeigt – in zwei Teile auf Grund der Unterscheidung der zwei „Zwecke, die an sich Pflichten sind“: eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit.¹⁴⁷ Ihre Verbindlichkeit ist – sieht man von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst ab – weit insofern, als sich Tugendpflichten nur in allgemeinen Grundsätzen (Maximen) bestimmen lassen, die vielfältige Möglichkeiten der Erfüllung eröffnen.¹⁴⁸ Denn es sind viele Möglichkeiten vorstellbar, mein Vermögen zu kultivieren oder hilfsbereit zu sein. Gerade wegen dieser Pluriformität der Erfüllungsmöglichkeiten wie auch der personalen wie situativen Kontexte, die diese Erfüllungsmöglichkeiten bedingen, bleibt der Bereich der Tugendpflichten, in dem individuelle wie kulturelle Vorstellungen des guten und gelingenden Lebens bzw. je individuelle Glücksvorstellungen eine Rolle spielen, eine Angelegenheit der subjektiven Freiheitsspielräume, mithin eine Privatsache. Denn es gilt: Jeder kann nach seiner Façon

¹⁴⁶ „Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel, sondern muss jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der eben so notwendigen Selbstschätzung Anderer als Menschen entgegen handeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen notwendig zu erzeigende Achtung bezieht.“ (*MS AA VI*, 462)

¹⁴⁷ Vgl. *MS AA VI*, 379-387.

¹⁴⁸ „[...] denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst gebieten kann, so ist's ein Zeichen, dass es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (latitudo) für die freie Willkür überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. – Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubnis zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der Tat das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. – Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.“ (*MS AA VI*, 390)

glücklich werden – freilich hat er auch die moralische Last, die sich aus einem Verstoß gegen die Tugendpflichten ergeben, selbst zu schultern und mit seinem Gewissen auszumachen. Und da die Erlangung der Tugend neben der Selbsterkenntnis auch „Herrschaft über sich selbst“ (MS AA VI, 407) und „Apathie (als Stärke betrachtet)“ (ebd. 408) notwendig zur Bedingung hat, der Konstitution des Menschen als sinnlich-geistiges Doppelwesen nach die Person nicht nur unter dem Anspruch des Sittengesetzes steht, sondern auch Neigungen, Trieben und Stimmungen ausgesetzt ist, braucht man kein Misanthrop zu sein, um voraussagen zu können, dass der Einzelne nicht immer gemäß den Tugendpflichten moralisch gut handeln wird. Solange der Handlungsverursacher alleine die moralischen Folgen seiner Handlungen tragen muss – wie bei den Pflichten gegen sich selbst –, bleibt die Moralität einer Handlung tatsächlich eine Sache allein der Verantwortung des Handelnden, selbst wenn er gegen die „Menschheit in seiner Person“ verstößt.

Anders stellt sich jedoch das Verantwortungsverhältnis dar, wenn ein Verstoß gegen die Tugendpflichten gegen andere vorliegt, mithin primär moralische Mitsubjekte die Konsequenzen des Handelns zu tragen haben. Zwar gilt auch noch bei Kant grundsätzlich die Grundthese der aristotelischen Tugendethik, dass jede Handlung, soweit sie moralisch relevant ist, immer eine *actio immanens* ist, d. h. moralische Folgen für den Verursacher der Handlung hat, mithin der Handelnde im Umgang mit den anderen immer auch ein hohes Eigeninteresse an der moralisch guten Qualität seiner Handlung haben muss. Aber es kann nicht angehen, das basale Wohlergehen der anderen alleine von der Einsicht in die Notwendigkeit dieses Eigeninteresses abhängig zu machen und der Unsicherheit und Unbestimmtheit des Gelingens oder Misslingens des moralischen Selbstverhältnisses von Individuen auszusetzen. Neben den Tugendpflichten führt Kant daher einen zweiten Typ von Pflichten ein, die sog. *Rechtspflichten* (*officia iuris*), die zusätzlich zu einer moralischen Beurteilung von Handlungen auch einer äußeren Gesetzgebung unterworfen sind.¹⁴⁹ Solche Pflichten haben bei Kant ihren Namen nicht daher, dass sie die Einhaltung des positiven Rechts, das sich eine politische Gemeinschaft gibt bzw. das aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht, zur Pflicht machen. Sondern Rechtspflichten beziehen sich über die ‚empirische Rechtspraxis‘ hinaus auf jene

¹⁴⁹ „Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten (*officia iuris*), d. i. solche, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, oder Tugendpflichten (*officia virtutis s. ethica*), für welche eine solche nicht möglich ist; – die letztern können aber darum nur keiner äußeren Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äußerliche Gesetzgebung bewirkt werden (weil es ein innerer Akt des Gemüts ist); obgleich äußere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch dass das Subjekt sie sich zum Zweck macht.“ (MS AA VI, 239) – Die Unterscheidung von Tugend- und Rechtspflichten findet sich der Sache nach schon bei Aristoteles und Thomas von Aquin. Zum Verhältnis von Recht und Moral, Legalität und Moralität vgl. O. Höffe 1979b und S. Seibert 1999.

Rechte, die jedem Menschen aufgrund seiner Würde noch vor allen konkreten, historisch begegnenden Einzelrechten zukommen, die daher auch als ‚natürliches Recht‘ jeder positiven Rechtssetzung als anzuerkennende und nicht als zuzuerkennende Grundrechte der Person vorausgehen.¹⁵⁰ Die Rechtspflichten in diesem Sinne, die ‚auf lauter Prinzipien apriori‘ beruhen (*MS AA VI*, 237) und ‚von Natur aus‘ angeborene Rechte zum Gegenstand haben, beziehen sich, so Kant, auf ‚das Recht, was zum apriori entworfenen System gehört‘ (ebd. 205f.). Sie bilden den Kern des später formulierten Menschenrechtsgedankens.

4.2 Rechtspflichten und die Schutzwürdigkeit des Menschen: Menschenrechte als Schutz der Anfangs- und der Entfaltungsbedingungen des sittlichen Subjektseins

Bei den ethischen Rechtspflichten geht es darum, was wir unseren Mitmenschen *auf Grund ihrer Rechte* schulden. Denn auf Grund der universellen Anerkennung des menschlichen Status der Person ergeben sich Pflichten gegenüber jedem Menschen, weil er Person und als solche mit Würde ausgezeichnet ist. Wichtig dabei ist, dass die Rechtspflichten als solche nur unser äußeres Verhalten gegenüber anderen normieren. Sie lassen die Frage der Motivation gänzlich offen, so dass es unerheblich ist, warum jemand ihnen entspricht, seien dies moralische, religiöse oder andere Beweggründe wie Furcht vor Strafe oder sonstigen Nachteilen. Wichtig ist nur, dass ihnen im äußeren Verhalten entsprochen wird. Denn ihre Verbindlichkeit ist strikt, d. h. die Pflicht lässt sich vollkommen bestimmen, denn sie gibt genau an, was zu unterlassen ist, nämlich anderen nicht zu schaden, sie nicht zu ermorden, zu verletzen, zu betrügen, zu bestehlen, zu belügen oder zu beleidigen. Und was von besonderer Bedeutung ist: Den Rechtspflichten kommt grundsätzlich und ausnahmslos der Vorrang vor den Tugendpflichten zu wie auch den negativen Unterlassungspflichten der Vorrang vor den positiven Handlungspflichten gilt, denn wir sollten zuerst das tun, was wir einander unbedingt schulden, bevor wir darüber hinaus Gutes tun.¹⁵¹

¹⁵⁰ „Überhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, äußere Gesetze (*leges externae*). Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber natürliche Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden), heißen positive Gesetze. Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthielte; alsdann aber müsste doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugnis, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete.“ (*MS AA VI*, 224)

¹⁵¹ Mit Kant haben die klassische Naturrechtsethik der aristotelisch-thomanischen Tradition wie auch die Vernunftmoral der philosophischen Aufklärung immer an dieser Einsicht festgehalten.

Doch was schulden wir einander im Sinne der Rechtspflichten unbedingt bzw. welche Rechtspflichten folgen aus dem Gedanken der inhärenten Würde des Menschen für den Umgang der Menschen untereinander – unabhängig von moralischen, religiösen, kulturellen oder weltanschaulichen Rahmenbedingungen und Einflussfaktoren, unter denen Personen als raum-zeitliche Wesen immer stehen?

Bei der Beantwortung dieser Frage ist es wiederum von grundsätzlicher Bedeutung, dass der Anwendungsbereich, der sich unmittelbar aus der Personwürde als Grundnorm für jeden ergibt, eng gehalten werden muss. Jede Ausweitung, mag sie in noch so guter Absicht geschehen, würde durch die mit ihr verbundene inhaltliche Interpretation gerade das einschränken, was dem Prinzip seine unverwechselbare Funktion gibt, nämlich Geltungsgrund diesseits des Streits der Interpretationen zu sein. Nicht ohne Grund ist deshalb der Inhalt aller obersten Moralprinzipien wie etwa der der Goldenen Regel, des aristotelischen Vernunftprinzips oder des Kategorischen Imperativs Kants nichts anderes als die in ihnen festgehaltene Grenze. Das oberste Moralprinzip stellt nicht die Quelle aller anderen Normen dar, sondern hält deren Verbindlichkeitsgrund fest. Was ihm schlechthin universal und unabdingbar zu entnehmen ist, sind daher weniger Gebote als *Verbote*, die ihrem Wesen nach als negative Unterlassungspflichten kategorischer und prinzipieller Natur sind.¹⁵² Den Kern des Gedankens der Menschenwürde eng zu halten heißt mithin, den Schutz der Würde auf jenes Minimum zu beschränken, das als unaufhebbare Bedingung der Möglichkeit des sittlichen Subjektseins gelten kann und aus dem sich das Recht ableitet, überhaupt Rechte zu haben. Ein Verstoß gegen das Prinzip der Menschenwürde liegt folglich immer dann vor, wenn der Mensch einer Behandlung ausgesetzt wird, die seine Subjektqualität als sittliches Wesen prinzipiell in Frage stellt. Diese solchermaßen zugeschnittenen Verbote beziehen sich zum einen auf den Schutz der Ansprüche, die direkt aus dem sittlichen Subjektsein resultieren, zum anderen auf den Schutz auch der naturalen Vorgaben des Personseins, ohne welche die Ausübung sittlicher Subjektivität gar nicht möglich wäre.

Auf das Prinzip der Achtung vor der individuellen Menschenwürde bezogen ist dem Menschenwürdegedanke das Verbot zu entnehmen, den Menschen – um

¹⁵² Dass sich aus der Achtung vor der Würde als Grundnorm des Menschenrechtsgedankens weniger Gebote als universale und unabdingbare Verbote, mithin negative Unterlassungspflichten als vollkommene Pflichten ableiten lassen, darauf hat bereits Leonard Nelson hingewiesen (vgl. L. NELSON 1970, 720; schon Kant *MS AA VI*, 464). Dies ist auch der Haupteinwand, der gegen die Ergänzung der Menschenrechte durch einen Katalog von Menschenpflichten spricht, wie dies immer wieder gefordert wird. Denn solche Menschenpflichten nehmen einen Perspektivwechsel vor von den Rechtspflichten als negativen Unterlassungspflichten zu den unvollkommenen Tugendpflichten als positiven Begehungspflichten. Sie können daher bestenfalls den Charakter eines moralischen Appells an das moralische Verhalten des Einzelnen haben und sind jeder äußerlich-rechtlichen Kontrolle entzogen.

Kants Formulierung zu benutzen – „niemals bloß als Mittel“ (*GMS* AA IV, 429) für fremde Zwecke zu gebrauchen.¹⁵³ Dies ist aber immer dann der Fall, wenn die innere wie äußere Freiheit sowie der aus der sittlichen Autonomie resultierende Anspruch auf freie Willensausübung – mithin auch die Verantwortlichkeit – durch den Einfluss anderer Individuen unmöglich gemacht oder so eingeschränkt wird, dass die Person nicht mehr Herr ihres Wollens und Handelns ist, mithin dem Zwang oder der Willkür durch andere ausgesetzt ist. Kant kennt daher nur ein einziges angeborenes, naturrechtlich geltendes Gesetz, auf das alle Menschen in gleicher Weise Anspruch haben: „Freiheit (Unabhängigkeit von einem Anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.“ (*MS* AA VI, 237).

Da die Person nicht anders existiert als in Form eines lebendigen menschlichen Individuums und dieses Individuum vor allem auch durch eine ursprüngliche Einheit von Leib und Ich ausgezeichnet ist, fallen, so ist als erstes festzustellen, der *Schutz der Integrität von Leib und Leben* und der Schutz der Würde des Subjekts zusammen.¹⁵⁴ Dem menschlichen Leben kommt Schutzwürdigkeit in dem Maß zu, als es *Bedingung der Möglichkeit des Subjektseins* ist und sich als der unbeliebige, obzwar entwurfsoffene Rahmen für die Entfaltung der Person erweist. Dabei ist nicht das organische Leben in Bezug auf den Menschen als das höchste zu respektierende Gut zu betrachten, sondern die Identität und Integrität der Person. Denn das Leben ist zwar ein fundamentales, aber nicht das höchste Gut. Das generelle Tötungsverbot wie das Verbot der Verletzung der körperlichen Integrität durch andere sind die erste und wichtigste normative Konsequenz aus dieser Überlegung.¹⁵⁵

¹⁵³ Die Rechtspflichten ergeben sich wie auch die Tugendpflichten aus dem einen Kategorischen Imperativ: „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 brauchst.“ (*GMS* AA IV, 429) Als Tugendimperativ fordert der Kategorische Imperativ, die Menschheit in der eigenen Person und in der eines jeden andern immer zugleich als Zweck an sich selbst anzuerkennen und danach zu handeln (positive Begehungspflicht). Als Rechtsimperativ fordert der Kategorische Imperativ dagegen nur, keinen Menschen bloß als Mittel zu gebrauchen (negative Unterlassungspflicht). Zur Auslegung der normativen Konsequenzen der Zweck-an-sich-Formel siehe W. Wolbert 1987.

¹⁵⁴ An der Schutzwürdigkeit der menschlichen Natur lassen sich dabei ein synchroner und ein diachroner Aspekt unterscheiden: denn die menschliche Natur partizipiert zum einen an der sittlichen Würde der Person, insofern sie als Entfaltungsrahmen der Person verstanden werden muss (synchroner Aspekt: Person und Leib). Zum anderen muss die Schutzwürdigkeit der Person ebenso auf den Vorgang ihrer leiblich-geistigen Individuation ausgedehnt werden (diachroner Aspekt: Identität, Geschichtlichkeit und Individuation der Person).

¹⁵⁵ Man könnte – wie P. Singer, H. Kuhse und N. Hoerster dies tun (siehe oben, Kap. 1) – meinen, dass Sondersituationen, in denen Ausnahmen vom generellen Tötungsverbot zugelassen werden (Krieg, Notwehr), ein Beleg dafür sind, dass die dem generellen Tötungsverbot zugrunde liegenden evaluativen Grundaussagen, die ‚Unantastbarkeit‘ der Menschenwürde und der Anspruch auf ‚Unverletzlichkeit‘ des Lebens, ihre Geltung überhaupt einbüßen. Dies wäre aber nur dann der

Weitere normative Konsequenzen ergeben sich nicht unmittelbar aus dem Subjektsein selbst, sondern aus der *Natur des Lebewesens*, das Träger dieses Subjektseins ist, mithin aus der Würde in Bezug auf die Gattungsnatur. Denn geht man aber davon aus, dass dem Menschen Würde deshalb zukommt, weil er sittlich handelndes Subjekt ist, dann müssen durch die Würdezuschreibung auch die Bedingungen geschützt werden, ohne die der Mensch nicht wollen und handeln kann. Da das Subjektsein unlöslich in einer bestimmten organischen Natur gründet, muss sich der Achtungsanspruch auch auf das Dispositionsfeld dieser Natur beziehen, und zwar in dem Maß, in dem es um Potentiale geht, die sich für den Vollzug und die Entfaltung des personalen Subjekts als unabdingbar erweisen. Auch die Normen, die sich aus der Würde der Gattungsnatur ergeben, haben dabei allgemeinen und eher negativen Charakter.

Zusätzliche normative Konsequenzen ergeben sich dabei aus einer minimalanthropologischen Auslegung dessen, was als zur Gattungsnatur gehörig betrachtet wird. Die Gattungsnatur und die sie kennzeichnenden basalen Bedürfnisse, Strebungen etc. beziehen ihre Dignität dabei nicht aus einer abstraktem Reflexion über die Natur des Menschen (etwa im Sinne eines starken Essentia-

Fall, wenn der durch das Menschenwürdeargumente garantierte Lebensschutz sich vorrangig auf das Faktum des physischen (und nicht auf das des moralischen) Lebens beziehen würde. In der gesamten ethischen (inklusive der moraltheologischen) Tradition steht aber außer Zweifel, dass das generelle Tötungsverbot kein absolutes Verbot ist, d. h. es wird nicht jedes Töten in jeder Situation bedingungslos verboten. So werden seit jeher bestimmte Ausnahmen von seiner generellen Geltung gerechtfertigt. In der Tradition galt dies insbesondere im Fall der Todesstrafe, der Selbstverteidigung, der Selbsttötung und bei der Tötung eines Unschuldigen für den tragischen Fall, dass das Leben zweier Menschen in Konkurrenz zueinander steht, ohne dass einer am anderen schuldig wäre. Eine ähnliche Problematik stellt die freiwillige Selbstaufopferung eines Menschen im Dienste eines als vorrangig erkannten Wertes dar, wie dies aus der christlichen Tradition im Fall des Märtyrertodes bekannt ist. Diese ‚Ausnahmen‘ stellen jedoch die generelle Geltung des Tötungsverbot nicht in Abrede. Denn zum einen nehmen die unterschiedlichen Antworten auf die Frage der Zulässigkeit solcher Ausnahmen am generellen Tötungsverbot Maß und bedürfen daher einer eigenen Rechtfertigung; zum anderen ist das Leben des Menschen für unsere menschliche Gemeinschaft zwar als das fundamentalste der Güter anerkannt, das allen anderen Werten zugrunde liegt; aber es ist als konkrete leibliche Existenz jedes einzelnen der Güter höchstes nicht. Es stellt in dieser konkreten Form nicht einen Wert dar, der erwiesenermaßen nie mit einem anderen wichtigeren und darum vorzugswürdigeren Wert konkurrieren könnte. ‚Ausnahmen‘ vom generellen Tötungsverbot sind daher nur erlaubt, wenn z. B. jemand um eines ranghöheren Gutes willen sein eigenes Leben preisgibt bzw. das Leben eines anderen deshalb beschädigt oder auslöscht, um das eigene oder das der ihm Anvertrauten zu verteidigen. Auch stellt die Tradition dem Leben des einzelnen, der sich an der Rechtsgemeinschaft schuldig gemacht hat, das Gemeinwohl gegenüber und rechtfertigt damit die Todesstrafe. Auch die Selbstverteidigung intendiert nicht die Tötung, sondern die Kampfunfähigkeit des Gegners. Da im Kriegsfall jedoch die Unterscheidung zwischen Kampfunfähigkeit und Tod zu einer reinen Fiktion wird, gibt hier nur der Verweis auf das höhere Gut eine plausible Klärung. Insgesamt gesehen wäre es daher falsch, die aufgezeigten Sondersituationen als unausgewiesene und mit der evaluativen Grundaussage in Widerspruch stehende ‚Ausnahmen‘ aufzufassen, die vom generellen Tötungsverbot nicht erfasst werden bzw. dieses gleichsam ‚de facto‘ einschränken.

lismus), sondern erhalten ihre Dignität aus der Würde, die der Person als sittlichem Subjekt eignet. Der Schutz der naturalen Vorgaben des Personseins folgt – so könnte man sagen – dem Prinzip der Personnähe, das sich folgendermaßen formulieren ließe: Je fundamentaler und unabdingbarer sich bestimmte zu dieser Natur gehörige Antriebsstrukturen für Vollzug und Entfaltung der Person erweisen, um so mehr nimmt die Möglichkeit ihrer Realisierung an dem Schutz teil, der der Würde der Person gilt.

Was aber gehört zu den Elementen dieser Gattungsnatur, die den naturalen Entfaltungsraum des Personseins konditioniert? Welche Bedeutung der menschlichen Natur für die Ausweisung der Bedingungen der Möglichkeit des Gelingens der Person, grundlegender: ihres sittlichen Subjektseins zukommt, zeigen moderne Ansätze, die allesamt eine enge Rückbindung der Ethik an die Ergebnisse anthropologischer Befunde intendieren: So versucht *John Finnis* (1988) die menschlichen Grundgüter (basic goods) aus der Zielstruktur des Strebens zu bestimmen. *Martha C. Nussbaum* (1993) unternimmt es, die Merkmale gemeinsamen Menschseins („features of common humanity“) bzw. „menschliche Grundfähigkeiten“ („basic human capabilities“) zu bestimmen und Grunddimensionen des Menschlichen überhaupt herauszuarbeiten. Ähnlich versucht *Th. Rentsch* (1990) im Sinne einer „transzendental-anthropologischen Konstitutionsanalyse“ unverzichtbare Grundbedingungen des Menschseins festzuhalten. Ähnliche Versuche unternehmen *E. Tugendhat* (1992 u. 1993), *J. Habermas* (1991) und *L. Siep* (1997 u. 1999) u. a. Was hier jeweils sichtbar wird, sind Merkmale des Menschlichen, die allen örtlichen Traditionen zugrunde liegen und zum Menschlichen gehören, unabhängig davon, ob sie tatsächlich in allen örtlichen Traditionen beobachtet werden. Sie sind als konstituierende Bedingungen menschlichen Lebens aus den menschlichen Grunderfahrungen ‚objektiv‘ erhebbar und an der Frage ausweisbar, was den Menschen als Menschen auszeichnet – oder negativ gefasst – ob ein Wesen, dem ein solches Merkmal fehlt, noch als menschlich angesehen werden kann. Solche Grundbestimmungen des Menschen werden dabei nicht aus einer apriori vorliegenden Natur des Menschen erschlossen, sondern über Plausibilitätsüberlegungen erhoben, die von empirisch-deskriptive empirisch Komponenten ausgehen.

In diesen Kontext lassen sich auch *Otfried Höffes* Überlegungen zu einer „Partialanthropologie“ (O. Höffe 1991, 18ff.) integrieren. Nach Höffe stellen die *Menschenrechte*, die die Integrität von Leib und Leben und den Schutz von Ehe und Familie betreffen, die *fundamentale, vitale Basis der Menschenwürde* sicher. Sie schützen nicht die „Erfüllungsbedingungen“ des Menschseins – denn deren Bestimmung wäre abhängig von der Gestalt der Erfüllung, der sie dienen soll; und über diese Gestalt sind die Menschen der verschiedenen Zeiten und Kulturen bekanntlich verschiedener Meinung. Sie bilden noch kein vollständiges ethisches Programm und sind auch nicht als Formel für gelungenes Menschsein zu betrachten, zumal sie dann erst recht in die Kontroverse um die

Konkretionen gelungenen Menschseins verwickelt und damit gleichsam zu bloßen Handlungsanweisungen und konkreten, mithin immer auch situativ bedingten Normen depotenziert würden. Durch die Menschenrechte sollen daher nicht die „Vollendungsgestalten“, sondern vielmehr die „Anfangsbedingungen“ (ebd. 24) des Menschseins geschützt werden, ohne die überhaupt kein auf das Ziel des gelungenen Lebens gerichtetes Handeln möglich ist. Die Menschenrechte sind daher keine hinreichenden, wohl aber notwendige Bedingungen dafür, dass jede Person eine Vollendungsgestalt des Menschseins überhaupt avisieren kann. Doch was gehört, ohne eine essentialistische, das Wesen des Menschen bestimmende Anthropologie bemühen zu müssen, zu diesen schützenswerten „Anfangsbedingungen“ des Menschsein. Folgt man Otfried Höffe, dann gehört zu einer solchen, die „Anfangsbedingungen“ des Menschseins umreißen Partianthropologie die Tatsache, dass der Mensch erstens eine (leibliches) Lebewesen, zweitens ein mit Sprache und Vernunft begabtes Wesen und drittens ein Wesen der Kooperation ist. Diese dreifache Natur äußert sich in Interessen, „die man weder zugunsten höherer Interessen abwägen, noch gegen gleichrangige Interessen abwägen kann“ (ebd. 33) und die Höffe deshalb „transzendente Interessen“ nennt. Aus den anthropologischen Vorgaben werden Ansprüche, weil die dazu gehörigen Interessen eine Gegenseitigkeit implizieren: Der Anspruch auf Schutz der eigenen Interessen – wie etwa der Anspruch auf Schutz der Integrität von Leib und Leben – kann erhoben werden, weil er mit der Bereitschaft verbunden ist, die gleichen Interessen aller anderen zu respektieren. Es ist die „Moral der Tauschgerechtigkeit“, die nach Höffe dazu führt, dass der Mensch in der für ihn charakteristischen Situation konfligierender Interessen die Interessen anderer respektiert und dass Menschenrechten Menschenpflichten gegenüberstehen.

*4.3. Politisch-institutionelle Konsequenzen:
Ziele und Aufgaben des am Menschenrechtsethos orientierten
freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates*

Die Moral der Tauschgerechtigkeit liegt auch den neuzeitlichen Gesellschaftsvertragtheorien zugrunde, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert als Legitimationstheorien des Staates von Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant und Johann Gottlieb Fichte formuliert wurden und wie sie seit einigen Jahrzehnten im vertragstheoretischen Denken und im Rahmen der Frage nach der rechten Konzeption der politisch-sozialen Gerechtigkeit – wenn auch mit sehr unterschiedlichen Theoriekonzepten – bei John Rawls, Robert Nozick,

J. Buchanan, Jürgen Habermas, Otfried Höffe und Wolfgang Kersting eine Renaissance erleben.¹⁵⁶

Die vertragstheoretischen Überlegungen bieten paradigmatisch Einsicht in die Operationalisierbarkeit der Begriffe Menschenwürde und Menschenrechte und deren eigentümliche soziale Funktion, nämlich Freiheit, Leben und Sicherheit der Individuen zu schützen, wie das Art. 3 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 festhält: „Jedermann hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person.“ Die Gesellschaftsvertragstheorien versuchen zu plausibilisieren, dass der Schutz des Lebens wie die Sicherung der äußeren Freiheitsräume des einzelnen nur möglich sind durch die Etablierung politisch-institutioneller Rahmenbedingungen, deren wichtigste der moderne freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat ist. Der moderne Verfassungsstaat, wie er sich vermittelt durch die großen Revolutionen in der politischen Realität, namentlich der westlichen Welt, etabliert hat, geht dabei nicht von der Einsicht in die wahre Ordnung menschlichen Zusammenlebens, in das wahre Glück und Wohl des Gemeinwesens und des einzelnen aus, sondern von der Anerkennung der formal gleichen Freiheit und Würde aller. Er ist mithin nicht auf Wahrheit, sondern auf Freiheit gebaut und als Koordinatensystem koexistierender Freiheiten unverzichtbar, um die konkurrierenden Freiheitsansprüche der einzelnen miteinander zu koordinieren bzw. die Spielräume individueller Handlungsfreiheit, mithin die negative wie positive äußere Freiheit zu ermöglichen.¹⁵⁷ Denn Appelle an die

¹⁵⁶ Vgl. zu den historischen und systematischen Aspekten des vertragstheoretischen Ansatzes R. Schottky 1995, W. Kersting 1994, O. Höffe 1989, bes. 441ff. und T. Schmidt 2000.

¹⁵⁷ Mit Blick auf die äußere Freiheit des Menschen lassen sich ein negativer und ein positiver Aspekt unterscheiden. *Die negative äußere Freiheit*, die B. d. Spinoza (1677, I def. 7) auch *libertas a coactione* nennt, besteht in der Unabhängigkeit von äußeren, unser Handlungsfeld einschränkenden oder determinierenden Zwängen und Hemmnissen, die das Handlungsobjekt daran hindern, das zu tun, was es will. Sie impliziert mit Blick auf die Frage nach der ‚realen‘ Freiheit einen komparativen Aspekt („Ein Mensch ist um so freier, auf je mehr Bahnen er sich bewegen kann“, T. Hobbes 1647, c. 9 sect. 9). Ihr sind zwei Stoßrichtungen zueigen: Sie besteht zum einen (a) in der Unabhängigkeit von der äußeren, der Realisierung unseres Wollens und unserer Zwecksetzungen entgegenstehenden Naturbestimmung (*physische Freiheit*), mithin von einer bloß kausalmechanisch ablaufenden Natur, aber auch von Schicksal, Vorsehung und Zufall, durch die der Handlungsspielraum des Subjekts nicht nur eingeschränkt, sondern gänzlich aufgehoben würde. Dem Streben nach Unabhängigkeit vom naturalen Zwang entspricht aber auch der Gedanke der Befreiung von den Zwängen der Natur durch Wissenschaft und Technik (vgl. dazu L. Schäfer 1993). – Zum anderen (b) kann negative äußere Freiheit i. S. der *politischen oder gesellschaftlichen Freiheit* in der Unabhängigkeit von dem in Form sozialer und politischer Gewalt ausgeübten Zwang (Diktatur, Sklaverei, etc.), wie er als Handlungshemmnis von überindividuellen, quasi naturwüchsig hergestellten sozialen und kulturellen Strukturen, Institutionen, Normen, Konventionen wie überhaupt von Zwängen des gesellschaftlichen Daseins ausgeht. Dem Streben nach Unabhängigkeit von sozialem Zwang entspricht in der Neuzeit der Gedanke der Befreiung (*liberatio*) aus weltanschaulichen, politischen, gesellschaftlichen, ökonomischen, pädagogischen etc. Zwängen ebenso wie aus Tradition, Aberglaube und Religion (Emanzipation, Aufklärung; vgl. K. Panajotis 1986). – Die *positive externe Freiheit* besteht darin, das, was man der Möglichkeit nach kann, auch tatsächlich zu tun, mithin durch Handlungen in der Wirklichkeit das Gesollte und Ge-

Moralität und sittliche Einsicht der Einzelnen, den Tugendpflichten und selbst den Rechtspflichten zu folgen, reichen hier, wie die Erfahrung aller Zeiten lehrt, alleine nicht aus. Denn der Mensch ist in seinen sozialen Bezügen das Wesen der ‚geselligen Ungeselligkeit‘ wie überhaupt ‚aus krummem Holz geschnitzt‘. Bedroht ist dadurch nicht nur die eigene äußere Freiheit und das Gelingen des eigenen Lebens, sondern auch das Leben und die Freiheit der anderen, so dass, wie Kant sich ausdrückt, die „Unabhängigkeit von des Anderen nötiger Willkür“ (MS AA VI, 237) als das erste Menschenrecht permanent gefährdet ist, nicht zuletzt auch deswegen, weil der Sozialbezug des Menschen durch Egoismus und Altruismus gleichermaßen gekennzeichnet ist, so dass Konflikte unvermeidbar sind.

Institutionalisierungen sind der Versuch, solchen Konflikten durch gemeinsame Verabredungen vorzubeugen. Der moderne, freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat erweist sich dabei als die wichtigste institutionelle Konsequenz im politisch-rechtlichen Bereich, die sich aus dem Menschenrechtsethos der Neuzeit, dem Gedanken der Menschenwürde und den darin begründeten unverzichtbaren und unveräußerlichen Freiheitsrechten des einzelnen ergibt. Seine Notwendigkeit wie seine Konstitution wird in den Gesellschaftsvertragstheorien hergeleitet. Ihr Ausgangspunkt ist eine Minimalanthropologie¹⁵⁸ sowie

wollte auch umzusetzen, selbstgesetzte Zwecke zu verwirklichen bzw. eigene Bedürfnisse befriedigen und sich Wünsche erfüllen zu können. Sie ist mithin als reale Möglichkeit zur Gestaltung der eigenen Lebenswelt, d. h. der naturalen Umwelt wie der sozialen Mitwelt, durch eingreifende Handlungen, mithin als *Handlungsfreiheit* (*libertas agendi*) oder *Freiheit der Tat* (*libertas actionis*) zu verstehen. Sie wird in der Tradition auch unter den Begriffen der (*äußeren*) *Autarkie* i. S. der ökonomischen und gesellschaftlichen Unabhängigkeit, der (*äußeren*) *Autonomie*, als Selbstbesitz, Selbstständigkeit und Selbstmächtigkeit der Person, als *dominium super se ipsum* (Macht und Herrschaft über das eigene Tun, „dominium sui actus“, *STh* I 29,1) verhandelt und liegt auch dem Kultur- und Schöpfungsauftrag des Menschen in der Bibel (Gen 1,29: „Macht Euch die Erde untertan“, „dominium terrae“) zugrunde. Die äußere positive Freiheit lässt sich ebenfalls auf zwei Handlungsfelder hin konkretisieren: (a) Im Hinblick auf die naturalen Vorgaben des Handlungsfeldes findet die positive äußere Freiheit ihren Niederschlag in der sich beschleunigenden Steigerung der wissenschaftlichen und technischen Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten, die zunehmend zur Aufhebung natürlicher Handlungsgrenzen selbst führen. Um der Sicherung von Freiheitsspielräume willen ist der Mensch dadurch immer mehr gezwungen, sich selbst Handlungsgrenzen zu setzen, indem er die Zulässigkeit seiner Natureingriffe anhand einer ethischen Prüfung der Ziele, Mittel und langfristigen Folgen seines Tuns abschätzt (Technikfolgenabschätzung, Verantwortungsethik). Moral ist insofern der „Preis der Moderne“ (O. Höffe 1993; vgl. auch J. Mittelstrass 1992). (b) Im Hinblick auf die sozialen und politischen Rahmenbedingungen von Handlungen besteht positive externe Freiheit in der tatsächlichen Partizipation am politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess (*Bürgerliche Freiheitsrechte* bzw. politische *Partizipationsrechte*), der Etablierung einer gerechten politischen und sozialen Ordnung und der aktiven Mitgestaltung einer eigenen, vom Staat unterschiedenen „gesellschaftlichen“ Sphäre des Politischen (‚Bürger‘- bzw. ‚Zivilgesellschaft‘).

¹⁵⁸ Am Ausgangspunkt dieser vertragstheoretischen Begründungen steht keine bestimmte Anthropologie, Ethik oder Metaphysik, sondern der Einzelne, das Individuum. Es ist initiativ, aber eigeninteressiert sowie vor allem vernünftig (rational, zweckrational), d. h. auch selbstverantwort-

der Gedanke der gleichen Würde aller und ebenso der formal gleichen natürlichen Freiheit aller.¹⁵⁹ Ihr Ergebnis besteht in der Bestimmung der Ziele, der Aufgaben wie auch der Grenzen staatlichen Handelns und Gestaltens. Dies konkretisiert sich in einer dreifachen Zielsetzung des Staates: Er muss rechtsstaatlich (4.3.1), freiheitlich-demokratisch (4.3.2) und sozialstaatlich (4.3.3) verfasst sein und findet darüber hinaus seine Grenze im Subsidiaritätsprinzip (4.3.4).

4.3.1 Friedenssicherung durch Recht: der Rechtsstaat

Für die Kontraktualisten ergeben sich die Notwendigkeit des Staates wie seine daraus abgeleiteten Aufgaben aufgrund einer realitätsnahen Überlegung, die nicht weiter begründungsbedürftig ist. Sie nimmt ihren Ausgang beim Faktum der Existenz einer Vielzahl von Menschen, die alle den gleichen Anspruch auf Freiheit erheben und die ihr Streben nach Glück als dem natürlichen und unverzichtbaren Leitziel des Menschen durch Handlungen, d. h. durch Eingreifen in ihre Umwelt, verfolgen; und sie setzt weiter voraus, dass die Erde, auf der sie leben, ein endlicher Raum mit beschränkten Gütern ist, so dass die äußeren Handlungssphären der verschiedenen Individuen unvermeidlich aufeinander stoßen. Es entstehen daher notwendig vielfältige Konflikte, die sich auf äußere Güter wie ökonomische Ressourcen, aber auch auf immaterielle Ansprüche wie Ehre, Ansehen, Macht usw. beziehen können. Da diese Konflikte nicht nur die Freiheit des Individuums, sondern im Prinzip sogar dessen Leben bedrohen, ergibt sich daraus eine radikale Gefährdung des Menschen durch den Menschen.

lich (autonom), aber berechnend, erfüllt also die Minimalkonturen, die wir in der obigen Definition des sittlichen Subjekts als Person festgehalten haben.

¹⁵⁹ John Locke, der Urvater des Menschenrechtsgedankens, hat diesen Ausgangspunkt auf naturrechtlicher Basis folgendermaßen formuliert: „To understand political power aright, and derive it from its original, we must consider what estate all men are naturally in, and that is, a state of perfect freedom to order their actions, and dispose of their possessions and persons as they think fit, within the bounds of the law of Nature, without asking leave or depending upon the will of any other man. A state also of equality, wherein all the power and jurisdiction is reciprocal, no one having more than another, there being nothing more evident than that creatures of the same species and rank, promiscuously born to all the same advantages of Nature, and the use of the same faculties, should also be equal one amongst another, without subordination or subjection, unless the lord and master of them all should, by any manifest declaration of his will, set one above another, and confer on him, by an evident and clear appointment, an undoubted right to dominion and sovereignty.“ (J. Locke 1690b, 2. Abhandlung II, § 4) Egalitär-naturrechtliche Forderungen finden sich aber schon viel früher, während des englischen Bürgerkriegs. John Lilburne (1615-1657) schrieb schon 1646: Ursprünglich seien die Menschen „by nature all equal and alike in power, dignity, authority and majesty“, so dass das Recht auf Herrschaft nur aus freier Übereinstimmung aller Betroffener abgeleitet werden könne (*The Freeman's Freedom Vindicated, 16 June 1646*, abgedr. *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, ed. Don M. Wolfe, New York 1944, 8).

Um des Überlebens willen, an dem jedem Lebewesen gelegen ist, sieht es sich gezwungen, durch eine gemeinsame Verabredung die Sphären seines Handelns zu beschränken: dadurch Frieden zu schließen, dessen Sicherung davon abhängt, dass die gemeinsame Verabredung für alle verbindlich und durch eine gemeinsam etablierte Gewalt auch gegen Übertretungen sichergestellt ist. Dies ist die gleichsam gedanklich rekonstruierte, freilich nur skizzenhaft wiedergegebene, den Vertragstheorien der Neuzeit und der Moderne zugrunde liegende Begründung einer Staatsgewalt, die den Frieden der Menschen sicherstellt, indem sie das gemeinsam Vereinbarte, das *Recht*¹⁶⁰, durchzusetzen in der Lage ist.

Folgt man dieser Überlegung, dann ist der Staat ein notwendiges Produkt der *Selbstbeschränkung von Freiheit um der Freiheit willen*. Seine primäre Funktion ist die *Friedenssicherung durch Rechtsetzung*. Der Staat ist dabei ein Instrument, durch das die schöpferische Entfaltung der Individuen auf ein gemeinsam zu beachtendes Recht eingeschränkt, zugleich aber auf dem Boden dieses anerkannten Rechts freigesetzt wird. Denn Gegenstand der zum Recht gewordenen und vom Staat durchzusetzenden freien Vereinbarung ist eine freiwillige und selbstaufgelegte Teilbeschränkung der Freiheit, die hingenommen werden muss, um das friedliche Zusammenleben zu sichern. Denn die rechtliche Regelung der Koexistenz und der dadurch etablierte soziale Zwang erweist sich nicht nur für einige oder für die meisten, sondern für ausnahmslos alle als vorteilhafter als der Verzicht auf eine geregelte Koexistenz. Denn alle haben ein originäres Interesse daran, den Frieden durch Rechtsetzung zu sichern, vor allem weil der wechselseitige Freiheitsverzicht mit einem gewissen Freiheitsrecht belohnt wird, das darin besteht, nicht mehr der unbegrenzten Willkür der anderen ausgeliefert zu sein.¹⁶¹ Der Freiheitsverzicht wird gleichsam gegen ein Freiheitsrecht getauscht.¹⁶² Der dadurch für den einzelnen entstehende Vorteil ist elementar und nicht anders substituierbar, d. h. er kann nicht anders geschaffen werden als durch die Akzeptanz des im Staat bestehenden sozialen Zwanges, der in der Rechtsetzung besteht. Die Staatsgewalt muss sich zudem in sich selbst differenzieren bzw. ‚teilen‘ und diese Teilung rechtlich präzisieren, um im politischen System Willkür auszuschließen, Kontrollmechanismen zu etab-

¹⁶⁰ Vgl. die Definition von Recht nach I. KANT: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ (MS AA VI, 230)

¹⁶¹ „The liberty of man in society is to be under no other legislative power but that established by consent in the commonwealth, nor under the dominion of any will, or restraint of any law, but what that legislative shall enact according to the trust put in it. Freedom, then, is [...] to have a standing rule to live by, common to every one of that society, and made by the legislative power erected in it. A liberty to follow my own will in all things where that rule prescribes not, not to be subject to the inconstant, uncertain, unknown, arbitrary will of another man, as freedom of nature is to be under no other restraint but the law of Nature.“ (J. Locke 1690b, 2. Abhandlung, IV, § 21)

¹⁶² Vgl. zur diesbezüglichen Debatte W. Kersting 1997.

lieren und Rechtssicherheit zu gewährleisten. Die Gewaltenteilung in Legislative, Judikative und Exekutive ist die notwendige Konsequenz.

4.3.2 Sicherung der Freiheitsrechte: der freiheitlich-demokratische Staat

Der durch Freiheitsverzicht ermöglichte, durch Rechtsetzung stabilisierte und durch Staatsgewalt bewehrte Friede ist jedoch nicht um seiner Selbst willen anzustreben, sondern umwillen der Sicherung elementarer und unverzichtbarer Freiheiten des Individuums. Auf sie kann der Mensch deshalb nicht ernsthaft verzichten, weil sie neben der Integrität von Leib und Leben als der basalen Bedingung von Freiheit überhaupt die Bedingung seiner Handlungsfreiheit sind. Aufgrund ihrer Unabdingbarkeit hat das Individuum einen Anspruch auf Respektierung der sich daraus ergebenden Freiheitsrechte. Diese können dem Menschen daher nicht beliebig zu- oder aberkannt werden, sondern sie verpflichten unabhängig von den individuellen Ausprägungen des Menschseins zu unbedingter Anerkennung. Diese Anerkennung ist folglich nicht nur moralische Pflicht des einzelnen, sondern sie hat für den Staat institutionelle Konsequenzen im politisch-rechtlichen Bereich, indem er diese Rechte konstitutionell als *Grundrechte* etabliert, die jeder positiven Rechts- und Staatsordnung normativ vorgegeben sind, und sich insgesamt als *System der Freiheit* begreift. Um der Freiheit der Bürger willen ist auch die gesamte Staatstätigkeit zu rationalisieren und rechtlich zu regeln. Dazu ist eine *Konstitution*, eine *Verfassung* notwendig, welche die Legitimationsbedingungen des Staates vollständig festschreibt. Alles staatliche Handeln muss sich rechtslogisch aus diesen Legitimationsbedingungen ableiten lassen, um willkürliche Ausübung der Staatsgewalt auszuschließen.

Die in der Verfassung festgehaltenen freiheitssichernden Grundrechte lassen sich – folgt man der klassisch gewordenen Einteilung von G. Jellinek (1919) – in drei menschenrechtliche Rechtspositionen der Person ausdifferenzieren:

- Sie umfassen zum einen (negative) Freiheitsrechte als *Abwehrrechte* der Person gegenüber der „nötigenden Willkür“ des Staates oder der Gesellschaft (*status negativus*). Bei den Abwehrrechten geht es um die Sicherung eines Handlungsspielraumes formal gleicher Freiheit für alle. Darunter fallen etwa in kultureller Hinsicht z. B. die Freiheit der Meinung, der Religion, des Gewissens, der Wissenschaft und der Lehre, der Kunst, der Presse etc.; in ökonomischer Hinsicht z. B. die Freiheit des Eigentums und des Vertrages. Als nicht auf Wahrheit, sondern auf Freiheit bezogener Staat wird das politische Gemeinwesen notwendig eine Vielzahl von Weltanschauungen, Entwürfen gelingenden Lebens und Ethosformen zulassen müssen, solange dadurch nicht Grundrechte anderer beschränkt werden. Denn das politische Gemeinwesen ist weltanschaulich neutral und durch die Trennung von Staat und Gesellschaft gekennzeichnet.

- Ferner umfassen die Freiheitsrechte (aktive) *Partizipationsrechte*, auf Grund derer die Person aktiv am politischen Handeln und am Zustandekommen rechtlicher Vereinbarungen teilnimmt (*status activus*). Dazu gehört das Recht auf politische Mitbestimmung durch aktives und passives Wahlrecht, das Recht zur Bildung politischer Vereinigungen, das Demonstrationsrecht usw. Mit der Anerkennung der Partizipationsrechte sind die Weichen zum *demokratischen Staat* gestellt: alles Handeln des Staates bedarf der demokratischen Legitimierung durch den eigentlichen Souverän, die Gemeinschaft der Bürger (Demokratieprinzip).
- Schließlich umfassen die Freiheitsrechte auch soziale Rechte als *Anspruchsrechte*, bei denen es um das Recht auf jene Chancen und Mittel geht, die erforderlich sind, damit die Person nicht nur formal frei ist, sondern auch die Möglichkeit erhält, ihre Freiheit im Sinne eines menschenwürdigen Lebensplans zu realisieren, mithin der eigenen Vorstellung vom Glück und vom gelingenden Leben zu folgen (*status positivus*).

4.3.3 Sicherung der Wirklichkeitsbedingungen von Würde und Gerechtigkeit: der Sozialstaat

Wie insbesondere die Deutung der Freiheitsrechte als Anspruchsrechte zeigt, können sich die Ziele und Aufgaben des am Menschenrechtsethos orientierten Staates nicht darin erschöpfen, den Frieden innerhalb eines Gemeinwesens durch Rechtsetzung zu sichern und Freiheitsräume des einzelnen und der Gesellschaft durch Anerkennung von Abwehr- und Partizipationsrechten zu garantieren. Vielmehr wird der moderne Verfassungsstaat seiner Bestimmung, die wichtigste politisch-institutionelle Konsequenz des Würdegedankens zu sein, nur dann gerecht, wenn er auch die sozialen, wirtschaftlich-materiellen, kulturellen und ökologischen Voraussetzungen dafür schafft, dass die einzelnen Individuen oder Gruppen überhaupt in der Lage sind bzw. in diese allererst versetzt werden, die grundgesetzlich anerkannten Freiheitsräume zu gestalten und auszufüllen. Denn eine politische Gemeinschaft, die es mit der Menschenwürde sowie mit den Freiheitsrechten und Mitwirkungsrechten ernst meint, muss sich auch um jene generell gültigen empirischen Voraussetzungen kümmern, ohne die man ein menschenwürdiges Leben gar nicht führen und ohne die man seine Freiheits- und Mitwirkungsrechte überhaupt nicht oder nur erschwert realisieren kann. Es ist in dieser Perspektive eine notwendige Aufgabe des Staates, sich für soziale Gerechtigkeit einzusetzen, also für jene wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und politischen Bedingungen Verantwortung zu übernehmen, die die Realisierung einer menschenwürdigen Existenz sowie die Ausübung der Freiheits- und Mitwirkungsrechte unmöglich machen, verhindern oder ungebührlich er-

schweren.¹⁶³ Der Staat ist insofern eine notwendige Wirklichkeitsbedingung der Gerechtigkeit. Er muss daher nicht nur freiheitlich-demokratisch und rechtsstaatlich, sondern auch sozialstaatlich verfasst sein.¹⁶⁴ Nur in der Kombination dieser dreifachen Zielsetzung, die auf die drei Gruppen von Menschenrechten Bezug nimmt, wird auch der Idee der Menschenrechte als Prinzip der politisch-sozialen Gerechtigkeit Genüge getan.

Aufgabe des Staates ist es daher, zum einen dort, wo es unabdingbar ist, diejenigen Grundgüter öffentlich zu Verfügung zu stellen oder deren Gebrauch zu regeln, die zwar jeder braucht, die aber der einzelne alleine auf sich gestellt und von sich aus nicht erzeugen, sich erschließen oder genießen kann, die aber unabdingbar sind, damit Freiheitsräume überhaupt erschlossen und gestaltet werden können. Konkret heißt dies für den Staat, die sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen, ökologischen und politischen *Rahmenbedingungen* zu schaffen, unter denen Arbeitsverhältnisse bestimmt, unter denen Einkommen, soziale Stellung usw. erworben werden, mit dem Ziel, sowohl die Individuen wie die Gesellschaft insgesamt in die Lage zu versetzen, diejenigen Grundbedürfnisse (*basic needs*) zu befriedigen, die jeder Mensch qua Mensch hat und deren Befriedigung die basale Voraussetzung dafür ist, dass der einzelne seine Freiheitsräume sich überhaupt erschließen und sie gestalten kann.

Zu diesen Rahmenbedingungen gehören auch die basale Absicherung eines angemessenen Wohlergehens in allen Lebensphasen durch Sozialversicherungssysteme, der Ausbau der Infrastruktur für Verkehr und Kommunikation, des Gesundheitssystems, der Schutz der Umwelt, die allgemeine Regelung der Wohnungssituation und der Bautätigkeit, die Förderung von Wissenschaft, Forschung und des kulturellen Lebens.

Insbesondere gehört hierzu auch die Sorge um die Erziehung und Bildung der nachkommenden Generationen. Denn in einem basalen Sinne erzogen und gebildet zu sein ist die Möglichkeitsbedingung für den Menschen überhaupt, seine Freiheits- und Partizipationsrechte tatsächlich auch genießen und die im demokratischen Verfassungsstaat eröffneten Freiheitsräume gestalten zu können. Erzogen und gebildet worden zu sein liegt dabei nicht nur im Interesse des Individuums, dessen unvollkommene Pflichten gegen sich selbst es ist, sich zu vervollkommen, sondern auch im Interesse des Funktionierens eines demokratischen Gemeinwesens.¹⁶⁵

¹⁶³ Zur Diskussion um die rechte Konzeption des Begriffs „soziale Gerechtigkeit“ siehe M. Walzer 1998, D. Miller 1999, U. Nothelle-Wildfeuer 1999.

¹⁶⁴ Zur neueren philosophischen Diskussion des Sozialstaatsprinzips siehe insbes. den Sammelband von W. Kersting (2000).

¹⁶⁵ Wenn sich der moderne freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat darüber definiert, ein friedliches und Freiheitsräume sicherndes Zusammenleben aller zu gewährleisten, dann ist die Demokratie als die Regierungsform zu bezeichnen, die der Bildung ihrer Bürger bedürftig ist. Dies gilt um so mehr in einer rasant sich entwickelnden wissenschaftlich-technischen Welt. Denn es ist zu gefährlich, mit nicht-gebildeten Menschen in einer Demokratie und in der technischen

Zudem sind Bildung und Menschenrechte in vielfacher Weise miteinander verwoben:

- Zum einen stellt Bildung eine Voraussetzung für die tatsächliche Ausübung vieler Menschenrechte wie insbesondere der Meinungs-, Informations-, Medien-, Vereins-, Versammlungs-, Berufs- oder Gewerkschaftsfreiheit, des gleichen Zugangs zum öffentlichen Dienst, des passiven Wahlrechts etc. dar.
- Zweitens sollte Bildung ihrem Inhalt nach auf die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und die Stärkung der Menschenrechte gerichtet sein.
- Und drittens ist Aus- und Fortbildung ein wichtiges Mittel zur Förderung der Menschenrechte und zum Aufbau eines Menschenrechtsbewusstseins, wie die Vereinten Nationen durch die Ausrufung einer Menschenrechtserziehungs-Dekade (1995-2000) in Erinnerung gerufen haben.
- Viertens ist Bildung selbst ein Menschenrecht. So findet sich das Recht auf Bildung in verschiedenen Menschenrechtsverträgen, insbesondere dem

Zivilisation zusammenzuleben. Nicht-gebildet heißt, nicht mit den gemeinsamen Regeln des Handelns vertraut und der gemeinsamen Formen des Erkennens nicht mächtig zu sein. Denn der ungebildete Mensch hat nicht gelernt, der Vernunft zu folgen, mithin Gründe für sein Handeln angeben und dadurch Verantwortung übernehmen zu können. Positiv gewendet: Der Bürger, der in der Demokratie aufgrund seiner Partizipationsrechte am politischen Entscheidungsprozeß und an der Gestaltung der Gesellschaft aktiv mitwirkt, muss gebildet und aufgeklärt sein. Er darf nicht dunklen Kräften und Stimmungen folgen, sondern er muss Urteilskraft besitzen, ein sittliches Bewusstsein und Tugenden ausgebildet haben. Er muss verstehen, dass und warum er in einer Gemeinschaft lebt, der gegenüber er verantwortlich ist, welches die Quellen ihres Selbstverständnisses sind, was sich in ihrer Geschichte bewährt hat und welchem allgemeinen sittlichen Regeln sie verpflichtet ist. Um der Stabilität und Aufrechterhaltung der Demokratie und ihrer eigentümlichen Entscheidungsfindungsprozesse willen bedarf der demokratische Verfassungsstaat der Erzo-genheit und Gebildetheit der Bürger. Aus dem Blickwinkel des politischen Gemeinwesens macht die Bildung den Menschen weder zu einem tüchtigen Ingenieur oder Zahnarzt oder Kaufmann noch zu einem Gelehrten, sondern in erster Linie zu einem verständigen Bürger, der „mündig“ ist in dem Sinn, dass er am politischen Meinungsbildungsprozess teilnehmen, seine Überzeugungen artikulieren, ihre Gründe argumentativ darlegen und für sie werben kann. Da dies nicht von Anfang an vorauszusetzen ist, darf der Mensch erst an der Demokratie teilnehmen, nachdem gesichert ist, dass er erzogen und gebildet worden ist (Volljährigkeit). Gerade weil der demokratische Verfassungsstaat nicht von vornherein garantieren kann, dass die Bürger vernünftig entscheiden und weil niemand für sich das Monopol beanspruchen kann, definieren zu können, was das vernünftige ist, müssen die Bürger gebildet sein – um nicht verführbar zu sein, um ihre eigenen und die vom Staat geschützten Freiheitsräume konfliktfrei und unter Beachtung der Freiheit anderer auch gestalten und das eigene Leben so leben zu können, dass sie dem Gemeinwesen nicht zur Last werden. Nicht nur das Subsidiaritätsprinzip, dem alles staatliche Handeln verpflichtet ist, sondern auch die sozialstaatliche Verfasstheit des politischen Gemeinwesens ebenso wie die Rechtfertigung der Trennung von Staat und Gesellschaft setzen die Bildung der Bürger voraus. Sie ist somit die wichtigste Voraussetzung dafür, dass Freiheit im Staat nicht zur Gefahr wird und soziale Gerechtigkeit im Sinne der gleichen Teilhabe aller an den Chancen, die das Zusammenleben im Staat bietet, überhaupt realistisch angezielt werden kann. Zur legitimationstheoretischen Rekonstruktion eines originären Erziehungs- und Bildungsauftrages des Staates siehe A. G. Wildfeuer 2000.

UNO-Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (Art. 13 und 14), der *Europäischen Menschenrechtskonvention* (Art. 2 des 1. Zusatzprotokolls) und der *UNO-Konvention über die Rechte des Kindes* (Art. 28 und 29).

Bildung vereinigt alle drei Dimensionen der Menschenrechte in sich und ist ein gutes Beispiel für die Unteilbarkeit und Interdependenz aller Menschenrechte.

4.3.4 Institutionalisierung und Subsidiarität: Die Grenzen des Staates

Die unbedingten sittlichen Verbindlichkeiten und Rechtspflichten, die sich in den Grundrechten und in den Staatszielbestimmungen niederschlagen, haben im Allgemeinen eine regulative Funktion. Sie stellen allgemeine normative Kriterien dar, auf die das öffentliche Handeln verpflichtet ist. Sie sind Kriterien im Sinne von Fundamentalnormen, nach deren Maßgabe die entsprechenden politisch-sozialen Verhältnisse wahrgenommen, beurteilt, entworfen und tatsächlich eingerichtet oder weiter entwickelt werden sollen, ohne dass sie schon genau sagen, was aus ihnen für das Bildungswesen, die Berufs- und Arbeitswelt usw. im einzelnen folgt. Die Vollendung des Bemühens um politisch-soziale Gerechtigkeit ist damit noch nicht gegeben, sondern findet sich erst dort, wo die Strukturen der Gesellschaft, die Einrichtungen usw. diesen Vorgaben gemäß gestaltet werden. Zur Stabilisierung seiner diesbezüglichen Bemühungen und um sicherzustellen, dass alle in gleicherweise an der Nutzung teilhaben können, wird das politische Gemeinwesen daher entweder selbst Institutionen schaffen und betreiben, die diese Rahmenbedingungen regeln (von Ministerien über Ämter bis hin zu Behörden), oder er wird die Regeln definieren, unter denen die Gesellschaft selbst solche Institutionen errichten kann, wobei er sich auf die Aufsicht über die Einhaltung dieser Regeln beschränken kann. Denn um an das Wort Warnfried Dettlings zu erinnern: nicht zu rudern, sondern zu steuern ist die Aufgabe des Staates (W. Dettling 1995, 72f.). Diese Regeln müssen nach rechtsstaatlichen Kriterien (Rechtsstaatsprinzip) und aufgrund demokratischer Legitimation (Demokratieprinzip) im Interesse des Gemeinwohls der Bürger zustande kommen. Dies kann es notwendig machen, Freiheitsräume des einzelnen um der Sicherung der Freiheitsräume aller und auch zum Vorteil dessen, dessen Freiheitsraum betroffen ist, einzuschränken. Es muss folglich immer ein starkes Gemeinwohlinteresse vorliegen, aufgrund dessen ein Eingriff des Staates in die Freiheitsrechte des einzelnen legitimierbar ist, und insbesondere muss gewährleistet sein, dass dem Individuum durch die gemeinwohlorientierte Normierung ein Vorteil für seine Freiheitsgestaltung entsteht, der ihm ansonsten versagt bliebe.

Um hierbei Kompetenzgrenzen nicht zu überschreiten und Grundfreiheiten nicht zu verletzen, ist jedes staatliche Handeln – wie das Handeln sozialer Ge-

bilde überhaupt – durch das *Subsidiaritätsprinzip* begrenzt. Es besagt zum einen, dass die je größeren oder übergeordneten Sozialgebilde im Dienst der kleineren und untergeordneten zu stehen haben (Hilfestellungsgebot), zum anderen wendet es sich dagegen, dass das je größere und übergeordnete Sozialgebilde durch sein einschränkendes Handeln dem je kleineren und untergeordneten diejenigen Kompetenzen entzieht, die diese selbst autonom ausfüllen kann. Denn das staatliche Engagement soll gesellschaftliche und individuelle Kompetenzen nicht ersetzen, sondern in ihrer Entfaltung und Autonomie fördern. Das Subsidiaritätsprinzip bietet dabei nicht einfach ein Rezept für staatliches Handeln, sondern eine Richtlinie, deren konkrete Umsetzung von den empirischen Gegebenheiten abhängt und damit einen Spielraum für politische Abwägungsurteile eröffnet.

5. Kommt allen Menschen Würde zu? Der Streit um die Zuschreibung von Personalität

Die bisherigen Ausführungen haben sich mit dem Inhalt des Würdebegriffs, insbesondere mit seiner Begründung und seinen normativen Konsequenzen für die Schutzwürdigkeit des Menschen beschäftigt. Dabei wurde wie selbstverständlich davon ausgegangen, dass alle Menschen Personen bzw. sittliche Handlungssubjekte sind, so dass Würde und Menschenrechte mithin auch allen Menschen ausnahmslos zugeschrieben werden müssen. Die Frage nach der Extension, der Ausdehnung des inhärenten Würdebegriffs, wurde als intuitiv plausibel beantwortet vorausgesetzt: Alle Menschen sind auch Personen. Und da das Personsein der Grund der besonderen Schutzwürdigkeit des Menschen ist, sind auch alle Menschen in gleicher Weise und unabhängig von Lebensphase und Eigenschaften schützenswert.

In der Diskussion um die Schutzwürdigkeit des Menschen in all seinen Lebensphasen ist im Kontext bioethischer Fragestellungen in den 70er und 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Extension des Personbegriffs jedoch zur *quaestio vexata* überhaupt geworden.¹⁶⁶ Denn während der klassische substantialistische Personbegriff von der Einheit von Person und Mensch ausgeht (5.1), erleben Konzeptionen eines bewusstseinstheoretischen Personbegriffs, wie er erstmals bei John Locke begegnet, in der neueren, zumeist analytisch orientierten angelsächsischen Philosophie eine gewisse Renaissance, wobei Personalität und Menschsein gerade als nicht koextensiv behandelt werden (5.2). Eine Antwort auf die damit verbundenen hochproblematischen Konsequenzen

¹⁶⁶ Vgl. die Überblicke bei A. G. Wildfeuer 1992, L. Honnefelder 1993, D. Sturma 1997 und R. Kipke 2001.

stellt der im Rahmen der praktischen Vernunft konzipierte Personbegriff dar, der Personalität mit sittlicher Subjektivität gleichsetzt, und der über den mit dem Personsein gleichursprünglichen Gedanken der Anerkennung des anderen auf den Gedanken der gleichen Ausdehnung von Mensch- und Personsein zurückführt (5.3).

5.1 Der substantialistische Personbegriff: *Person als Einzelexemplar der Gattung*

Für die aristotelische Tradition steht die Einheit von menschlichem Handlungs- subjekt und menschlichem Lebewesen außer Frage. Für *Aristoteles* ist Leben Selbsttätigkeit, die sich einem Prinzip verdankt, das er bei allen Lebewesen Seele nennt. Jedes Lebewesen besitzt in der ihm eigenen Seele das Prinzip seiner Form und seiner Bewegung. Die Seele ist „die erste Wirklichkeit eines organischen physischen Körpers“ (*De anima* II 2, 412b 4f.). Der lebendige Körper hat seine Wirklichkeit nur durch die Seele, denn lebendige Dinge besitzen ihr Sein in Form von Leben (ebd. 415b). Leben aber ist Selbstorganisation und Selbsttätigkeit aus einer Mitte heraus. Seele und Leib verhalten sich zueinander wie Form und Materie und bilden zusammen das eine Lebewesen als eine in Raum und Zeit sich durchhaltende Entität, d. h. als eine *Ousia* oder eine *Substanz*, wobei die Substanzvorstellung nicht an einem statischen Zustand, sondern an der Einheit des Lebewesens orientiert ist. Deshalb beginnt für Aristoteles das Leben eines Lebewesens mit der Beseelung, d. h. mit der Selbsttätigkeit, die durch die Vereinigung von Formprinzip und Materie einsetzt, und es endet mit der Auflösung dieser aus seiner Mitte heraus sich selbst organisierenden und selbsttätigen Einheit von Leib und Seele. Das dem Menschen eigene Vernunftvermögen wird von Aristoteles als ein Vermögen der *einen* Seele verstanden, die zugleich die vegetativen und sensitiven Funktionen bestimmt und damit das *eine* Prinzip des gesamten vegetativen, sensitiven und geistigen Lebens darstellt.

Thomas von Aquin fasst diesen Gedanken noch konsequenter, insofern er auch die Einschränkung ablehnt, die Aristoteles für einen Teil des geistigen Vermögens, den *nous*, gemacht hatte, wenn er von ihm vermerkt, er komme „von außen“ in den Menschen. Für Thomas aber ist die Vernunft nicht eine von außen hinzutretende Dimension im Menschen: Sie ist zugleich Träger der dem Menschen eigenen Vernünftigkeit wie Organisations- und Lebensprinzip der biologischen Existenz des Menschen. Die Seele bildet für Thomas so sehr eine Einheit mit dem Leib, dass er die vom Leib getrennte Seele für die Zeit dieser Trennung nicht als Person bezeichnet. Daher kann man vom Subjekt immer nur

als Substanz sprechen,¹⁶⁷ wie dies im Anschluss an Aristoteles schon *Boethius* in seiner Definition von Person als *individua substantia naturae rationalis* (als Person bezeichnet man eine individuelle Substanz von geistiger Natur) tut (*Contra Eutychen et Nestorium* c. III): Person bezeichnet gemäß dieser durch Boethius fixierten und von den Autoren des lateinischen Mittelalters in Teilmomenten weiterentwickelten Definition das Individuum, das eine selbständige persistierende Entität darstellt, und zwar eine solche, der ihrer Natur nach das Vermögen der Vernünftigkeit eignet. Folgt man dieser klassischen Bestimmung von Personalität, dann unterscheidet sich Personsein und Menschsein nur dadurch, dass der Begriff der Person (*individua substantia naturae rationalis*) gegenüber dem Begriff des Menschen (*substantia naturae rationalis*) durch die Individualität unterschieden wird. Person ist das Einzelexemplar der Gattung Mensch. Da Menschen nur als Individuen, mithin als Personen existieren, sind alle Menschen notwendig auch Personen. Sieht man einmal vom christologischen (eine Person in zwei Naturen) und trinitarischen (drei Personen in einer Substanz) Entstehungsproblem des Personbegriffs ab, dann sind Person und Mensch Wechselbegriffe oder – wie R. Spaemann 1996, (25-42) eindrücklich und überzeugend darlegt: Personsein ist eine Näherbestimmung des Menschseins.

5.2 Der qualitativ-bewusstseinstheoretische Personbegriff: Trennung von Mensch und Person

Dieser Zusammenhang wird freilich dann problematisch, wenn aufgrund eines veränderten philosophischen Bezugsrahmens die Rede von Substanzen nicht mehr einleuchtet, wie dies in der Neuzeit, insbesondere durch deren nominalistische Grundoption zunehmend allgemeine Überzeugung wird: Allgemeinbegriffe bezeichnen nicht mehr die Wesenheiten, die in den singulären Dingen real existieren („*universalia sunt in rebus*“), sondern sind nur mehr durch Konvention und Abstraktion zustande gekommene Namen („*universalia sunt post rem*“).

Wie gezeigt wurde (siehe oben Abschnitt 3.3.3) war es John Locke, der als erster seinen Personbegriff auf dem Hintergrund dieser nominalistischen Grundoption und unter Weglassung der Substanzontologie zu formulieren versuchte. Damit jemandem überhaupt Taten zugerechnet werden können, so Locke, ist die Identität der Person vorausgesetzt. Diese wird nicht mehr durch die

¹⁶⁷ Person heißt schon bei Thomas von Aquin nichts anderes als die spezifische Art und Weise, wie sich das Besondere innerhalb der *substantiae rationales* (deren Hauptmerkmal die Selbsttätigkeit ist) geltend macht. Person ist eine Subsistenz, eine *res naturae*, individuelle Substanz. Person ist das, „quod per se existit, quod supponitur alicui naturae communi, quod supponitur accidentibus“ (*STh* 1, 29, 2, resp.) Warum individuelle Besonderheit nur bei rationalen Wesen anzutreffen ist, erklärt Thomas *STh* 1, 98, 1 resp. und 1, 76, 2, concl.

personale Substanz gewährleistet, sondern erst im Bewusstsein hergestellt.¹⁶⁸ Damit diese konstituiert werden kann, müssen freilich bestimmte Voraussetzungen gegeben sein, die sich als Eigenschaften der Person formulieren lassen: wie etwa Erinnerung, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernünftigkeit etc.

Mit dieser Reduktion der Person auf das Selbstbewusstsein – die Person erscheint als das Selbst, das durch die Einheit des Bewusstseins konstituiert ist – kommt es allerdings zu einer Trennung zwischen Personsein und Menschsein. Denn wer über die genannten personqualifizierenden Eigenschaften – wie unmündige oder nichtzurechnungsfähige Menschen – nicht verfügt, dürfte konsequenterweise – wenngleich in Widerspruch zu unserer sittlichen Intuition – auch nicht als Person bezeichnet werden. Ihm käme mithin auch nicht der Schutz und der Anspruch auf Leben zu, der durch das Personsein garantiert wird.

Für Locke steht dies nur außer Frage, weil er an den Stellen, wo es um diese Gruppen von Menschen geht, auf den Begriff der *Art* zurück, den er mit den Begriffen der Schöpfung und des Eigentums Gottes an seinen Geschöpfen als normativen Begriff legitimiert.¹⁶⁹ Geistig Schwerstbehinderte, die nicht zum Gebrauch der Vernunft fähig sind, gehören einer *Zwischenart* an, die zu schützen ist, weil sie Eigentum ihres Schöpfers sind.¹⁷⁰ Damit nimmt Locke für den Lebensschutz des unmündigen und nicht zurechnungsfähigen Menschen auf den Begriff Bezug, den er als Kriterium für den Lebensschutz von Personen (in dem von ihm gemeinten Sinn) ablehnt, nämlich den der *substantiellen Art*. Begründet wird dieser Schutz zudem nicht ethisch, sondern schöpfungstheologisch, was weder praktisch noch theoretisch befriedigen kann.¹⁷¹

¹⁶⁸ Sicher ist Locke darin zuzustimmen, dass die Einheit des Bewusstseins für die moralische Identität der Person eine wichtige Rolle spielt. Doch ist die Einheit des Bewusstseins – wie Lockes Erklärung nahe legt – tatsächlich auch das, was die Person allererst konstituiert bzw. den unbedingten Schutz auch ihrer leiblichen Integrität begründet? Denn anders als bei Locke ist sie nicht das Resultat und auch nicht bloßer Ausdruck spezifisch menschlicher Vollzüge, sondern deren Voraussetzung. Was gegen diese Annahme spricht, sind nicht nur theoretische Einwände, wie der, dass ein Bewusstsein, das durch seine Vollzüge die Einheit stiften soll, selbst schon eine Einheit besitzen muss. Es sprechen auch, wie Locke selbst einräumt, praktische Gründe dagegen. Soll nämlich nicht schon ein vorübergehendes Vergessen die durch die Kontinuität des Gedächtnisses gestiftete Einheit des Bewusstseins aufheben, muss man eine „mögliche Erinnerung“ (J. Locke 1690a, II 27,10) annehmen, was erneut die Frage auslösen muss, wie denn zwei Bewusstseinszustände verbunden werden sollen, ohne dass es eine der Verbindung dieser Zustände vorgängige Identität und Kontinuität gibt.

¹⁶⁹ Vgl. J. Locke 1690b, 2. Abhandlung, II § 66.

¹⁷⁰ Vgl. J. Locke 1690a, IV 4, 12ff.

¹⁷¹ Eine Begründung des Lebensschutzes, die auf einer genuin theologischen Begründung verbunden mit einem bestimmten ontologischen Artbegriff beruht, muss freilich in dem Augenblick problematisch – und damit für die Betroffenen gefährlich – werden, in dem die Prämissen der theologischen Begründung nicht mehr geteilt werden. „Wenn eine Interpretation die Konsequenz ermöglicht, dass Menschen ihre Rechte nur im Zustand des Bewusstseins haben, dann ist das Leben gefährlicher geworden.“ (R. Sprecht 1989, 112).

Trotz dieser Schwierigkeiten hat Lockes Personbegriff in der neueren bioethischen Debatte Karriere gemacht.¹⁷² Dies mag u. a. damit zusammenhängen, dass der Rekurs auf die Menschenwürde in der angelsächsischen Ethik keine Tradition hat und auch wegen der vermeintlich problematischen Implikationen des Begriffs der Anspruch auf Lebensschutz allein an den Personstatus gebunden wird.¹⁷³ Positionen, die einen qualitativen, deskriptiven oder theoretischen Personbegriff vertreten, geben für Personsein ein Kriterium an, das einen Tauglichkeitserweis für Personsein verlangt. Die begriffliche Unterscheidung von Mensch- und Personsein wird damit zur realen gesteigert, so als ließe sich das letztere vom ersteren trennen. Demnach kommt Personsein dem Menschen nicht einfachhin zu, sondern es muss sich erst beweisen und eigentlich auch beständig dokumentieren. Man erhofft sich dadurch Hilfe bei der Beurteilung medizinethischer Probleme, bei denen es unklar ist, ob und wie ein der Gattung Mensch zugehöriges Wesen in einem bestimmten Zustand oder ein Wesen mit unklarem menschlichem Status von unserem üblichen System moralischen Urteilens erfasst wird. Dies gilt insbesondere bei der Behandlung missgebildeter Neugeborener, bei irreversibel komatösen Patienten, bei Euthanasie oder Sterbehilfe, bei Selbstmord oder auch bei ethischen Fragen des Umgangs mit Embryonen. Da die in solchen Fällen auftretenden Unklarheiten, so wird argumentiert, aus der problematischen Zuschreibung mentaler und psychischer, kognitiver wie volitionärer Eigenschaften resultieren, sei es Sache einer begrifflich-empirischen, weniger einer direkt moralischen Analyse, diese mittels der Neubestimmung des Personbegriffs aufzuhellen.¹⁷⁴

Die Unantastbarkeit, die mit dem Personbegriff kontinentaleuropäisch dem Menschen qua Menschen zugesprochen worden war und die sich im Begriff der Menschenwürde niederschlug, wird aber damit gleichzeitig auf diejenigen Menschen restringiert, die über genau jene Eigenschaften verfügen, die sie im engeren Sinne als Personen ausweisen, wie etwa *Selbstbewusstsein, Selbstverfügung, der Wille zum Überleben, bestimmte Interessen oder generell die Fähigkeit zum Zukunftsbezug*. So gibt es Menschen, die keine Personen sind und Personen, die nicht notwendig Menschen sein müssen. Nur Personen aber, so die Vertreter dieser Position, haben Anspruch auf Respektierung ihrer Autonomie. Nur ihnen gegenüber gilt Gerechtigkeit. Verfügen Menschen nicht über solche personqua-

¹⁷² Zur Problematik der Verwendung dieses Typs von Personbegriff in der angewandten Ethik siehe L. Siep 1993 und mit Blick auf die Konsequenzen für das Problem des Schwangerschaftsabbruchs den hervorragenden Überblick bei H. Baum 1995.

¹⁷³ Die unterschiedlichen Personkonzepte lassen sich je nachdem, ob allen oder nur bestimmten, durch personqualifizierende Eigenschaften ausgezeichnete Menschen Personsein zugesprochen wird, als „reduktionistische“ vs. „nichtreduktionistische“ (L. Honnefelder 1993, 257), „empiristische“ vs. „ontologische“ (A. Corradini 1994, 36) Konzepte, oder als „Äquivalenz-Doktrin“ vs. „Nichtäquivalenz-Doktrin“ (D. Birnbacher 1977, 9f.) oder „Exklusionstheorien“ und „Inklusionstheorien“ (R. Kipke 2001, 11) unterscheiden.

¹⁷⁴ Siehe A. Leist 1990, 11.

lifizierenden Eigenschaften, dann gebührt ihnen nur jener Schutz, der ganz generell betrachtet empfindende und deshalb leidensfähige Wesen, also auch Tiere, beanspruchen können. Damit verflüchtigt sich aber auch der Gedanke von Menschenwürde und Menschenrechten, der zwei wesentliche Momente enthält: die Unantastbarkeit der Person (*respect for persons*) und das Verbot, diese Unantastbarkeit von etwas anderem abhängig zu machen als dem, Mensch zu sein. Die in nuce skizzierte Theorie eines qualitativen Personenbegriffs hat, wie sich bei einigen wichtigen und wirkmächtigen Vertretern dieser Position zeigen lässt, tatsächlich weit reichende Folgen für die Schutzwürdigkeit des Menschen, seiner verschiedenen Lebensphasen und -zustände:

So benennt etwa M. Tooley als Rechtsgrund für die Möglichkeit der Personenzuschreibung die „Bedingung des Selbstbewusstseins“ (M. Tooley 1990, 164), mit der Folge, dass nur dasjenige Wesen als Person angesprochen werden kann, das über „einen Begriff des Selbst als eines fortdauernden Subjekts von Erfahrungen und anderen mentalen Zuständen verfügt, sowie glaubt, dass es selbst eine solche fortdauernde Entität darstellt“ (ebd.). Personen müssen über die Fähigkeit zu wünschen, und über Lebensinteresse verfügen können (ebd. 165-170). Da das Tötungsverbot nur angewandt werden könne gegenüber Personen mit Lebenswunsch, und da Lebewesen ohne Selbstbewusstsein keinen Lebenswunsch haben, schade man solchen Wesen nicht, wenn man sie töte. Tooley lässt daher ein graduelles Lebensrecht erst zehn bis zwölf Wochen nach der Geburt gelten, das darüber hinaus ebenso graduell auch wieder verwirkt werden könne.

Ähnlich legte bereits in den frühen 70er Jahren des 20. Jahrhunderts Joseph Fletcher (1972) ein „tentatives Profil des Menschen“ vor, das einen großen Einfluss auf die bioethische Diskussion ausübte. Fletcher unternimmt es, positive und negative „Indikatoren“ für ein durchschnittliches Profil des Menschen zu sammeln. Als positive Kriterien des Personseins benennt er: ein Mindestmaß an Intelligenz, Selbstbewusstsein und Selbstkontrolle, einen Sinn für Zeit, und zwar sowohl hinsichtlich der Zukunft als auch der Vergangenheit, die Fähigkeit, sich auf andere zu beziehen, um sie besorgt zu sein und mit ihnen zu kommunizieren, Selbststeuerung und Neugier, die Fähigkeit, zu lernen und sich zu ändern, ein Gleichgewicht von Rationalität und Gefühl, individuelle Eigenart und cerebrale Verarbeitungskapazität. Diese distinktiven Merkmale, die ein summarisches anthropologisches Profil ergeben, werden zu „exklusiven“ Gesichtspunkten im Vergleich zu jenen Gattungsgliedern, die diesem Profil nicht entsprechen. Sie führen notwendig zu selektiven Gesichtspunkten des Ausschlusses von Menschen aus dem Kreis derer, denen Würde zugesprochen werden kann. „Exklusive‘ Annäherungen an die Person führen zu ‚selektiven‘ Gesichtspunkten.“ (J.-P. Wils 1991, 278)

Nach Tristram Engelhardt jr. sind Personen „in the strict sense“ nur solche Wesen, „who are the constituents of the moral community. Only persons are

concerned about moral arguments and can be convinced by them. The very notion of a moral community presumes a community of entities that are self-conscious, rational, free of choice, and in possession of a sense of moral concern.“ (H. T. Engelhardt jr 1986, 105; vgl. 1982) Weisen menschliche Wesen diese Eigenschaften noch nicht oder nicht mehr auf, ist aber deren „soziale Rolle“, wie etwa bei Kindern, sobald sie über elementare Formen sozialer Kommunikation verfügen,¹⁷⁵ gegeben, dann führt dies dazu, dass Menschen häufig betrachtet werden „as if they were persons strictly, even though they are not“. Solche Wesen sind aufgrund dieses „utilitaristischen Konstruktes“ („primarily a utilitarian construct“, H. T. Engelhardt jr 1986, 98) dann als „social persons“ anzusprechen. Dies kann jedoch nicht verhindern, dass die Grenzziehung zum bloß biologisch-menschlichen Leben wie auch die Behandlung von „social persons“ als „persons“ immer ein bewusster Akt willkürlicher Setzung („arbitrary“) bleibt. Wenn aber die soziale Rolle lediglich durch ein wandelbares Bezugssystem gesellschaftlicher Zuträglichkeiten definiert ist, dann, so ist zu folgern, unterliegt auch die Zuschreibung von sozialer Personalität etwa gegenüber Behinderten einem nicht unerheblichen und geschichtlich bedingten Wandel. Sind menschliche Wesen jedoch nicht als „social persons“ anzusprechen, wie etwa Säuglinge, dann verfügen sie über keinen qualifizierten moralischen Status (ebd. 117ff. und 228-236). Der Umgang mit ihnen, wie auch mit Embryonen und Föten, ist letztlich eine Frage von Eigentumsrechten: Moralische Pflichten bestehen im wesentlichen nur gegenüber den Besitzern, in der Regel also gegenüber den Eltern (ebd. 129, 219, 237), die als Eigentümer beispielsweise das Recht haben, ihre Embryonen an andere zu verkaufen.

Der moderne Präferenzutilitarismus, wie ihn *Peter Singer* (1994) vertritt, versucht die Mängel des klassischen Utilitarismus¹⁷⁶ dadurch zu beheben, dass

¹⁷⁵ „The shift is made on the basis that the infant is a human and is able to engage in an minimum of social interaction. With regard to the latter point, severely anencephalic infants may not qualify for the role *person* just as brain-dead adults would fail to qualify; both lack the ability to engage in minimal social interaction.“ (H. T. Engelhardt jr 1986, 105)

¹⁷⁶ Geht man wie der von Jeremy Bentham (1748-1832) und John St. Mill (1806-1873) entwickelte klassische Utilitarismus davon aus, Handlungen von ihren Folgen her (Konsequenzenprinzip) zu beurteilen und diese Folgen ausschließlich von ihrer Nützlichkeit her (Utilitätsprinzip) zu bemessen, die sie für eine möglichst große Zahl von Menschen haben (Sozialprinzip), dann hat diese Deutung ohne Zweifel den Vorzug, bei der Begründung der Moral von einem sehr eindeutigen Phänomen, nämlich dem unbezweifelbaren Eigeninteresse des Menschen auszugehen und sich auf die ethische Forderung nach Unparteilichkeit zu beschränken, d. h. auf die Forderung, gleichen Interessen gleiches Gewicht zuzuordnen, sie also einer Verallgemeinerung einfacher Art (Transsubjektivitätsprinzip) zu unterwerfen. Doch ist damit zugleich der gravierende Nachteil verbunden, zwei andere elementare und unabweisbare sittliche Intentionen nicht angemessen aufnehmen zu können, nämlich die Forderung, jedem einzelnen das Seine zu geben (Prinzip der distributiven Gerechtigkeit), sowie der Anspruch, seine individuelle Selbstbestimmung zu respektieren (Prinzip der Selbstzwecklichkeit des Einzelnen). Deutlich wird dies am elementaren Verbot der Tötung von Menschen. Die Gründe, derentwegen die Tötung von Personen verwerflich ist, sind – so stellt J. Bentham seinem Ansatz folgend fest (vgl. J. Bentham 1789, ch. XVII) – keine

er auf utilitaristischer Basis zur Begründung des generellen Tötungsverbots einen Personbegriff einführt mit dem Ziel, ein nicht-willkürliches Kriterium zu etablieren, anhand dessen sich die Schutzwürdigkeit von Leben – unabhängig von biologischen Gattungs- und Speziesgrenzen – bestimmen lässt (ebd. 115-146).¹⁷⁷ Dieses die Schutzwürdigkeit unterschiedlicher Lebewesen konstituierende Kriterium ist nach Singer das der je unterschiedlichen Zuschreibbarkeit von Bewusstsein, wobei sich drei Kategorien des Lebendigen mit je unterschiedlichem Lebenswert erheben lassen: Nicht-Bewusstes, bewusstes und selbstbewusstes Leben. Nicht-Bewusstes, etwa pflanzliches Leben, das weder über Empfindungs- und Erlebnisfähigkeit, noch über einen bewussten Willen oder Interessen verfügt, hat keinen Wert an sich. Empfindungsfähige Lebewesen, die bewusst und fähig sind, Lust und Schmerz zu erfahren, verfügen bereits über einen Wert, den es zu achten gilt. Der höchste Lebensschutz kommt jedoch nur Leben zu, sobald und solange es über bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten wie Selbstbewusstsein und Rationalität verfügt, die es als ‚Person‘ qualifizieren. ‚Personen‘ haben nicht nur ein Interesse an der Vermeidung von Leiden bzw. der Linderung von physischer Schmerzempfindung, sondern verfügen darüber hinaus über zusätzliche moralisch signifikante Fähigkeiten und Eigenschaften wie die, Wünsche zu äußern und mithin Präferenzen zu haben. Diese Eigenschaften setzen die Möglichkeit voraus, über Selbstbewusstsein, Selbstkontrolle, Sinn für Zukunft und Vergangenheit, Kommunikationsfähigkeit, Neugier, Autonomie und Entscheidungsfähigkeit zu verfügen. Aufgrund dieses graduellen Wertkonzepts, worin sich Stufen von Bewusstsein mit Stufen von Werthaftigkeit verbinden,¹⁷⁸ ist Singer der Überzeugung, eine willkürliche, da

anderen als die, die auch gegen das Töten anderer empfindungsfähiger Wesen sprechen, nämlich die, die generell gegen Handlungen sprechen, die mehr Leid als Lust, mehr Lasten als Nutzen zur Folge haben. Wenn aber der Gesamtnutzen einer Handlung – wie F. v. Kutschera 1982, 138 formuliert – „das einzige Gerechtigkeitskriterium ist, [dann gibt es] keine unverletzlichen individuellen Rechte. Selbst die elementarsten Menschenrechte wie das Recht auf Leben, Gesundheit und Freiheit können um eines höheren Gesamtnutzens willen verletzt werden.“ (vgl. auch G. Harman 1981, 184ff.) Zu Recht moniert Otfried Höffe daher am klassischen Utilitarismus das Fehlen einer „Idee der Humanität“ (O. Höffe 1979a, 120ff.; vgl. O. Höffe 1981, 57f.). Führt man aber in den utilitaristischen Ansatz zur besseren Begründung des Tötungsverbots ein – wie J. Glover (J. Glover 1977, 83) es vorschlägt – ‚Autonomieprinzip‘ ein, dann verliert der Utilitarismus seine eigentliche Pointe und wird zu einem dem Autonomieprinzip nachgeordneten Verfahren der Beurteilung von Handlungsfolgen, wie es beispielsweise auch in der aristotelischen Ethik sinnvoll und notwendig ist. Und nicht nur das elementare Tötungsverbot, sondern auch die Forderung nach distributiver Gerechtigkeit setzt – wie John Rawls in seiner Theorie der Gerechtigkeit (vgl. J. Rawls 1975, 28-37) deutlich gemacht hat – voraus, dass als Beteiligte Personen unterstellt werden, die nicht nur über eine Vorstellung von ihrem Wohl, sondern auch über einen Gerechtigkeitsinn verfügen und dazu genügt bereits wie bei Kindern die bloße Fähigkeit (capacity).

¹⁷⁷ Zur Diskussion der präferenzutilitaristischen Position Singers im Kontext der Bioethik vgl. neuerdings W. Boloz u. G. Höver 2002.

¹⁷⁸ „Je höher entwickelt das bewusste Leben eines Wesens, je größer der Grad von Selbstbewusstsein und Rationalität und je umfassender der Bereich möglicher Erfahrung, um so mehr würde

bloß an der biologischen Speziesgrenze *homo sapiens* Maß nehmende Zuschreibung von Schutzwürdigkeit vermieden zu haben. Die Konsequenz ist freilich, dass es menschliche Wesen wie Embryonen, Imbezile und irreversibel Komatöse gibt, die nicht Personen sind, weil sie über die dafür nötigen Eigenschaften nicht verfügen, so wie es umgekehrt in Form von bestimmten Affenspezies und eventuell auch Delphinen, Walen oder Schweinen Lebewesen gibt, die als Personen zu betrachten sind, weil sie – wenigstens in einem weiten Sinn – die genannten Eigenschaften besitzen, obwohl sie keine menschlichen Wesen sind. „Wenn der Fötus nicht denselben Anspruch auf Leben wie eine Person hat“, so stellt Singer fest, „dann hat ihn das Neugeborene offensichtlich auch nicht, und das Leben eines Neugeborenen hat für dieses weniger Wert als das Leben eines Schweins, eines Hundes oder eines Schimpansen für das nicht-menschliche Tier“ (ebd. 219).¹⁷⁹

Neben den aufgezeigten qualitativen Personbegriffen gibt es eine Vielzahl ähnlich strukturierter Versuche, den Personbegriff zu definieren. So wollen den Schwierigkeiten des Personbegriffs andere Philosophen mit einer kontraktualistischen Methode begegnen. Danach werden moralische Regeln so eingeführt und begründet, dass sie real oder ideal in einer Gemeinschaft von Akteuren gelten bzw. in dieser Gemeinschaft eine Mehrheit finden. Föten jedoch können nicht an Abstimmungen teilnehmen; folglich sind sie schon durch die Wahl der Begründungsmethode aus dem Bereich der Moral ausgeschlossen, will man nicht indirekte Konstruktionen (Stellvertreter/Quasiteilnehmer) bemühen (so etwa die Argumentation bei J. Narveson 1986). Auch wenn – wie bei D. Parfit (1984) – die Einheit der Person in der Kontinuität psychischer Zustände verortet wird, so ist einem menschlichen Wesen der Personstatus abzusprechen, wenn diese Kontinuität nicht mehr oder nur in geringem Maß besteht. Ist das Subjekt nichts anderes als das neuronale Substrat wie bei M. Lockwood (1990) und H. M. Sass (1989), so kann das Personsein erst mit dem Hirnleben beginnen. J. Feinberg (1982) führt Bewusstsein, Besitz eines Selbstkonzepts, Selbstwahrnehmung, Fähigkeit zu Gefühl, Vernunft und Verstehen ebenso wie Fähigkeit zu Zukunftsplanung, plangemäßigem Handeln und der Empfindung von Lust und Schmerz an. Berechtigt aber wie bei J. Feinberg nur der aktuelle Besitz der relevanten „Common-sense-Kriterien“ dazu, von „Personen“ zu sprechen, so greift dieses „actual-possession-criterion“ bei Kindern erst während des zweiten Lebensjahres und führt zudem zum Problem, dass Menschen, die Personen sind,

man diese Art des Lebens vorziehen, wenn man zwischen ihm und einem Wesen auf einer niedrigeren Bewusstseinsstufe zu wählen hätte.“ (P. Singer 1994, 144)

¹⁷⁹ Dass dennoch Kindstötungen nur in Ausnahmefällen erlaubt sein sollen, hat nach Singer seinen Grund allein in den zu befürchtenden „Wirkungen der Kindstötungen auf andere“ (P. Singer 1994, 224). Und was Embryonen betrifft, so haben sie aufgrund des Mangels der genannten Eigenschaften überhaupt keinen Wert an sich („intrinsic value“) (ebd. 197) und sind deshalb auch in ihren Interessen – wie beispielsweise dem, keinen Schmerz zu empfinden – nicht mehr oder weniger zu respektieren als andere ähnlich empfindungsfähige Wesen.

zumindest zeitweilig, etwa bei reversiblen Bewusstseinsverlust, den Personstatus verlieren.

All diesen Konzeptionen von Personsein, die mehr oder weniger stark fortwirken, ist gemeinsam, dass auf dem Hintergrund der Unterscheidung von Personsein und Menschsein nur ersteren ein Anspruch auf Respektierung ihrer Autonomie und damit Würde und Schutz zukommt; für alle übrigen Menschen gilt, dass ihnen jener Schutz gebührt, der ganz generell betrachtet empfindende und deshalb leidensfähige Wesen beanspruchen können. Sittliche Verbindlichkeit ihnen gegenüber reduziert sich damit auf Mitleid. Mehrung des Glücks bzw. Minderung des Leids werden zum maßgeblichen Kriterium des ethisch zu rechtfertigenden Handelns.

5.3 Der Personbegriff der praktischen Vernunft: Einheit von Person und Mensch

Zwar erkennen die aufgeführten Positionen grundsätzlich an, dass die besondere Schutzwürdigkeit des Menschen begründende Personalität in der Anlage zur sittlichen Subjektivität besteht, sie verlangen aber mehr oder weniger empirisch verifikable Indizien dafür, die einen Beleg dafür abgeben sollen, dass die Eigenschaften oder Fähigkeiten, die für das Personsein vorausgesetzt werden müssen, auch tatsächlich vorhanden sind.

Der Hauptmangel dieser Position besteht in einem fundamentalen Missverstehen des grundsätzlich praktischen Charakters des Personbegriffs überhaupt. Es darf Skepsis angebracht sein, ob es wirklich möglich ist, auf nicht-willkürliche und wertneutrale Weise mit den Mitteln der Deskription (und in diesem Rahmen bleiben letztendlich auch alle diese Versuche) zu eruieren, welchem Menschen sittliche Subjektivität und personqualifizierende Eigenschaften zukommen. Denn Vernunft, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Sorge um die Zukunft, Interessen, Wollen etc. wie sittliche Subjektivität insgesamt sind keine empirisch gegebenen Tatsachen. Denn wie bereits Kant an Lockes bewusstseinstheoretischem Personkonzept kritisiert hat, ist Personalität kein Begriff der theoretischen, auf Erfahrung bezogenen Vernunft, sondern ein genuiner Begriff der praktischen Vernunft. Sittliche Subjektivität, mithin Personalität ist empirisch, d. h. von außen und daher auch von anderen als solche nicht direkt erfahrbar. Denn wenn es das sittliche Subjektsein als das Vermögen, sich selbst Zwecke setzen zu können, ist, das die Würde des Menschen begründet, die Freiheit aber, sich selbst Zwecke setzen zu können, niemals Gegenstand theoretischer Erkenntnis, sondern immer nur eigener praktischer Gewissheit sein kann, dann kann das die Würde begründende Subjektsein immer nur mir selbst offenbar sein.

Da aber eben dieses Subjektsein in seiner ursprünglichen Einheit mit dem leibhaften Individuum das Besondere der Person ausmacht, kann der Respekt vor der Person nur gewahrt werden, wenn das Subjektsein, das als das, was es ist, nämlich als Subjektivität, der konstatierenden Erkenntnis des anderen verschlossen ist, auch der verfügenden Beurteilung durch den anderen entzogen bleibt. Über das Subjektsein des anderen theoretisch durch Feststellung bestimmter Eigenschaften urteilen zu wollen, stellt nicht nur einen Kategorienfehler dar, es ist zugleich ein Verstoß gegen die Unverfügbarkeit der Person. Soll sie gewahrt werden, muss die Leibhaftigkeit des Menschen als das „deutungslose Zeichen“ (T. S. Hoffmann 1993, 348) der Person genügen. Die Gestalt des Menschen wird deshalb nach Kant zum „Symbol der Sittlichkeit“ (*KU AA V*, 351ff.), die den Anderen nötigt, mich als Person anzuerkennen. Zur Person gehört das Recht, vom anderen als das „deutungslose Zeichen“, d. h. in ihrer Leibhaftigkeit, als Person anerkannt zu werden.

Da die Subjektivität nur dem um sich selbst wissenden individuellen Ich offenkundig ist, so muss aufgrund der ursprünglichen Einheit von um sich selbst wissender Subjektivität und individuellem Leben für jeden anderen der Schutz der Würde auch da einsetzen, wo sich ein Subjekt als lebendiges Individuum, d. h. als *Leib* zeigt. Der Schutz der Würde darf dann weder auf bestimmten Leistungen jenes Gegenübers beruhen, das Objekt des Schutzes sein soll, noch auf bestimmten Neigungen oder Wünschen des Subjekts, dem der Schutz des anderen abverlangt wird. Der Schutz beruht allein auf der *Anerkennung* des Anderen als Person und diese Anerkennung darf an kein anderes Kriterium gebunden sein als an das, was vom anderen ansichtig wird, nämlich Mensch im Sinn eines leibhaften Individuums zu sein. Es ist also gerade die Unverfügbarkeit des Subjektseins für den anderen, die den Schutz des Subjektseins an das Kriterium der Leiblichkeit bindet.

Auch das Recht bindet deshalb den Respekt vor der Person allein an die Präsenz eines leibhaften Individuums und sieht im Angriff auf das leibliche Leben einen Angriff auf die Person. Es ist diese Annahme, die im Menschenrechtsgedanken ihren Ausdruck findet, wenn die Würde dem Menschen *als Menschen* („Menschenwürde“) zugeschrieben und die Unantastbarkeit der Würde in Rechten entfaltet wird, die die Integrität des leiblichen Lebens schützen. Demgegenüber führt der reduzierte Personbegriff zu einem Rechtszustand zurück, der die zu respektierende Würde erneut von nachzuweisenden Eigenschaften abhängig macht und damit die Gleichheitsforderung einschränkt.

Im Zusammenhang von Ethik und Recht das Prädikat Person zu gebrauchen, heißt also eine praktische Zuschreibung vorzunehmen, nämlich den anderen als einen solchen zu betrachten, der in den Bereich wechselseitiger Anerkennung einzubeziehen und als solcher zu respektieren ist. Da mir der anzuerkennende Andere primär in seiner Leibhaftigkeit ansichtig wird und ich mir seines Subjektseins nie gewiss sein kann, zwischen beidem aber eine ursprüngliche Einheit

besteht, muss bei der praktischen Zuschreibung des Personprädikats – wie bereits im Zusammenhang des Gedankens von Menschenwürde und Menschenrechten erwähnt – zwischen dem *Zuschreibungsgrund* und dem *Zuschreibungskriterium* unterschieden werden. Geltungsgrund der praktischen Zuschreibung ist das sittliche Subjektsein, d. h. das Vermögen, selbstgewählte Zwecke setzen zu können und als solches ein seiner selbst bewusster Selbstzweck zu sein; Zuschreibungskriterium ist das Menschsein, d. h. die Existenz eines leibhaften Individuums, dem dieses Vermögen als ihm ursprünglich zugehörig zugeschrieben wird. Die praktische Zuschreibung ist nicht Konsequenz einer bestimmten metaphysischen Feststellung; wohl aber hat die praktische Zuschreibung bestimmte metaphysische Bedingungen ihrer Möglichkeit, wie der, daß Ich und Leib eine Einheit bilden, der die diachrone Identität einer Entität zukommt, oder anders ausgedrückt, die Subjekt und Substanz zugleich ist.

Die Anerkennung des anderen Menschen als Person ist mithin Ertrag der sittlichen Grunderfahrung und nicht der empirischen Wahrnehmung. Sittliche Grunderfahrung bedeutet, sich als ein vernünftiges Wesen zu erfahren, das sich selbst und alle anderen, die sich grundsätzlich unter gleichen Ansprüchen erfahren können, unter einem sittlichen Anspruch stehend betrachtet und als ein unter der Bedingung der Freiheit handelndes Subjekt anerkennt. Das sittliche Subjekt erfährt sich darin als etwas Letztes und Unbedingtes, als „Zweck an sich selbst“. Nach Kant ist vernünftiger Selbstbezug als Person zugleich ein Akt der Selbstbeziehung wie ein Akt der unbedingten Anerkennung anderer Vernunftwesen als solcher. Diese Anerkennung beruht aber nun nicht – wie im Fall rechtlicher Verhältnisse – auf der Bedingung der Wechselseitigkeit. Sie ist nicht relative oder relationale Anerkennung. Vielmehr besteht sie unabhängig davon, ob sie von Seiten dessen erwidert wird, dem die Anerkennung gilt. Bedingungslose Anerkennung kann daher von ihrer Richtung her nur als einsinnige gedacht werden. Sie macht die Gegenanerkennung nicht zur Bedingung. Sie liegt auch dann vor, wenn der so als Person Anerkannte sich gar nicht handelnd auf den ihn Anerkennenden bezieht, etwa weil er gar nichts von ihm weiß oder – warum auch immer – dazu nicht imstande ist. Denn die Forderung des Sittengesetzes ist nach Kant eine kategorische, d. h. sie gilt ganz unabhängig vom Tun und Lassen eines anderen. Jede Begegnung mit fremdem personalem Dasein enthält somit die bedingungslose moralische Forderung, die eigene Willkür zu beschränken und dies unbedingt. Gleich also, wie jemand sich verhält, gleich welche privaten Absichten man selbst und jemand anders unterhält, gleich auch, ob der andere über aktuelles Selbstbewusstsein oder andere ins Auge springende Eigenschaften verfügt, als Wesen der Vernunft begegnet uns jedes menschliche Wesen, sofern es der Spezies *homo sapiens* angehört, als Zweck an sich, den es zu achten gilt. Die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, d. h. zur Gattung endlich-vernünftiger Wesen, ist dabei nicht Grund der Anerkennung und Zuschrei-

bung von Personalität, sondern lediglich Indiz für den mit empirischen Mitteln nicht eruierbaren Bezugsort unbedingter Anerkennung.

6. Schluss: Menschenwürde – ein unter den Bedingungen der Moderne unverzichtbarer Gedanke

Der generelle Vorwurf gegen den Gedanken der Menschenwürde, eine ‚Leerformel‘ zu sein – ein Vorwurf übrigens, der ebenso inflationär begegnet wie dies der Verwendung des Menschenwürdebegriffs gegenüber moniert wird – ist, so hatten wir eingangs betont, nur dann triftig, wenn es nicht gelingen sollte, den Gedanken rational zu rekonstruieren und die aus ihm folgenden normativen Konsequenzen anzugeben. Dass dies gelingen kann, haben die vorstehenden Ausführungen mit ihren historischen wie systematischen Überlegungen zu zeigen versucht. Die dabei erbrachten Ergebnisse lassen sich thesenhaft wie folgt zusammenfassen:

1. Die inhärente Würde kommt dem Menschen zu, weil er „mit Vernunft und Gewissen begabt“, d. h. moralisch verantwortliches sittliches Subjekt, oder kurz ausgedrückt, ‚Person‘ ist. Person zu sein ist mithin der Grund der Würdezu-schreibung.

2. Der rationale Kern des Gedankens der Menschenwürde und der daraus folgenden Schutzwürdigkeit des Menschen muss eng gehalten werden, um ihn dem Streit der Meinungen zu entziehen. Ihm sind daher eher Verbote als Gebote zu entnehmen, wie etwa das Verbot, jemanden „bloß als Mittel zum Zweck“ zu gebrauchen. Der Schutz der Würde muss auf jenes Minimum beschränkt werden, das als unaufhebbare Bedingung der Möglichkeit des sittlichen Subjektseins gelten kann und aus dem sich das Recht ableitet, überhaupt Rechte zu haben.

3. Mit dem Gedanken der Menschenwürde und der durch ihn begründeten Menschenrechte werden die Anfangsbedingungen des Menschseins geschützt, nicht dessen Vollendungsgestalt.

4. Aus dem rationalen Kern des Würdegedankens lassen sich vor allem drei generelle normative Konsequenzen ziehen: Aus der Würde des Menschen ergibt sich *erstens* ein Moment der moralischen Selbstverpflichtung, die im Sinne der Tugendpflichten eine personale und eine soziale Seite hat. *Zweitens* konkretisiert sich die Würdeanerkennung im Raum des Rechts im Sinne von Rechtspflichten gegenüber anderen, die in die Anerkennung der besonderen Schutzwürdigkeit des Menschen münden, wie sie dem Menschenrechtsgedanken zugrunde liegt. Und *drittens* erfordert die Achtung vor der Würde aller Menschen die politisch-institutionelle Etablierung von Rahmenbedingungen zur Sicherung der Möglichkeit der friedlichen Koexistenz der unterschiedlichen Frei-

heitsansprüche. Der moderne, freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat ist die institutionelle Konsequenz im politisch-rechtlichen Bereich, die sich aus dem Menschenrechtsethos der Neuzeit, dem Gedanken der Menschenwürde und den darin begründeten unverzichtbaren und unveräußerlichen Freiheitsrechten des einzelnen ergibt.

5. Der Anspruch auf Würdezuschreibung und der damit verbundene Schutz von Leib und Leben hängen nicht von bestimmten, erst nachzuweisenden Eigenschaften von Individuen ab. Wie Personsein der Grund, so ist Menschsein das einzige empirische Indiz der Würdezuschreibung. Würde kommt mithin ausnahmslos allen Menschen in all ihren Lebensphasen zu.

Unter den Bedingungen neuzeitlich-modernen Denkens erweist sich – so wurde zu zeigen versucht – der Gedanke der Menschenwürde tatsächlich als unverzichtbar. Dass die Akzeptanz des Gedankens sich einem historischen Prozess verdankt, tut seiner Geltung keinen Abbruch. Es gibt hierfür unterschiedliche geschichtsphilosophische Deutungsversuche. Sie geben Anlass zu der Vermutung, dass der Prozess, der zur allgemeinen Anerkennung von Menschenwürde und Menschenrechten im Menschenrechtsethos geführt hat, kein beliebiger und historisch bloß zufälliger ist, sondern dass sich in ihm vielmehr die sittliche Selbstwerdung des Menschen als eines der Verantwortung fähigen und sie realisierenden Wesens vollzieht. So versteht etwa Thomas Hobbes diesen Prozess als eine vom Selbstinteresse am Schutz des eigenen Überlebens motivierte Entwicklung vom „Krieg aller gegen alle“ zu dem das Leben des einzelnen garantierenden Staat, der durch einen von allen freiwillig eingegangenen Herrschaftsübertragungsvertrag konstituiert wird. Johann Gottfried Herder bindet die Universalisierung des Lebensschutzes ein in den Prozess der zunehmenden Humanisierung des Menschen, der notwendig wird, weil das Mängel- und Triebwesen Mensch seine Bestimmung zur Gesellschaftlichkeit anders nicht einlösen kann. Immanuel Kant interpretiert die zunehmende Anerkennung des Rechts auf Lebensschutz nicht als Fortschritt der Moralität, sondern als Prozess der rechtlichen Grenzsetzungen menschlichen Handelns. Dieser Prozess gründet in der Idee des rationalen Naturrechts auf äußere Freiheit und wird durch die menschliche Natur offenkundig so befördert, dass man auf sein Gelingen hoffen kann. Im Rahmen einer Deutung der Geschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit kennzeichnet Georg Wilhelm Friedrich Hegel diese Entwicklung als Errungenschaft des Menschen im Übergang von abstrakten Rechtsverhältnissen über die individuelle Moralität zur Sittlichkeit im Staat.

Diese Überlegungen, die selbst abhängig sind von mehr oder weniger überzeugenden geschichtsphilosophischen Hintergrundsannahmen, erbringen zwar keine „Beweise“ im strikten Sinn für die Unverzichtbarkeit der Idee der Menschenwürde, will man die Kontingenz der Geschichte nicht spekulativ neutralisieren. Sie liefern aber Indizien dafür, dass sich dieser Prozess zumindest sinnhaft rekonstruieren lässt. Es zeigt sich vor allem auch, dass der Fortschrittsge-

danke, von dem das Projekt der Moderne beseelt ist, nicht nur eine Unheilsgeschichte hervorbringt, sondern primär auch Freiheitsgeschichte ist. Eine Freiheit freilich, die permanent droht, in ihr Gegenteil umzuschlagen, wenn wir nicht in der Lage sind, den uns immer mehr zuwachsenden Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten, die sich aus dem Fortschritt von Technik und Naturwissenschaften ergeben, Grenzen zu setzen. Der Gedanke der Menschenwürde und der Menschenrechte ist hierbei die wichtigste Grenze, auf die man angesichts der möglichen Konsequenzen für den Schutz der Freiheitsräume des Einzelnen wie der Gesellschaft ernsthaft nicht verzichten wollen kann.

Literatur

- Adorno, T. W. 1977: *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a. M.
- Auer, A. 1956: *G. Manetti und Pico della Mirandola: De Dignitate Hominis*, in: *Vitae et Veritati*. Festgabe für Karl Adam, Düsseldorf, 83-106.
- 1989: *Bioethische Argumentation mit der Menschenwürde?*, in: D. Schwab, D. Giesen, J. Listl u. H.-W. Strätz (Hrsg.), *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Mikat, Berlin, 13-28.
- Baker, H. 1975: *The Image of Man: A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*, Gloucester, Mass.
- Baldermann, I. u. Hanson, P. D. 2001: *Menschenwürde*, Neukirchen-Vluyn.
- Balthasar, H. U. v. 1967: *Spiritus creator*, Einsiedeln.
- Balzer, P., Rippe, K. P. u. Schaber, P. 1999: *Menschwürde versus Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen*, Freiburg. i. Br./München.
- Bandzeladze, G. D. 1987: *Über den Begriff der Menschenwürde*, Giessen.
- Baranzke, H. 2002: *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*, Würzburg.
- Barry, R. L. 2002: *The Sanctity of Human Life and its Protection*, Lanham.
- Barth, K. 1957: *Die kirchliche Dogmatik (1927)*, 2. Aufl. Zürich.
- Baum, H. 1995: *Bannkreise des Tötens. Zur Kritik des utilitaristischen Standpunkts zum Schwangerschaftsabbruch*, Sankt Augustin.
- Baum, M. 1998: *Probleme der Begründung Kantischer Tugendpflichten*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 6, 41-56.
- Baumgartner, H. M. 1989: *Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens*, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, Freiburg i. Br./München, 167-203.

- Baumgartner, H. M., Honnefelder, L., Wickler, W. u. Wildfeuer, A. G. 1998: *Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte*, in: G. Rager (Hrsg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, 2. Aufl. Freiburg i. Br./München, 161-242.
- Bayertz, K. 1995: *Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 81, 465-481.
- 1996: *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht/London.
- Beckermann, A. 1977: *Gründe und Ursachen*, Kronberg/Ts.
- Bedau, H. A. 1992: *The Eighth Amendment, Dignity and the Death Penalty*, in: M. J. Mayer u. W. Parent, A. (Hrsg.), *The Constitution of Rights. Human Dignity and American Values*, Ithaca.
- Bentham, J. 1789: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (hrsg. v. J. H. Burns - H. L. A. Hart, London 1970), London.
- Bergmann, F. 1977: *On Being Free*, Notre Dame (Ind.).
- Berlin, I. 1969: *Two Concepts of Liberty (1958)*, in: I. Berlin (Hrsg.), *Four Essays on Liberty* (Kap. 3), (Repr. 1996) Oxford.
- Beylveld, D. u. Brownsword, R. 2001: *Human Dignity in Bioethics and Bio-law*, Oxford.
- Birnbacher, D. 1977: *Das Dilemma des Personbegriffs*, in: P. Strasser u. E. Starz (Hrsg.), *Personsein aus bioethischer Sicht*, Stuttgart, 9-25.
- 1990: *Gefährdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde?*, in: A. Leist (Hrsg.), *Um Leben und Tod*, Frankfurt a. M., 266-281.
- 1995: *Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde*, in: *Aufklärung und Kritik: Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie Sonderheft 1*, 4-13.
- Bloch, E. 1977: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a. M.
- Böckle, F. u. Höver, G. 1985: *Menschenrechte/Menschenwürde*, in: P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München, 3, 95-104.
- Boloz, W. u. Höver, G. (Hrsg.) 2002: *Utilitarismus in der Bioethik. Seine Voraussetzungen und seine Folgen am Beispiel der Anschauungen von Peter Singer* (= Symposium - Anstöße zur interdisziplinären Verständigung, Bd. 2), Münster.
- Bondolfi, A., Lesch, W. u. Pezzoli-Olgiati, D. (Hrsg.) 1997: *Würde der Kreatur. Essays zu einem kontroversen Thema*, Zürich.
- Braun, K. 2000: *Menschenwürde und Biomedizin zum philosophischen Diskurs der Bioethik*, Frankfurt a. M.
- Brose, T. u. Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.) 1994: *Umstrittene Menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart*, Hildesheim.
- Brugger, W. 1997: *Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechte*, Baden-Baden.
- Buck, A. 1960: *Die Rangstellung des Menschen in der Renaissance: dignitas et miseria hominis*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 42, 61-75.

- 1990: *Der Begriff der Menschenwürde im Denken der Renaissance, unter besonderer Berücksichtigung von Giannozzo Manetti*, in: ders. (Hrsg.), G. Manetti, Über die Würde und Erhabenheit des Menschen, Hamburg, VII-XXXIV.
- Campbell, C. A. 1957: *On Selfhood and Godhood*, London.
- Camus, A. 1962: *Le mythe de Sisyphe* (1942), Oeuvres compl., éd. André Sautet, t. 3, Paris.
- Cattaneo, M. A. 1999: *Naturrechtslehre als Idee der Menschenwürde*, Stuttgart.
- Classen, C. D. 1991: *Zur Menschenwürde aus der Sicht des Verfassungsrechts*, in: D. Beckmann, K. Istel, M. Leipholt u. H. Reichert (Hrsg.), Humangenetik - Segen für die Menschheit oder unkalkulierbares Risiko?, Frankfurt a. M. – Bern – New York – Paris, 93-105.
- Condorcet, M. J. A. N. C. Marquis de 1776: *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt a. M.
- Corradini, A. 1994: *Goldene Regel, Abtreibung und Pflichten gegenüber möglichen Individuen*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 48, 21-42.

- Crespo, M. 1998: *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*, Heidelberg.
- Dales, R. C. 1977: *A Medieval View of Human Dignity*, in: Journal of the History of Ideas 38, 557-572.
- Danto, A. C. 1959: *The Paradigm Case Argument and the Free-Will-Problem*, in: Ethics 69, 120-124.
- 1963: *What We Can Do*, in: The Journal of Philosophy 60, 435-445.
- 1970: *Causation and Basic Action*, in: Inquiry 13, 108-125.
- 1973: *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge.
- Darwall, S. L. 1994: *Two Kinds of Respect* (1977), in: R. S. Dillon (Hrsg.), Dignity, Character and Self-Respect, New York, 181-194.
- Descartes, R. 1641: *Meditationes de prima philosophia*, Paris.
- 1644: *Principia philosophiae*, Amsterdam.
- Dettling, W. 1995: *Politik und Lebenswelt. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft*, Gütersloh.
- Dicke, K. 1992: *Die der Person innewohnende Würde und die Frage der Universalität der Menschenrechte*, in: H. Bielefeldt, W. Brugger u. K. Dicke (Hrsg.), Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag, Würzburg, 161-182.
- Downie, R. S. u. Telfer, E. 1969: *Respect for Persons*, London.
- Durán Casas, V. 1996: *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants »Metaphysik der Sitten«* (= Europäische Hochschulschriften, Bd. 488), Frankfurt a. M.
- Ebbinghaus, J. 1988: *Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten*, in: J. Ebbinghaus (Hrsg.), Gesammelte Schriften, Bd. 2: Philosophie der Freiheit, Bonn, 209-229.

- Eibach, U. 2000: *Menschenwürde an den Grenzen des Lebens Einführung in ethische Probleme des Gesundheitswesens aus christlicher Sicht*, Neukirchen-Vluyn.
- Enders, C. 1997: *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung zur Dogmatik des Art. 1 GG*, Tübingen.
- Engelhardt jr, H. T. 1982: *Medicine and the Concept of Person*, in: T. L. Beauchamp u. L. Walters (Hrsg.), *Contemporary Issues in Bioethics*, Belmont, 94-101.
- 1986: *The Foundations of Bioethics*, New York.
- Feinberg, J. 1980: *Rights, Justice and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton.
- 1982: *The Problem of Personhood*, in: T. L. Beauchamp u. L. Walters (Hrsg.), *Contemporary Issues in Bioethics*, Belmont, 108-116.
- Finnis, J. 1988: *Natural Law and Natural Rights*, 5. Aufl. Oxford.
- Fleischer, A. 1991: *Menschenwürde - Menschenrechte*, Freiburg i. Br.
- Fleischhacker, L. E. 1999: *Technology and Human Dignity*, in: *International Philosophical Quarterly* 39, 77-92.
- Fletcher, J. 1972: *Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man*, in: *Hasting Center Report* 2, 1-4.
- Forkl, M. 2001: *Kants System der Tugendpflichten eine Begleitschrift zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre“*, Frankfurt a. M.
- Frankena, W. K. 1985: *The Ethics of Respect for Persons*, in: *Philosophical Topics* 14, 149-168.
- Fuhrmann, M. 1989: *Person*, in: J. Ritter u. K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel – Darmstadt, Bd. 7, 269-338.
- Geddert-Steinacher, T. 1990: *Menschenwürde als Verfassungsbegriff. Aspekte der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz*, Berlin.
- Gellert, C. F. 1839: *Sämtliche Schriften*, Bd. 10, Leipzig.
- Gewirth, A. 1992: *Human Dignity as the Basis of Rights*, in: M. J. Meyer u. W. A. Parent (Hrsg.), *The Constitution of Rights. Human Dignity and American Values*, Ithaca.
- Giese, B. 1975: *Das Würde-Konzept. Eine normfunktionale Explikation des Begriffs Würde in Art. 1, Abs. 1 GG*, Berlin.
- Girndt, H. (Hrsg.) 1990: *Selbstbehauptung und Anerkennung: Spinoza - Kant - Fichte*. Mit einem Vorw. von Richard Schottky, Sankt Augustin.
- Glover, J. 1977: *Causing Deaths and Saving Lives*, Harmandsworth.
- Green, O. H. 1982: *Respect for Persons* (= *Tulane Studies in Philosophy* 31), New Orleans.
- Habermas, J. 1991: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.
- Harman, G. 1981: *Das Wesen der Moral. Eine Einführung in die Ethik*, Frankfurt a. M.

- Harnack, A. v. 1985: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Ndr. der Ausgabe von 1924, Wiesbaden.
- Heidegger, M. 1975: *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M.
- Helvétius, C. A. 1758: *De l'esprit*, Amsterdam.
- 1773: *De l'homme, de ses facultés intellectuelle et de son éducation*, London.
- Herrmann, G. u. Lüpke, K. v. 1991: *Lebensrecht und Menschenwürde Behindert, eugenische Indikation und Gentechnologie*, Essen.
- Herzog, R. 1986: *Die Menschenwürde als Maßstab der Rechtspolitik*, in: H. Seesing (Hrsg.), *Technologischer Fortschritt und menschliches Leben: Die Menschenwürde als Maßstab der Rechtspolitik*, München, 23-32.
- Hill, T. E. 1998: *Respect for Persons*, in: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London - New York.
- Hobbes, T. 1647: *De cive*, Paris.
- Hoerster, N. 1983: *Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde*, in: *Juristische Schulung* 2, 93-96.
- Höffe, O. 1979a: *Ethik und Politik*, Frankfurt a. M.
- 1979b: *Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriss*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 17, 1-36.
- 1981: *Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen - Politische Ethik - Biomedizinische Ethik*, Frankfurt a. M.
- 1989: *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a. M.
- 1991: *Transzendente Interessen: Zur Anthropologie der Menschenrechte*, in: W. Kerber (Hrsg.), *Menschenrechte und kulturelle Identität*, München, 15-36.
- 1993: *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt a. M.
- 2001 *Rechtspflichten vor Tugendpflichten. Das Prinzip Menschenwürde im Zeitalter der Biomedizin*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 77, 31. März 2001, 11.
- Hoffmann, T. S. 1993: *Um Leib und Leben der Person. Bemerkungen zu philosophischen Legitimationsversuchen von Abtreibung*, in: *Theologie und Philosophie* 68, 321-348.
- Hofmann, H. 1993: *Die versprochene Menschenwürde*. Antrittsvorlesung, 21. Januar 1993, Berlin.
- Holbach, P.-H. T. B. d. 1770: *Système de la nature*, London.
- Hommel, K. F. 1772: *Alexander von Joch über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen*, 2. Aufl. Bayreuth und Leipzig (Nachdruck hrsg. v. H. Holzhauer, Berlin 1970).
- Hondrich, T. 1990: *A Theory of Determinism*, 2 Bde., 2. Aufl. Oxford.
- 1995: *Wie frei sind wir? Das Determinismus-Problem*, Stuttgart.

- Honnfelder, L. 1987: *Menschenwürde und Menschenrechte. Christlicher Glaube und die sittliche Substanz des Staates*, in: K. W. Hempfer u. A. Schwan (Hrsg.), *Grundlagen der politischen Kultur des Westens*, Berlin, 239-264.
- 1991: *Person und Menschenwürde: Zum Verhältnis von Metaphysik und Ethik bei der Begründung sittlicher Werte*, in: W. Pöldinger u. W. Wagner (Hrsg.), *Ethik in der Psychiatrie*, Berlin - Heidelberg, 22-39.
 - 1993: *Der Streit um die Person in der Ethik*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 100, 246-264.
 - 1994: *Humangenetik und Menschenwürde*, in: T. Brose u. M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Umstrittene Menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart*, Hildesheim, 157-176.
- Horstmann, R.-P. 1980: *Menschenwürde*, in: J. Ritter u. K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel - Darmstadt, Bd. 5, Sp. 1123-1127.
- Humboldt, W. v. 1968: *Gesammelte Schriften*, Unveränd. photomechan. Nachdr. der Ausgabe von 1903, Berlin.
- Hume, D. 1739/40: *A Treatise of Human Nature*, London.
- 1748: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, London.
 - 1882: *The philosophical works of David Hume* (Ndr. 1964), 2. Aufl. Edinburgh.
- Jellinek, G. 1919: *System des subjektiven öffentlichen Rechts*, Tübingen.
- Jonsen, A. R. u. Toulmin, S. E. 1988: *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley.
- Kant, I. 1902ff.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (= AA), Berlin.
- Kantorowicz, E. H. 1994: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, 2. Aufl. München.
- Kenny, A. 1975: *Will, Freedom and Power*, Oxford.
- 1978: *Freewill and Responsibility*, London.
- Kersting, W. 1994: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, Darmstadt.
- 1997: *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, Frankfurt a. M.
 - (Hrsg.) 2000: *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Weilerswist.
- Kipke, R. 2001: *Mensch und Person. Der Begriff der Person in der Bioethik und die Frage nach dem Lebensrecht aller Menschen* (= *Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft*, Bd. 8), Berlin.
- Knoepffler, N. 2000: *Menschenwürde und medizinethische Konfliktfälle*, Stuttgart.
- Kobusch, T. 1993: *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg i. Br.

- Kolnai, A. 1995: *Dignity* (1976), in: ders., *Dignity, Character and Self-Respect*, New York.
- Kondylis, P. 1993: *Würde*, in: O. Brunner, W. Conze u. R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 7, Stuttgart, 637-677.
- Konersmann, R. 1993: *Person. Ein bedeutungsgeschichtliches Panorama*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2, 199-227.
- Kress, H. 2000: *Menschenwürde, Medizin und Bioethik heutige Fragen medizinischer und ökologischer Ethik*, Münster.
- Kreuzer, J. 2001: *Der Begriff der Person in der Philosophie des Mittelalters*, in: D. Sturma (Hrsg.), *Person. Philosophiegeschichte - Theoretische Philosophie - Praktische Philosophie*, Paderborn, 59-78.
- Krieger, L. 1965: *The Politics of Discretion: Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*, Chicago.
- Krings, H. 1973: *Freiheit*, in: C. Wild (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München, Bd. 2, 493-510.
- 1980: *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i. Br./München.
 - 1985: *Natur und Freiheit: Zwei konkurrierende Traditionen*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39, 3-20.
 - 1987: *Woher kommt die Moderne?*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41, 3-18.
- Kristeller, P. O. 1972: *Renaissance Concepts of Man, and Other Essays*, London.
- 1974: *Die philosophische Auffassung des Menschen in der italienischen Renaissance*, in: ders. (Hrsg.), *Humanismus und Renaissance I*, München, 177-195.
 - 1981: *Die Würde des Menschen*, in: ders. (Hrsg.), *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance*, Göttingen, 66-79.
- Kuhse, H. 1994: *Die „Heiligkeit des Lebens“ in der Medizin: Eine philosophische Kritik*, Erlangen.
- Kutschera, F. v. 1982: *Grundlagen der Ethik*, Berlin - New York.
- La Mettrie, J. O. d. 1748: *L'homme machine*, Leiden.
- Lauener, H. 1981: *The Systematic Significance of the Feeling of Respect in Kant's Ethics*, in: *Acta Philosophica Fennica* 32, 126-148.
- Leibniz, G. W. 1960: *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. C. I. Gerhardt, unveränd. Nachdr. Hildesheim.
- Leist, A. 1990: *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, Frankfurt a. M.
- Lensch, G. 1991: *Menschenrecht und Menschenwürde*, St. Ingbert.
- Lévi-Strauss, C. 1975: *Strukturelle Anthropologie II*, Frankfurt a. M.

- 1985: *Reflexionen über die Freiheit*, in: C. Lévi-Strauss (Hrsg.), *Der Blick aus der Ferne*, München, 401-411.
- Locke, J. 1690a: *An Essay Concerning Human Understanding*, London.
- 1690b: *Two Treatises of Government*, London.
- Lockwood, M. 1990: *Der Warnock-Bericht: eine philosophische Kritik*, in: A. Leist (Hrsg.), *Um Leben und Tod*, Frankfurt a. M., 235-265.
- Lohner, A. 2000: *Personalität und Menschenwürde: Eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen der ‚neuen Bioethiker‘*, Regensburg.
- Löhner, G. 1995: *Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants*, Freiburg i. Br./München.
- Magnard, P. 1995: *La dignité de l'homme*. Actes du colloque tenu à la Sorbonne-Paris en novembre 1992, Paris.
- Maihofer, W. 1968: *Rechtsstaat und Menschenwürde*, Frankfurt a. M.
- Marcel, G. 1966: *Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund*, Frankfurt.
- Marquard, O. 2000: *Homo compensator*, in: ders.: *Philosophie des Stattdessen*, Stuttgart, 11-29.
- Mathys, H.-P. (Hrsg.) 1998: *Ebenbild Gottes - Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (= *Biblisch-theologische Studien* 33), Neukirchen-Vluyn.
- McCarty, R. 1993: *Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect*, in: *Journal of the History of Philosophy* 31, 421-435.
- Melden, A. I. 1961: *Free Action*, London.
- Merleau-Ponty 1968: *Humanismus und Terror*. Bd. I und II, Frankfurt a. M.
- Meyer, M. J. 1989: *Dignity, Rights, and Self-Control*, in: *Ethics* 99, 520-534.
- Meyer, M. J. u. Parent, W. A. 1992: *The Constitution of Rights: Human Dignity and American Values*, Ithaca.
- Mieth, D. 2001: *Die Diktatur der Gene Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde*, Freiburg i. Br.
- Miller, D. 1999: *Principles of Social Justice*, Cambridge (Mass.).
- Mittelstrass, J. 1992: *Leonardo-Welt über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*, Frankfurt a. M.
- Molina, L. d. 1588: *Liberi arbitrii cum gratiae donis ... concordia*, Lissabon (Ausz.: Antwerpen 1695).
- Narveson, J. 1986: *A Contractarian Defense of the Liberal View on Abortion and of the Wrongness of Infanticide*, in: *Value and Moral Standing*. *Bowling Green Studies in Applied Philosophy* 8, 76-89.
- Nelson, L. 1970-1976: *Gesammelte Schriften in neun Bänden*, Verschiedene Aufl. Hamburg.
- Nietzsche, F. 1973: *Werke in drei Bänden*, hrsg. v. Karl Schlechta, München.
- Nothelle-Wildfeuer, U. 1999: *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft*, Paderborn.

- Nussbaum, M. 1993: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*, in: M. Brumlik u. H. Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M., 323-363.
- Nyssa, G. v. 1874: *Abhandlung über die Ausstattung des Menschen*. Nach dem Urtext übersetzt von Dr. Heinrich Hayd, in: ders., *Ausgewählte Schriften des hl. Gregorius Bischofs von Nyssa nach dem Urtext übersetzt* (= Bibliothek der Kirchenväter, Bd. XVII.1), 14-317, Kempten.
- O'Connor, T. 2000: *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, Oxford.
- O'Neill, O. 1996: *Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*, Berlin.
- Panajotis, K. 1986: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart.
- Parfit, D. 1984: *Reasons and Persons*, Oxford.
- Pascal, B. 1978: *Pensées/Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, übertragen und hrsg. v. E. Wasmuth, 8. Aufl. Heidelberg.
- Patzig, G. 1983: *Ethik ohne Metaphysik*, 2., durchges. und erw. Aufl. Göttingen.
- Pavia, M.-L. 1999: *La dignité de la personne humaine*, Paris.
- Pico della Mirandola, G. 1990: *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen* (Lateinisch-Deutsch) (übers. v. N. Baumgarten, hrsg. v. A. Buck), Hamburg.
- Pohlenz, M. (Hrsg.) 1960: *Stoa und Stoiker*, 3 Bde., Zürich.
- 1984: *Stoa. Die Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 Bde., Göttingen.
- Popper, K. R. 1982: *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*, hrsg. v. W. W. Bartley, Totowa.
- 1983: *Is Determinism Self-Refuting?*, in: *Mind* 92, 103 f.
- Pothast, U. 1987: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise: Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, 2. Aufl. Frankfurt a. M.
- Rager, G. (Hrsg.) 1998: *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, 2. Aufl. Freiburg i. Br./München.
- Rawls, J. 1975: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.
- Reid, T. 1785: *Essays on the Intellectual Powers of the Man*, Edingburgh.
- Rentsch, T. 1990: *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*, Frankfurt a. M.
- Rintelen, F. v. 1954: *Bonitas creationis - bonitas dei*, in: *Giornale di Metafisica* 9, 523-541.
- Rippe, K. P. 1994: *Die Diskussion um den moralischen Status von Tieren*, in: *Ethica: Wissenschaft und Verantwortung* 2, 131-154.
- Rorty, R. 1994: *Religion as Conversation-Stopper*, in: *Common Knowledge* 3/1, 1-6.

- Roughley, N. 1996: *Würde*, in: J. Mittelstraß (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Stuttgart – Weimar, 4, 784-787.
- Rousseau, J. J. 1763: *Du contract social*, Amsterdam.
- Rousseau, J.-J. 1984: *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité* (hrsg. v. H. Meier), Paderborn.
- Rüfner, V. 1955: *Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum*, in: Philosophisches Jahrbuch 63.
- Rüterswörden, U. 1993: *Dominium terrae: Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung* (BZAW 215), Berlin/New York.
- Ryder, R. 1989: *Speciesism*, in: R. Ryder (Hrsg.), *Animal Revolution. Changing Attitudes towards Speciesism*, Oxford, 309-336.
- Saladin, P. 1995: *„Würde der Kreatur“ als Rechtsbegriff*, in: J. Nida-Rümelin u. D. v. d. Pforten (Hrsg.), *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*, Baden-Baden, .
- Sass, H. M. 1989: *Gehirnleben und Gehirntod*, in: H. M. Sass (Hrsg.), *Medizin und Ethik*, Stuttgart, 160-183.
- Schäfer, L. 1993: *Das Bacon-Projekt von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt a. M.
- Schirmer, G., Reissig, R. u. Berg, F. 1987: *Menschenrecht und Menschenwürde*, Berlin.
- Schmidt, T. 2000: *Die Idee des Sozialvertrags. Rationale Rechtfertigung in der politischen Philosophie*, Paderborn.
- Schmitt, H.-C. u. Kössler, H. 1998: *Die Würde des Menschen fünf Vorträge*, Erlangen.
- Schneider, C. 1970: *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, München.
- Schockenhoff, E. 1989: *Gentechnologie und Menschenwürde*, in: *Stimmen der Zeit* Heft 8, 507-521.
- 1996: *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz.
- Schopenhauer, A. 1988: *Sämtliche Werke*, nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearb. und hrsg. von Arthur Hübscher, durchges. von Angelika Hübscher, 4. Aufl. Mannheim.
- Schottky, R. 1995: *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes, Locke, Rousseau, Fichte) mit einem Beitrag zum Problem der Gewaltenteilung bei Rousseau und Fichte* (= Fichte-Studien-Supplementa 6), Amsterdam 1995.
- Schwartländer, J. 1998: *Menschenwürde/Personwürde*, in: W. Korff u. a. (Hrsg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh, Bd. 2, 683-688.
- Schwarz, S. 1992: *Die verratene Menschenwürde. Abtreibung als philosophisches Problem*, Köln.

- Schweidler, W. 1994: *Geistesmacht und Menschenrecht. Der Universalanspruch der Menschenrechte und das Problem der Ersten Philosophie*, Freiburg i. Br./München.
- Schweitzer, A. u. Bähr, H. W. 1991: *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, 6. Aufl. München.
- Seesing, H. 1987: *Technologischer Fortschritt und menschliches Leben die Menschenwürde als Massstab der Rechtspolitik*, München.
- Seubert, S. 1999: *Gerechtigkeit und Wohlwollen. Bürgerliches Tugendverständnis nach Kant*, Frankfurt a. M./New York.
- Siep, L. 1979: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg i. Br./München.
- 1992: *Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel*, in: L. Siep (Hrsg.), *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M., 81-115.
 - 1993: *Personbegriff und angewandte Ethik*, in: C. F. Gethmann u. P. L. Oesterreich (Hrsg.), *Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven*, Darmstadt, 33-44.
 - 1997: *Zwei Formen der Ethik* (= Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 347), Opladen.
 - 1999: *Ethik und Menschenbild*. Gerda Henkel Vorlesung in der Vortragsreihe „Das Menschenbild in der Wissenschaft“, herausgegeben von der gemeinsamen Kommission der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Gerda Henkel Stiftung, Opladen.
- Singer, P. 1978: *All Animals are Equal*, in: T. Regan u. P. Singer (Hrsg.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs (N. J.).
- 1994: *Praktische Ethik*, 2. erw. Aufl. Stuttgart.
- Sitter Liver, B. 1996: *Dignitas Universalis - Versuch, von der Würde auch nicht-menschlicher Wesen zu sprechen*, in: H. Holzhey u. P. Schaber (Hrsg.), *Ethik in der Schweiz*, Zürich, .
- Spaemann, R. 1987: *Über den Begriff der Menschenwürde*, in: R. Spaemann (Hrsg.), *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*, München/Zürich, 77-106.
- 1996: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart.
 - 2001: *Menschenleben - Menschenwürde*, Münster.
- Spiegelberg, H. 1986: *Steppingstones toward an Ethics for Fellow Existents: Essays 1944-1983*, Dordrecht.
- Spinoza, B. d. 1677: *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Amsterdam.
- Sprecht, R. 1989: *John Locke*, München.
- Starck, C. 1981: *Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat*, in: *Juristenzeitung* 36, 457-464.

- Steinvorth, U. 1977: *Determinismus und Utopie*, in: *Philosophische Rundschau* 24, 273-289.
- Strawson, P. F. 1952: *Introduction to Logical Theory*, Repr. London.
- Sturma, D. 1997: *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn.
- (Hrsg.) 2001: *Person. Philosophiegeschichte - Theoretische Philosophie - Praktische Philosophie* (= ethica, Bd. 3), Paderborn.
- Teutsch, G. M. 1995: *Die „Würde der Kreatur“ . Erläuterungen zu einem neuen Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres*, Bern.
- Thiel, U. 1983: *Lockes Theorie der personalen Identität*, Bonn.
- Tooley, M. 1990: *Abtreibung und Kindstötung*, in: A. Leist (Hrsg.), *Um Leben und Tod*, Frankfurt a. M., 157-195.
- Toulmin, S. E. 1970: *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, 8., unveränd. Aufl. Cambridge.
- 1993: *The Uses of Argument*, Cambridge (Repr. der Ausgabe von 1958, dt. Der Gebrauch von Argumenten, 2. Aufl. Weinheim 1996).
- Trinkaus, C. 1970: *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Chicago.
- Tugendhat, E. 1992: *Philosophische Aufsätze*, Stuttgart.
- 1993: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M.
- Vitzthum, W. G. 1987: *Gentechnologie und Menschenwürde*, in: *Zeitschrift für Rechtspolitik* 20, 33-72.
- Vögele, W. 2000: *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie*, Gütersloh.
- Wagner, H. 1992: *Die Würde des Menschen. Wesen und Normfunktion*, Würzburg.
- Walzer, M. 1998: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Lizenzausg. Frankfurt a. M.
- Westra, L. 1989: „Respect“, „Dignity“ and „Integrity“: *An Environmental Proposal for Ethics*, in: *Epistemologia* 12 (11), 91-123.
- Wetz, F. J. 1998: *Die Würde der Menschen ist antastbar: eine Provokation*, Stuttgart.
- Wildfeuer, A. 1998: *Determinismus*, in: W. Korff u. a. (Hrsg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh, Bd. 1, 470-479.
- Wildfeuer, A. G. 1992: „Person“ und „Mensch“. *Anmerkungen zu einer folgenreichen Unterscheidung in der aktuellen Diskussion um Leben und Tod*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 38, 201-211.
- 1998a: *Person, philosophisch*, in: W. Korff u. a. (Hrsg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh, Bd. 3, 5-9.
- 1998b: *Vernunftkonzeption und die Vermittlung von Freiheit und Natur in der kritischen Philosophie Immanuel Kants*, in: K. Dreyer u. K. Fleischhauer

- (Hrsg.), *Person und Natur im ethischen Disput*, Freiburg i. Br./München, 105-145.
- 1999: *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kantrezeption Johann Gottlieb Fichtes* (= Speculation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abteilung II, Bd. 35), Stuttgart-Bad Cannstatt.
 - 2000: *Um der Freiheit willen: Zur legitimationstheoretischen Rekonstruktion eines originären Erziehungs- und Bildungsauftrages des freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates*, in: N. Glatzel u. U. Nothelle-Wildfeuer (Hrsg.), *Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft*, Graftschaft, 297-316.
 - 2001a: *Menschenwürde*, in: K. Adenauer-Stiftung (Hrsg.), *Glossar Biowissenschaften und Bioethik*, Sankt Augustin, 40-42.
 - 2001b: *Würde*, in: W. Kasper (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. Freiburg i. Br., Bd. 10, 1324f.
- Wildfeuer, A. G. u. Woopen, C. 2001: *Genetische Ausstattung und Schutz der Person*, in: C. F. Gethmann, L. Honnefelder, O. Schwemmer u. L. Siep (Hrsg.), *Forschungsprojekt: Die "Natürlichkeit" der Natur und die Zumutbarkeit von Risiken. Abschlussbericht* (= Institut für Wissenschaft und Ethik: Forschungsbeiträge Reihe A, Bd. 1), Bonn, 118-164.
- Wils, J.-P. 1989: *Zur Typologie und Verwendung der Kategorie ‚Menschenwürde‘*, in: J.-P. Wils u. D. Mieth (Hrsg.), *Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter*, Tübingen, 130-157.
- 1991: *Euthanasie. Eine sozial-ethische Reflexion*, in: J.-P. Wils u. D. Mieth (Hrsg.), *Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter*, 2. Aufl. Tübingen, 247-292.
- Wolbert, W. 1987: *Der Mensch als Mittel und Zweck die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik*, Münster.