

## **Menschenwürde**

**Impulse zum Geltungsanspruch der  
Menschenrechte**

Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden  
Herausgeber: Deutsche Kommission Justitia et Pax  
Redaktion: Gertrud Casel

---

---

## **Menschenwürde**

### **Impulse zum Geltungsanspruch der Menschenrechte**

Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden, Heft 127

Redaktion: Daniel Legutke

ISBN 978-3-940137-51-7

Bonn, November 2013

---

Auslieferung:

Justitia et Pax, Kaiserstr. 161, D - 53113 Bonn,  
Tel: +49-228-103217 – Fax: +49-228-103318  
Internet: [www.justitia-et-pax.de](http://www.justitia-et-pax.de)  
E-Mail: [Justitia-et-Pax@dbk.de](mailto:Justitia-et-Pax@dbk.de)

# Inhaltsverzeichnis

<b>Zur Einführung</b>	5
<b>Menschenwürde als Basis der Menschenrechte</b>	7
<i>Ein Plädoyer zur Verteidigung des Arguments der Menschenwürde im politischen Diskurs</i>	
<b>Grund der Menschenrechte</b>	
<b>Überlegungen zum Stellenwert der Menschenwürde</b>	11
<i>Memorandum der AG „Menschenwürde und Menschenrechte“ der Deutschen Kommission Justitia et Pax</i>	
<b>Beiträge und Vertiefungen</b>	
Die Menschenwürde – ein unaufgebbares Axiom <i>Prof. Dr. Heiner Bielefeldt</i>	27
Rationale Begründung und christliches Verständnis <i>Prof. Dr. Saskia Wendel</i>	63
Zur Bedeutung der Menschenwürde in theologischer Perspektive <i>P. Bernhard Kohl OP</i>	71
Die Bedeutung von Menschenwürde aus sozialetischer Perspektive <i>Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins</i>	81
Der Begriff der <i>dignité</i> im französischsprachigen Kontext <i>Prof. Dr. Jean-Paul Lehnens</i>	93
Kerngehaltsschutz im völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz: Ein Vergleich zwischen der Spruchpraxis des EGMR und des UN-Menschenrechtsausschusses <i>Prof. Dr. Jochen von Bernstorff</i>	105
„Das Bewusstsein der Würde voll zur Entfaltung bringen“ – Potentiale der Behindertenrechtskonvention in nationaler und internationaler Perspektive <i>Dr. Daniel Legutke</i>	129



## Zur Einführung

Der Begriff Menschenwürde findet sich in zentralen Dokumenten des internationalen Menschenrechtsschutzes wie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und ihr nachfolgend im Sozial- und im Zivilpakt der Vereinten Nationen, in Erklärungen des europäischen Menschenrechtsschutzes wie in der Charta der Grundrechte der EU und – für Deutschland von besonderer Relevanz – in Artikel 1 des Grundgesetzes. Er ist für die Bestimmung der Menschenrechte augenscheinlich unerlässlich und dennoch bleibt vielfach offen, was genau damit gemeint ist.

Der Menschenwürde werden verschiedene Bedeutungsgehalte zugeschrieben, die nicht immer in Deckung zu bringen sind, sich auch bisweilen konträr gegenüber stehen. Diese Unsicherheit gegenüber der Menschenwürde gründet nicht zuletzt im semantischen Feld des Würdebegriffs mit jeweils sehr unterschiedlichen Bezügen. Die Menschenwürde ist zudem, oft als Würde der Person bezeichnet, ein zentraler Begriff unseres christlichen Menschenbildes.

Im Gefolge dieser begrifflichen Unklarheiten wird auch das Verhältnis von Menschenwürde und Menschenrechten sehr unterschiedlich betrachtet. Nicht zuletzt die Jurisprudenz hat in den letzten Jahren darauf hingewiesen, dass aufgrund konkurrierender Deutungen eine klare rechtliche Füllung des Begriffs nur schwer zu erreichen sei. Das hat Auswirkungen für die Interpretation des Grundgesetzes. Auch die Grundrechtecharta der Europäischen Union setzt in ihren Kapitelüberschriften die Menschenwürde gleichrangig neben Freiheit, Gleichheit und Solidarität – in dieser parataktischen Gleichsetzung durchaus problematisch. Nicht zuletzt wegen der inhaltlichen Unschärfen, die sich mit dem Begriff verbinden, ist er immer wieder Gegenstand von Debatten und wird um seinen Stellenwert im Gefüge der Menschenrechte gerungen. Die Deutsche Kommission *Justitia et Pax* hat daher im Jahr 2009 eine international besetzte Arbeitsgruppe „Menschenwürde und Menschenrechte“ eingerichtet, die sich mit Klärungen aus kirchlicher Perspektive in die Debatte einbringen soll.

Mit dieser Publikation legen wir erste Ergebnisse und Überlegungen aus der Arbeitsgruppe vor. Im Laufe der Sitzungen der Arbeitsgruppe sowie nicht zuletzt in einer öffentlichen Veranstaltung im Februar 2012 wurde deutlich, dass mit unseren Beiträgen zur Menschenwürde vorrangig auf eine „Rückgewinnung“ des Begriffs für rechtliche und politische Debatten zu zielen ist: Indem die Würde der Person im Gefüge rechtlicher Verbindlichkeiten gestärkt wird, wird davon eine Stärkung der Menschenrechte insgesamt ausgehen können. *Justitia et Pax* ist der Überzeugung, dass die Menschenrechte letztlich dem Schutz des Respekts vor der Menschenwürde gegenüber staatlichen Eingriffen wie auch gegenüber Dritten dienen. Aufgrund dieser zentralen Position im Gefüge des Rechts ist

eine Besinnung darauf, was genau unter der Menschenwürde verstanden wird, unerlässlich. Um den Anspruch universeller Gültigkeit und Kommunizierbarkeit einlösen zu können, war es der Arbeitsgruppe zugleich wichtig, auch über eine theologische Rückvergewisserung der Menschenwürde hinauszugehen und Vorschläge für Fundierungen zu erarbeiten, die interkulturell Bestand haben können.

Die Arbeitsgruppe „Menschenwürde und Menschenrechte“ leitet die Publikation mit einem Policy-Paper ein, das ermutigen will, die Menschenwürde als Argument offensiv in politische Auseinandersetzungen einzubringen. Das Memorandum der Arbeitsgruppe führt diese Position weiter aus. Beide Papiere bündeln die Ergebnisse aus den Beratungen und greifen die Beiträge des Fachgesprächs zur Menschenwürde vom Winter 2012 auf. Und schließlich wurde das Memorandum in der Sitzung der Kommission *Justitia et Pax* im Frühjahr 2012 intensiv diskutiert.<sup>1</sup>

Die Beiträge in diesem Band nähern sich der Menschenwürde aus theologischer, sozial-ethischer, menschenrechtlicher und juristischer Perspektive. Saskia Wendel untersucht das Verhältnis von theologischer Perspektive und säkularer Vermittlung. P. Bernhard Kohl OP zeigt insbesondere die enge Verbindung des Menschenwürdebegriffs mit der Erarbeitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte auf. Marianne Heimbach-Steins fragt aus einer theologisch-anthropologischen Perspektive nach der Bedeutung der Würde des Menschen für die sozialetische Praxis. Jean-Paul Lehnert gibt einen Einblick in die französischsprachigen Diskussionen um die Menschenwürde. Daraus erschließen sich weitere Perspektiven auch für unsere Debatten. Jochen von Bernstorff schließlich untersucht ausgehend von der Menschenwürde ihre Relevanz für die Spruchpraxis von UN-Institutionen und Europäischem Gerichtshof für Menschenrechte. Der erste Beitrag des Heftes, von Heiner Bielefeldt, geht insbesondere der Frage nach, warum wir dieses Begriffs als Fundament der Menschenrechte bedürfen. Das Fachgespräch zur Menschenwürde dokumentiert der letzte Beitrag von Daniel Legutke.

Ich danke allen Mitgliedern der Arbeitsgruppe und insbesondere ihrem Moderator Prof. Dr. Heiner Bielefeldt für ihre Mitwirkung in der Arbeitsgruppe und bei der Publikation. Ich wünsche diesem Heft eine gute Aufnahme, die der Bedeutung seines Gegenstands angemessen ist.

Bischof Dr. Stephan Ackermann  
Vorsitzender der Deutschen Kommission *Justitia et Pax*  
Trier/Bonn im Oktober 2013

---

<sup>1</sup> Unser Dank gilt Prof. Dr. Armin Wildfeuer, der das Memorandum in der Sitzung kommentierte. Seine Positionen finden sich knapp zusammengefasst u.a. in ders., *Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke?*, in: M. Nicht und A.G. Wildfeuer (Hrsg.), *Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput* (Münster 2002), 19-116.

## Menschenwürde als Basis der Menschenrechte

### *Ein Plädoyer zur Verteidigung des Arguments der Menschenwürde im politischen Diskurs*

Mit Verwunderung und Sorge sieht die Deutsche Kommission *Justitia et Pax*, dass in aktuellen politischen Debatten der Begriff der Menschenwürde an konsensstiftender Kraft einzubüßen droht. Dabei ist die Menschenwürde sowohl für die Auslegung des Grundgesetzes als auch für das Verständnis der internationalen Menschenrechtsschutzmechanismen von unverzichtbarer Bedeutung. Gegenwärtig ist aber eine neue Unsicherheit im Umgang mit der Menschenwürde wahrnehmbar, nicht nur in rechtswissenschaftlichen und philosophischen Fachkreisen, sondern auch in der allgemeinen öffentlichen Debatte. Seit etwa zehn Jahren werden Auseinandersetzungen um die Bedeutung der Menschenwürde in Artikel 1,1 GG immer wieder öffentlich ausgetragen. Dies hat dazu beigetragen, dass dem Begriff wegen seiner vermeintlich immer deutlicher zutage tretenden Unbestimmtheit abgesprochen wird, Orientierung für die Lösung politischer Probleme zu liefern.

Mit dem Verzicht auf den Begriff der Menschenwürde gehen konkrete Gefahren für den Schutz der Menschenrechte einher. Indem Menschenrechte so ihrer Basis beraubt werden, gehen wichtige Orientierungen für die Grenzen und Möglichkeiten von Abwägungen oder Einschränkungen von Menschenrechten verloren. Die Deutsche Kommission *Justitia et Pax* will daher mit einigen Klärungen zur Rückgewinnung der Menschenwürde für die politische Debatte beitragen.<sup>1</sup> Wir reden damit zugleich einer umfassenden Stärkung des Menschenrechtsschutzes das Wort, die uns angesichts solcher weitgreifender Unklarheiten geboten scheint. Die Menschenwürde bildet aus unserer Sicht mit guten Gründen die Basis unserer Rechtsordnung. Die Orientierung an der Menschenwürde kann in aktuellen politischen Diskursen durchaus Klärungen erleichtern und dem eigenen Handeln Richtung verleihen. Sie ist hilfreich nicht nur zur Deutung gesellschaftlicher Zustände, sondern auch bei der Entwicklung von Perspektiven.<sup>2</sup>

Der Kirche können Tendenzen der Relativierung und Instrumentalisierung der Menschenwürde nicht gleichgültig sein. Denn die kirchliche Lehre begründet die Menschenwürde in der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Damit wird zunächst eine Beziehung des Menschen zu Gott beschrieben. Die Gottebenbildlichkeit ist zugleich aber auch ein ethischer Auftrag. Die katholische Kirche führt die praktischen Konsequenzen dieser

---

<sup>1</sup> Eine ausführlichere Darstellung der Argumente findet sich im Memorandum der Kommission, S. 10ff. in diesem Heft.

<sup>2</sup> Vgl. dazu bspw. die Erklärung Terrorismus als ethische Herausforderung. Menschenwürde und Menschenrechte, Bonn 2011 (= Die Dt. Bischöfe Nr. 94), die ihre Thesen aus einer Perspektive der Menschenwürde entfaltet.

Grundtatsache menschlicher Existenz in ihrer Soziallehre aus. Wesentliche Markierungen dieser Überzeugung finden sich in der Enzyklika *Pacem in Terris* (1963) und in der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* (1965). Und die Bischofssynode des Jahres 1974 erklärte: „[...] wir Christen schöpfen im Evangelium auch den tiefsten Beweggrund, uns für die Verteidigung und Förderung der Menschenrechte einzusetzen“ (Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung, Päpstlicher Appell zur Bischofssynode, 1974).

In pluralen Gesellschaften ist jedoch ein Hinweis auf kirchliche Lehre und Tradition allein nicht hinreichend, um der Menschenwürde zu umfassender Anerkennung zu verhelfen. Übersetzungen sind notwendig, aber auch möglich. Sie müssen zum Kern solcher menschlichen Erfahrungen zurückführen, die auch in die theologische Deutung von Menschenwürde Eingang gefunden haben. *Justitia et Pax* ruft diesen gemeinsamen Erfahrungshintergrund in Erinnerung, der in unterschiedlichen Traditionen in je eigener Sprache seinen Niederschlag gefunden hat. In den biblischen Erzählungen hat er unser Denken geprägt, er ist aber auch in anderen Kulturen aufweisbar: Der Anspruch gegenseitiger Achtung des Menschen gegenüber sich selbst und gegenüber einem jeden anderen Menschen. Insbesondere in Verletzungserfahrungen eines negierten Achtungsanspruchs wird er immer wieder neu von Menschen aller Kulturen und Religionen artikuliert. Dies wurde noch jüngst in der prominenten Aufnahme der Menschenwürde in den internationalen Pakt über die Rechte von Menschen mit Behinderungen eindrucksvoll unter Beweis gestellt. Die religiös und weltanschaulich plurale Weltgemeinschaft beruft sich auf die Menschenwürde als Angelpunkt menschenrechtlicher Verbürgungen.<sup>3</sup>

Ausgangspunkt einer Argumentation für eine erneute Vergewisserung der Menschenwürde ist die Einsicht, dass jedwede normative Verbindlichkeit zwischen den Menschen eine grundlegende Achtung aller Menschen als moralische Subjekte voraussetzt. Im Innewerden dieses Achtungsanspruchs erkennt der Mensch sich selbst und seine Mitmenschen als Träger möglicher Verantwortung an. Dies macht ihren besonderen Stellenwert für sämtliche Bereiche von Moral und Recht aus. Da die Achtung der Menschenwürde den Stellenwert einer unhintergehbaren Voraussetzung normativer Verbindlichkeit überhaupt hat, umfasst sie notwendig alle Menschen, unabhängig von persönlicher Lebensleistung, gesellschaftlicher Nützlichkeit oder individuellen Merkmalen. Alle Menschen gehören in das Gewebe des wechselseitigen Achtungsanspruchs. Wollte man die Achtung der Würde hingegen von äußeren Kriterien abhängig machen, dann wäre die Menschenwürde in

---

<sup>3</sup> Vgl. die UN-Behindertenrechtskonvention aus dem Jahr 2008, darin sind Präambel, Art. 1, Art. 8, Abs. 1 a) sowie Art. 24, Abs. 1 a) besonders hervorzuheben. Im letztgenannten Absatz heißt es, ein Ziel der Vertragsstaaten sei es, mit dieser Konvention dazu beizutragen, „das Bewusstsein der Würde und das Selbstwertgefühl des Menschen voll zur Entfaltung zu bringen“.



ihrem grundlegenden normativen Status gelehnt. Die Menschenwürde ist nicht ein konkreter moralischer Wert von derselben Art wie andere Werte, sie ist auch keine Rechtsnorm neben anderen Normen und kein Rechtsgut in Konkurrenz zu anderen Rechtsgütern, sondern hat einen übergeordneten Status.

Weil der Menschenwürde eine das Rechtssystem als solches fundierende Qualität zukommt, ist deutlich, warum sie mit guten Gründen nicht aus politischen Debatten fernzuhalten ist. Die Menschenrechte sind in einem solchen Würdeverständnis der institutionelle Ausdruck des Schutzanspruches eines jeden Menschen um seines Menschseins willen. Ohne Besinnung auf die Würde besteht die Gefahr, dass der Stellenwert derjenigen Rechte, die einem jedem Menschen um seiner Würde willen zukommen, nicht mehr plausibel dargelegt werden kann. Im Rekurs auf den Respekt vor der Menschenwürde erhellt sich die Notwendigkeit, die Menschenrechte dauerhaft vor solchen Tendenzen der Abwägung zu sichern. In der Perspektive der Menschenwürde sind die Menschenrechte nicht nur Grundlage der Bewertung politischer Entscheidungen, sondern daraus erschließt sich der Menschenrechtsschutz als Aufgabe des Staates insgesamt. Kodifizierte Menschenrechte auf der Grundlage der Menschenwürde liefern zudem notwendige Orientierungen für die Weiterentwicklung des Menschenrechtsschutzsystems. In dieser Perspektive finden die organisierte Zivilgesellschaft und jede Bürgerin und jeder Bürger die Motivation, die Anerkennung der Menschenrechte immer wieder einzufordern.

Die Enzyklika *Pacem in Terris* hat bereits vor 50 Jahren angemahnt, den Respekt vor der Menschenwürde als verbindliche Zielperspektive nicht aus dem Blick zu verlieren und etwa mit Verweisen auf größere und vermeintlich wichtigere Interessen der Allgemeinheit zu relativieren: „Gewiß bestimmt sich das Gemeinwohl auch aus dem, was einem jeden Volk eigentümlich ist; doch macht dies keineswegs das Gemeinwohl in seiner Gesamtheit aus. Denn weil es wesentlich mit der Menschennatur zusammenhängt, kann es als Ganzes und vollständig stets nur bestimmt werden, wenn man es im Hinblick auf seine innerste Natur und geschichtliche Wirklichkeit von der menschlichen Person aus sieht“ (PT, 33). Der Sinn und die Basis der Rechtsordnung ist nicht denkbar ohne das Bewusstsein einer Basis dessen, was den Menschen als soziales Wesen kennzeichnet: die unveräußerliche Würde seiner selbst um seines Menschseins willen. Eine Haltung, die aus welchen Gründen auch immer, sich des Arguments der Menschenwürde begibt, kann in letzter Konsequenz bedrohliche Wirkungen auf unsere Gesellschaft insgesamt entfalten. Bleibt der Blick hingegen gerichtet auf Schutz und Absicherung des Respekts vor der Menschenwürde, so lassen sich Kriterien der Abwägung etwa in konkreten Konfliktfällen konkurrierender Rechtsgüter aus den Menschenrechten selbst herleiten. Zudem wird der jeweilige Ermessensspielraum in der konkreten Ausgestaltung des Menschenrechtsschutzes in den einzelnen Staaten durch die Orientierung auf den Würdeschutz klar eingegrenzt.



## **Grund der Menschenrechte Überlegungen zum Stellenwert der Menschenwürde**

*Memorandum der AG „Menschenwürde und Menschenrechte“  
der Deutschen Kommission Justitia et Pax*

### **I. Zum Problem**

Sowohl für die Auslegung des Grundgesetzes (GG) der Bundesrepublik Deutschland als auch für das Verständnis der internationalen Menschenrechte kommt dem Begriff der Menschenwürde zentrale Bedeutung zu. Artikel 1 des Grundgesetzes, der den Zusammenhang zwischen der unantastbaren Würde des Menschen (Absatz 1) und den „unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten“ (Absatz 2) festhält, folgt damit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) der Vereinten Nationen vom Dezember 1948. Deren Präambel beginnt mit der „Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie inhärenten Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte“. Dieser erste Satz des ersten internationalen Menschenrechtsdokuments ist – ggf. mit kleinen Varianten – in die Präambeln der meisten internationalen Menschenrechtskonventionen übernommen worden. Auch Artikel 1 Satz 1 der AEMR bekräftigt die Verbindung von Menschenwürde und Menschenrechten, wenn es darin heißt: „Alle Menschen sind frei und an Würde und Rechten gleich geboren.“

Trotz – vielleicht auch gerade wegen – der überragenden Bedeutung, die dem Prinzip der Menschenwürde zukommt, regt sich dagegen gelegentlich auch Widerspruch. Er artikuliert sich nur selten als offene Absage oder gar Polemik (wofür es durchaus Beispiele gibt) als vielmehr typischerweise im Modus skeptischer Rückfragen. Verwiesen wird insbesondere auf die weitgehende inhaltliche Offenheit des Prinzips, dem manche in der Tradition Schopenhauers attestieren, dass es eine bloße Leerformel sei.

Gerade die Verbindung von inhaltlicher Offenheit und hohem normativem Stellenwert der Menschenwürde bereitet einigen Beobachtern Schwierigkeiten, ja Unbehagen. Skeptische Vertreterinnen und Vertreter der Philosophie geben zu bedenken, dass der öffentli-

che moralische Diskurs durch die Berufung auf die Menschenwürde willkürlich abgebrochen werden könne und dass die Würde oft genug als ein rhetorisches Mittel der Tabuisierung fungiere. In der Rechtswissenschaft gibt es außerdem Besorgnisse, dass die Rationalität und Transparenz der Verfassungsinterpretation Schaden leiden könnten, sobald der inhaltlich schwer bestimmbare und zugleich emotional hoch aufgeladene Begriff der Menschenwürde ins Spiel komme. Manche fürchten darüber hinaus um den freiheitlichen Charakter der Rechtsordnung, den sie durch moralische Absolutheitsansprüche gefährdet sehen. Auf längere Sicht könne der Rechtsstaat durchaus in eine neue Variante von Tugendstaat, in eine „Tyrannei der Würde“ abgleiten. Wiederum andere sehen einen unauflösbaren Widerspruch zwischen dem säkularen Verfassungsprinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität einerseits und dem staatlichen Bekenntnis zur Würde des Menschen andererseits. Daraus resultiert ab und an die Forderung, dass der freiheitliche säkulare Staat, der auf weltanschauliche Zumutungen gegenüber seinen Bürgerinnen und Bürgern ja bewusst verzichtet, konsequenterweise eigentlich auch vom offiziellen Bekenntnis zur Menschenwürde Abstand nehmen sollte.

Skeptische Einwände gegenüber dem Begriff der Menschenwürde finden sich quer zu den konkurrierenden politischen Lagern, und sie begegnen in ganz unterschiedlichen Debattekontexten. Auch die konkreten Motive, die in der Kritik zu Wort kommen, sind vielfältig. Während die einen den mit der Menschenwürde begründeten gesetzlichen Embryonenschutz als eine unverhältnismäßige Einschränkung der Forschungsfreiheit beklagen, warnen die anderen vor einem Klima der „political correctness“, in dem allerlei Empfindlichkeiten herangezüchtet werden, die Gift für eine liberale Debattenkultur seien. Manche sehen – mit Blick auf einige umstrittene Gerichtsurteile – längerfristig die allgemeine Handlungsfreiheit in Gefahr, und wiederum andere fürchten um die Handlungsfähigkeit eines Staates, der selbst im Abwehrkampf gegen internationalen Terrorismus auf die unbedingte Achtung der Menschenwürde verpflichtet wird.

Die aus solchen Bedenken erwachsenden Handlungsvorschläge können im Einzelnen in unterschiedliche Richtungen gehen. Sie laufen in der Regel jedoch darauf hinaus, die Bedeutung des Begriffs der Menschenwürde herabzustufen. Bezogen auf die Ethik kann dies in Empfehlungen münden, auf den Begriff der Menschenwürde in ernst zu nehmenden ethischen Debatten möglichst zu verzichten. In der Grundgesetzkommentierung wiederum scheint eine Lesart des Artikel 1 Absatz 1 aktuell an Boden zu gewinnen, die die Achtung der Menschenwürde „restriktiv“ interpretiert und sie – statt sie als überpositives Prinzip der Rechtsordnung im Ganzen zu begreifen – als eine positivierte Rechtsnorm auf prinzipiell gleicher Ebene neben anderen Rechtsnormen behandelt und ggf. auch Einschränkungen unterwirft.

Der Kirche können solche Tendenzen nicht gleichgültig sein, versteht sie sich doch seit jeher als Anwältin der unbedingt zu respektierenden Würde jedes Menschen. Das christliche Verständnis der Menschenwürde gründet vor allem in der biblischen Idee der Gottesebenbildlichkeit. Sie kommt, wie es im ersten Kapitel des Buches Genesis ausdrücklich heißt, Frauen und Männern gleichermaßen zu und gilt ohne jede Vorbedingung für den Menschen schlechthin. Weil der Mensch als Abbild Gottes geschaffen ist, darf, so es heißt es an anderer Stelle im Buche Genesis, Menschenblut nicht vergossen werden. Auch Psalm 8 spricht von der Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung. Im Blick auf die Weite des Firmaments erlebt sich der Mensch einerseits in seiner Winzigkeit und wird andererseits zugleich seiner besonderen Verantwortung in der Schöpfung inne.

Öffentliche kirchliche Stellungnahmen zum Thema können allerdings nur dann hilfreich sein, wenn sie die skeptischen Einwände ernst nehmen und auf die dahinter liegenden Motive eingehen. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass die für das christliche Verständnis grundlegende Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der religiös-weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft (oder gar Weltgesellschaft) nicht als unmittelbar verbindliches Interpretament zur Geltung gebracht werden kann. Sowohl bei den Beratungen über das Grundgesetz als auch zuvor schon bei der Debatte über die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen waren Versuche einer explizit biblischen Fundierung der Menschenwürde klar zurückgewiesen worden. Das dafür vorgebrachte Argument, dass sich durch eine vorgeschriebene biblische Lesart zahlreiche Menschen von einem gleichberechtigten Zugang zur Idee der Menschenwürde ausgeschlossen fühlen müssten, ist ernst zu nehmen. Positiv formuliert folgt daraus die Anerkennung einer *Vielfalt möglicher religiöser, philosophischer und weltanschaulicher Deutungen der Menschenwürde*. Die unterschiedlichen Deutungen stehen dabei nicht einfach nur nebeneinander, sondern können durchaus in Konflikt zueinander geraten. Manche Interpretationen mögen miteinander kompatibel sein oder einander sinnvoll ergänzen; für andere gilt, dass sie in Spannung zueinander stehen oder einander wechselseitig ausschließen.

Um für die Auseinandersetzung in der religiös-weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft anschlussfähig zu sein, muss sich die kirchliche Rede von der Menschenwürde auf *unterschiedlichen Ebenen* bewegen. Das im biblischen Verständnis des Menschen als Ebenbild Gottes fundierte Bekenntnis zur universalen Menschenwürde muss sich auch im Medium einer eigenständigen „säkularen“ Argumentation bewähren, in dem der biblische Rückbezug gleichsam in Klammern gesetzt ist. Als Ausgangspunkt einer solchen säkularen Argumentation dient im Folgenden die Einsicht, dass jedwede normative Verbindlichkeit zwischen den Menschen eine grundlegende Achtung aller Menschen als moralischer Subjekte voraussetzt.

## II. Prämisse normativer Verbindlichkeiten überhaupt

Dass Menschen Abkommen miteinander eingehen können, die für alle verlässlich gelten sollen; dass sie wechselseitige Versprechungen machen und auf deren Einhaltung pochen; dass sie für sich allein und im Gespräch mit anderen Orientierung suchen und normative Eckpunkte in einer gemeinsamen Verfassungsurkunde festschreiben – dies alles hängt daran, dass die betreffenden Personen sich selbst und einander *als Subjekte möglicher Verantwortung* ansehen und respektieren. Der so verstandene Achtungsanspruch ist ein Grunddatum normativer Reflexion und Kommunikation überhaupt. Er schwingt als zumeist unausgesprochene Voraussetzung immer mit, wenn Menschen Verbindlichkeiten, gleich welcher Art, miteinander eingehen. Ob sie einen Mietvertrag unterzeichnen, sich gemeinsame Vereinsregeln geben, als Abgeordnete einen Gesetzesentwurf debattieren oder im Gespräch einander Dinge anvertrauen, von denen sie nicht möchten, dass sie weitererzählt werden – sobald normative Erwartungen aneinander ins Spiel kommen, sind diese zumindest implizit von einem Anspruch gegenseitiger Achtung getragen.

Es mag sein, dass in vielen Fällen der Respekt gegenüber einer Person mit Skepsis oder mancherlei Vorbehalten durchmischt ist. Achtung ist nicht dasselbe wie Gutgläubigkeit oder Naivität. Deshalb legen wir oft Wert darauf, dass ein Versprechen über den Händedruck hinaus auch schriftlich beglaubigt und durch das Zeugnis Dritter gerichtsfest untermauert wird. Die elementare Achtung ist auch nicht dasselbe wie eine besondere persönliche Wertschätzung oder ein durch Erfahrung bewährtes Vertrauen. Wer einer bestimmten Person jedoch generell abspricht, Trägerin möglicher Verantwortung zu sein, wird zur normativen Interaktion mit ihr weder in Lage noch bereit sein. Und wer den Achtungsanspruch gegenüber seinen Mitmenschen überhaupt bestreitet, verleugnet damit implizit jede Verbindlichkeit im sozialen Verkehr.

Ohne den grundlegenden Achtungsanspruch sind Verbindlichkeiten gar nicht denkbar; sie könnten weder entstehen noch aufrechterhalten werden. Was übrig bliebe, wäre lediglich die Erwägung des individuellen oder kollektiven Nutzens, den man sich von der Einhaltung bestimmter geschriebener oder ungeschriebener Regeln und Verabredungen verspricht. Im praktischen Leben sind Nutzenkalküle und normative Verbindlichkeiten meist so ineinander verwoben, dass man sie in concreto nicht leicht auseinander halten kann. Dies gilt vor allem für die Rechtsordnung; denn sie ist gerade dadurch definiert, dass das Element der *inneren Verbindlichkeit* durch die Androhung *äußerer Sanktionen* im Übertretungsfall ergänzt und stabilisiert wird. Im Interesse der Klarheit ist es aber notwendig, beide Ebenen kategorial zu unterscheiden: Normative Verbindlichkeiten gehen insofern über bloß utilitaristische Kalkulationen hinaus, als ihre bindende Wirkung auch dann noch bestehen bleibt, wenn eine langfristige Nutzenbilanz negativ ausfällt und etwaige Sanktionen nicht verfangen.

Verbindlichkeiten werden erfahrungsgemäß nicht immer eingelöst; sie können enttäuscht, durchbrochen, ignoriert und in manchen Fällen absichtlich beiseite geschoben werden. Dass ihre Verletzung indessen typischerweise einen Vorwurf – den Vorwurf von Unzuverlässigkeit, Treubruch oder Rechtsbruch – auslöst, zeigt gleichwohl, dass zumindest die *Erwartung* bindender Wirkung besteht. Dies ist entscheidend. Auch die Missbilligung eines konkreten Verhaltens kann Ausdruck dafür sein, dass man den betreffenden Menschen als Subjekt einer Verantwortung ansieht, der er faktisch gerade nicht gerecht wird. Solche Missbilligung kann sich auch auf das eigene Verhalten richten und Schuldgefühle auslösen. Vorwürfe, Empörung, Schuldgefühle und Gewissensbisse bilden die Kehrseite im Selbstverständnis des Menschen als moralisches Wesen. An diesen „negativen“ Gefühlen wird deutlich, dass der auf die Verantwortungssubjektivität zielende Achtungsanspruch nichts mit idealistischer Selbstüberhöhung des Menschen (als Individuum oder Gattung) zu tun hat. Der Achtungsanspruch manifestiert sich nicht primär in den feierlichen Momenten des Lebens, in heroischen Taten oder herausragenden Leistungen. Vielmehr prägt er die alltäglichen Lebensbezüge des Menschen, insofern sie von Verbindlichkeiten aller Art durchzogen sind, ohne die normative Interaktionen nicht möglich wären.

Die Idee der Menschenwürde steht für die *grundlegende Einsicht*, dass der Mensch im Innewerden dieses Achtungsanspruchs sich selbst und seine Mitmenschen als Träger möglicher Verantwortung anerkennt. Sie ist das innere Worumwillen der Achtung. Dies macht ihren besonderen Stellenwert für sämtliche Bereiche von Moral und Recht aus. Die Menschenwürde ist deshalb nicht ein konkreter moralischer Wert von derselben Art wie andere Werte, sie ist auch keine Rechtsnorm neben anderen Normen und kein Rechtsgut in Konkurrenz zu anderen Rechtsgütern, sondern hat einen prinzipiell anderen, übergeordneten Status. Der Menschenwürde eignet *axiomatische Qualität*.

### **III. Universalität und Gleichheit der Würde**

„Alle Menschen sind frei und an Würde und Rechten gleich geboren.“ Dieser meistzitierte Satz aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte repräsentiert das universalistische und egalitäre Verständnis der Menschenwürde, das in der Moderne maßgebend geworden ist. Der Begriff der Würde hat im Laufe der Zeit einen bemerkenswerten semantischen Wandel, ja eine Umkehrung seiner Kernbedeutung erfahren. Denn die Menschenwürde im modernen Verständnis unterscheidet sich von den abgestuften „Würdigkeiten“ innerhalb der hierarchischen Ständegesellschaft gerade durch ihre dezidiert egalitäre Ausrichtung.

Dass es innerhalb der Menschenwürde keine Abstufungen geben kann, gründet zuletzt in ihrem axiomatischen Status. Dieser erlaubt es nicht, die Würde des Menschen nach ex-

ternen (biologischen, kulturellen, intellektuellen oder sonstigen) Kriterien zuzuerkennen oder ggf. auch abzuerkennen oder nach Graden abzustufen. Deshalb unterscheidet sich der axiomatische Begriff der Menschenwürde nicht nur von traditionell-hierarchischen Vorstellungen einer nach Geburtsständen oder Amtspositionen differenzierten Würde, sondern auch von Konzepten, wonach die Würde eine individuelle Leistung darstelle und beispielsweise von einer „würdigen“ Haltung der jeweiligen Personen abhänge. Auch der für das Verständnis der Menschenwürde unverzichtbare Begriff der Verantwortungssubjektivität muss vor der Verwechslung mit irgendwelchen Leistungskategorien geschützt werden. Die Achtung der Würde des Menschen als Verantwortungssubjekt kann nicht davon abhängig sein, in welchem Maße der Einzelne *tatsächlich* – geschweige denn erfolgreich – für sich und andere tätige Verantwortung übernimmt. Es geht nicht darum, dass man sich den Respekt als Verantwortungssubjekt erst konkret erarbeiten müsste, sondern um einen Status, der noch vor allen persönlichen Leistungen oder auch Fehlleistungen liegt und der auch solchen Menschen gebührt, denen gegenüber entsprechende Leistungserwartungen zum Beispiel aufgrund schwerer geistiger Beeinträchtigungen von vornherein fehl am Platz wären. Weil zwischen vorgeburtlichem und nachgeburtlichem Leben ein Zusammenhang besteht, der nicht zerschnitten werden darf, schließt der Respekt vor der Würde des Menschen notwendig auch das ungeborene menschliche Leben mit ein.

Als eine jedem Menschen zukommende *Mitgliedschaft im Netzwerk zwischenmenschlicher Verbindlichkeiten* kann die Menschenwürde nicht zur bloßen Funktion der moralischen Erfolgsbilanz eines Individuums herabgestuft werden. Sowenig der Mensch den axiomatischen Achtungsanspruch erwerben oder verdienen kann, sowenig kann er ihn verlieren. Zwar ist es möglich, dass er seine eigene Würde gleichsam vergisst oder sogar aggressiv verleugnet. Doch selbst die tätige Missachtung der Menschenwürde – der eigenen Würde oder der Würde der anderen –, derer ein Mensch sich schuldig machen kann, bedeutet nicht den Verlust derselben. Kein Gericht und keine Jury kann dem Menschen seine Würde absprechen.

Die Einsicht in die unbedingt zu achtende Würde jedes Menschen macht den normativen Kern des modernen politisch-rechtlichen Gleichheitsanspruchs aus, der sich institutionell vor allem in Demokratie und Menschenrechten niederschlägt. Die Geschichte der modernen Gleichheitsbewegungen erstreckt sich von den ersten Antisklaverei-Kampagnen in Neuengland, oft getragen von christlichen Dissidentengruppen, über die demokratischen Revolutionen in Amerika und Frankreich, später die Gewerkschafts- und Kreditgenossenschaftsorganisationen der Industriearbeiterschaft bis zu den Entkolonialisierungskämpfen nach dem Zweiten Weltkrieg oder zur jüngeren Welle des Feminismus. Sie bleibt als Lerngeschichte prinzipiell unabgeschlossen. Der von konservativen Kritikern des modernen Gleichheitsanspruchs – wie Edmund Burke, Friedrich Nietzsche oder Arnold Gehlen



– über zwei Jahrhunderte hinweg immer wieder erhobene Vorwurf der „Vermassung“ und neidbasierten „Nivellierung“ mag zwar manche populistischen Entgleisungen moderner Politik treffen, verkennt aber von vornherein das eigentliche moralische Anliegen, das sich im politisch-rechtlichen Kampf gegen diskriminierende Ungleichheit meldet. Vielmehr lässt das moralische Motiv der Gleichheitsbewegungen retrospektiv von einem universalistischen Verständnis der Menschenwürde her dechiffrieren, das danach drängt, die Gesellschaft politisch-rechtlich zu transformieren.

Universalität und Egalität der Würde sind das genaue Gegenteil von Uniformität und abstrakter Gleichmacherei, mit der sie manchmal verwechselt werden. Denn sie zielen auf die Anerkennung eines jeden Individuums in *unvertretbarer Besonderheit* und verlangen zugleich, dass diese Anerkennung in jeweiliger Besonderheit nicht auf einen partikularen Kreis privilegierter oder besonders leistungsstarker Individuen beschränkt wird. *Vergleichbar* sind die Menschen letztlich nur in ihrer *Unvergleichlichkeit*, also in ihrer unververtretbaren Besonderheit, die aber eben bei jedem und bei jeder zu respektieren ist.

Im Horizont der Menschenwürde sind Gleichheit und Besonderheit nicht nur keine unüberwindlichen Gegensätze, wie dies oft behauptet wurde, sondern setzen einander wechselseitig voraus. Die in der Inkommensurabilität der Menschenwürde begründete Gleichheit ist immer darauf gerichtet, das Selbstsein des Menschen in Freiheit zur Anerkennung zu bringen, aber eben so, dass es kein Privileg begünstigter Individuen bleibt. Ausgerechnet die Einsicht in Unverrechenbarkeit der Würde mündet somit notwendig in die Forderung, sie allen Menschen in gleichem Maße zuzusprechen und aus diesem Anspruch praktische Konsequenzen zu ziehen.

#### **IV. Menschenwürde und Menschenrechte**

In den Menschenrechten gewinnt die Würde des Menschen institutionelle Rückendeckung, und zwar mit dem Ziel, den Achtungsanspruch eines jeden gegen mögliche Verletzungen durch den Staat oder durch Dritte wirksam zu schützen. Deshalb haben die Menschenrechte innerhalb der Rechtsordnung einen herausgehobenen Stellenwert. Sie sind keine beliebigen Rechtstitel, die ein Mensch erwerben oder verlieren könnte, sondern haben den Status „unveräußerlicher“ Rechte. Diese Figur der „inalienable rights“, die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 sowie in ihrem Gefolge in Artikel 1 Absatz 2 des Grundgesetzes angesprochen wird, lässt sich bis in die frühen Menschenrechtsdokumente des ausgehenden 18. Jahrhunderts zurückverfolgen. Sie ist für das Verständnis der Menschenrechte wesentlich. Die Unveräußerlichkeit der Menschenrechte schließt mögliche Eingriffe des Staates zwar nicht in jedem Fall aus, bindet sie jedoch zumindest an streng zu beachtende Kriterien (gesetzliche Grundlage, legitime Ziel-

setzung, Verhältnismäßigkeit usw.). Manche Menschenrechtsnormen wie etwa das Folterverbot, das Verbot der Sklaverei oder des Schutz des inneren Bereichs der Religionsfreiheit sind darüber hinaus sogar „absolut“ formuliert, insofern sie keinerlei Ausnahmen zulassen.

Inhaltlich lassen sich die Menschenrechte durch die Trias von „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ charakterisieren – wobei es sich anbietet, den letzteren Begriff heute geschlechtsneutral mit „Solidarität“ wiederzugeben.

Zunächst zum Freiheitsprinzip. Es setzt den Anspruch um, dass der Mensch – mit Kant gesprochen – um seiner Würde willen nie ausschließlich als Mittel, sondern immer zugleich auch als *Selbstzweck* behandelt werden soll. Diese Selbstzweckhaftigkeit des Menschen gewinnt institutionelle Rückendeckung in den grundlegenden Rechten auf *freie Selbstbestimmung*.

Dass die Freiheit gleichsam einen Leitfaden für das Verständnis der Menschenrechte bildet, zeigt sich paradigmatisch in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Sie enthält ein Zitat jener berühmten „vier Freiheiten“, die der amerikanische Präsident Roosevelt erstmals im Januar 1941 proklamiert hatte und die dann zum Motto im Kampf der Alliierten gegen Nationalsozialismus und Tyrannei wurden: „Rede- und Glaubensfreiheit und Freiheit von Furcht und Not“. Während die Redefreiheit für die politischen Freiheitsrechte (zum Beispiel Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit und das demokratische Wahlrecht) steht, repräsentiert die Glaubensfreiheit die geistigen Freiheitsrechte, in denen der Respekt vor den tragenden Gewissens- und Glaubensüberzeugungen des Menschen Ausdruck findet. Die Freiheit von Furcht lässt sich mit den Justizgrundrechten in Verbindung bringen, die Schutz vor willkürlicher Inhaftierung und Fairness im Gerichtsverfahren garantieren. Mit der Freiheit von Not verweist die Präambel schließlich auf die wirtschaftlichen und sozialen Rechte. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, dass mit dieser Typologie sämtliche in der Allgemeinen Erklärung aufgezählten Einzelrechte in den *Horizont der Freiheit* gestellt werden. Alle konkreten Menschenrechte artikulieren demnach Freiheitsansprüche. Ungeachtet der Differenzen in der konkreten Schutzrichtung ergänzen sie einander in der Zielsetzung, eine Freiheitsordnung zu schaffen, die der Würde des Menschen als eines Verantwortungssubjekts gerecht wird.

Wie alle Menschenrechte der Ermöglichung freier Selbstbestimmung dienen, so gilt auch, dass alle Menschenrechte *Gleichheitsrechte* sind. Der Gleichheitsanspruch meint im Kontext der Menschenrechte niemals abstrakte Gleichförmigkeit. Vielmehr erschließt sich die menschenrechtlich gedachte Gleichheit *nur in der Zusammensicht mit dem Freiheitsanspruch*. Sie zielt nicht auf gesellschaftliche Nivellierung und Homogenisierung, sondern im Gegenteil darauf, dass alle Menschen gleichermaßen die Möglichkeit haben sollen, ihre je „besonderen“, eigenen Lebensentwürfe – für sich selbst und in Gemeinschaft mit

anderen – ihren Überzeugungen entsprechend in Freiheit zu finden und zu verwirklichen.

Das Gleichheitsprinzip erfährt seine historisch-konkrete Gestalt insbesondere im Diskriminierungsverbot. „Jeder hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen Geburt oder sonstigem Stand“, heißt es beispielsweise in Artikel 2 Absatz 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Die Aufzählung der spezifischen Diskriminierungsverbote, durch die der Gleichheitsanspruch konkret konturiert wird, bildet keine abschließende Liste, sondern ist *nur exemplarisch* zu verstehen. Sie bleibt offen für weitere gesellschaftliche Lern- und Sensibilisierungsprozesse. Auf weltweiter Ebene ist die Liste der ausdrücklich verbotenen Diskriminierungsmerkmale mittlerweile beispielsweise um das Merkmal der Behinderung ergänzt worden; in Europa kommt auch das Merkmal sexuelle Orientierung hinzu, das im UN-Kontext noch stark umstritten ist.

Ein sich seit 200 Jahren hartnäckig haltendes Klischee der Menschenrechtskritik besagt, die Menschenrechte seien Ausdruck eines einseitig individualistischen Menschenbildes in einer „atomisierten“ Gesellschaft. Dieser Einwand trifft nicht zu. Gewiss handelt es sich bei den Menschenrechten um Rechte jedes einzelnen Menschen, dessen inkommensurable Würde vorgängig zu seiner Mitgliedschaft oder Funktion in konkreten Gemeinschaften durch die Garantie der gleichen elementaren Freiheitsrechte Anerkennung findet. Gleichzeitig haben die Menschenrechte aber immer eine *gemeinschaftliche Dimension*. Wie sie einerseits darauf abzielen, soziale Institutionen liberalisierend zu prägen und zu durchwirken, so gilt andererseits, dass Freiheit ohne Unterstützung durch personale Gemeinschaften und gesellschaftliche Solidaritätsstrukturen nicht gelebt werden kann.

Dazu hier nur einige Beispiele: Die Meinungsfreiheit beschränkt sich nicht auf die individuelle Freiheit zur Meinungsäußerung, sondern sichert genau dadurch zugleich die Möglichkeiten für den demokratischen Diskurs in einem freiheitlichen Gemeinwesen; sie ist gleichsam das Ur-Recht der demokratischen Gesellschaft. Das Recht auf Religionsfreiheit umfasst über die individuelle Glaubens- und Bekenntnisfreiheit hinaus auch die Freiheit zu gemeinschaftlicher Religionsausübung, hat also ebenfalls eine kommunitäre Dimension. Dass das Recht auf Schutz von Ehe und Familie von vornherein ein gemeinschaftsbezogenes Recht darstellt, bedarf keiner Erläuterung, wohl aber der Klarstellung, dass im Horizont des Menschenrechtsansatzes nur solche Familienformen Anerkennung beanspruchen können, die der freien Selbstbestimmung der einzelnen Familienmitglieder angemessenen Raum geben.

Nicht der oft beschworene Gegensatz von Individuum versus Gemeinschaft macht demnach die Pointe menschenrechtlicher Emanzipation aus. Vielmehr steht die durch men-

schenrechtliche Individualrechte zu ermöglichende *freie Gemeinschaftsbildung* in der doppelten Frontstellung gegen autoritäre, bevormundende Kollektivismen einerseits und gegen unfreiwilligen sozialen Ausschluss andererseits. Menschenrechtswidrig wären demnach zum Beispiel Familienformen, die auf erzwungener Eheschließung basieren, Religionsgemeinschaften, die abtrünnige Mitglieder mit Gewalt bedrohen, oder Volksdemokratien ohne Pressefreiheit und ohne Freiheitsrechte der Opposition. Ebenfalls unter Menschenrechtsgesichtspunkten inakzeptabel aber wären eine Wirtschaftspolitik, die die gesellschaftliche Exklusion von Dauerarbeitslosen gleichsam schulterzuckend hinnähme, oder eine gedankenlose gesellschaftliche Praxis, die Menschen mit Behinderungen faktisch vom öffentlichen Leben absondert.

Vor allem die Diskussion um die UN-Behindertenrechtskonvention von 2006 hat in den letzten Jahren das Bewusstsein dafür geschärft, dass soziale Unterstützungsleistungen die Voraussetzung dafür bilden, dass Menschen überhaupt selbstbestimmt leben können. Diese Einsicht betrifft keineswegs nur Personen mit Behinderungen, sondern alle Menschen. Denn letztlich kann niemand in Isolation und ohne Hilfe anderer selbstbestimmt leben. Deshalb lassen sich auch die Menschenrechte angemessen nur im Lichte des Solidaritätsprinzips verstehen, das den Prinzipien von Freiheit und Gleichheit zur Seite steht. Gemeinsam verweisen diese drei Prinzipien auf die Würde des Menschen als Verantwortungssubjekt.

## **V. Zum Verhältnis von Recht und Moral**

Menschenrechte gewinnen ihre präzise Formulierung und institutionelle Durchschlagskraft im Medium des positiven Rechts. Gleichzeitig stellen sie moralische Ansprüche dar, geht es in ihnen doch um die Ausgestaltung menschlichen Zusammenlebens in Respekt vor der gleichen Würde aller. Diese Doppelnatur der Menschenrechte in der *Verbindung von Recht und Moral* ruft gelegentlich Befürchtungen vor autoritärer Moralisierung auf den Plan. Die Berufung auf die Menschenwürde, so der Einwand, drohten die in den Menschenrechten gewährleistete Freiheit durch eine Art Moralvorbehalt wieder zurückzunehmen oder zumindest einzuschränken. Am Ende könnten dann womöglich nur noch diejenigen von ihren Freiheitsrechten Gebrauch machen, die sich ihrer zuvor als „würdig“ erwiesen hätten.

Solche Befürchtungen lassen sich nicht einfach von der Hand weisen. Kein normatives Konzept ist von vornherein dagegen geschützt, ins Autoritäre abzurutschen. Aus der Mitte einer freiheitlichen Demokratie können populistische Tendenzen erwachsen, innerhalb derer für eine kritische Debatte am Ende womöglich kein Raum mehr bleibt. Und auch unter dem Banner von Menschenwürde und Menschenrechten kann sich ein moralischer

Fundamentalismus entwickeln, der wenig Geduld mit abweichenden politischen Überzeugungen zeigt.

Genau deshalb ist die relative Eigenstruktur des Rechts so wichtig. Dass die Menschenrechte in positiv-rechtlichen Normen und Institutionen Gestalt gewinnen, dient nicht allein ihrer effizienten Durchsetzung. Die juristische Positivierung hat ganz wesentlich auch den Sinn, dafür zu sorgen, dass der freiheitliche Gehalt der Menschenrechte nicht in vormundschaftliche Befreiungsideologien entgleitet, wofür es seit der jakobinischen Phase der Französischen Revolution zahlreiche historische Beispiele gibt. Auf ihr institutionell verbrieftes Recht der Meinungsfreiheit können deshalb auch diejenigen pochen, deren Ansichten aus menschenrechtlicher Sicht wenig sympathisch klingen. Die Religionsfreiheit schützt keineswegs nur dezidiert liberale theologische Richtungen. Und auch die Versammlungsfreiheit gilt nicht nur für Bewegungen, die sich in Wort und Tat zuvor zu den Menschenrechten bekannt haben.

Die rechtsinstitutionelle Gestalt der Menschenrechte hat somit unter anderem die Funktion, ihre freiheitliche Orientierung gegen eine falsche Moralisierung zu schützen, die, wenn man nicht wachsam bleibt, womöglich sogar im Namen genau derselben Menschenrechte drohen kann. Deshalb bleiben Recht und Moral notwendig unterschieden. Eine Moral, die keinen Sinn für die Eigenstruktur des Rechts hat, wird sehr schnell übergriffig und damit autoritär.

Die Differenz zwischen Recht und Moral meint aber keine Trennung zweier beziehungslos nebeneinander existierender Normbereiche. Ganz im Gegenteil hat die Eigenstruktur des Rechts gewissermaßen selbst einen moralischen Sinn, indem sie dazu verhilft, eine *Moral des Respekts vor der Freiheit der Menschen* zu entwickeln und zu pflegen. Menschenrechte bedürfen des moralischen Engagements, aber eben eines solchen Engagements, dass die *Eigenstruktur des Rechts* gleichsam in sich selbst aufgenommen hat. Dies zeigt sich exemplarisch im Eintreten für die Meinungsfreiheit auch derjenigen, die konkurrierende Positionen vertreten; im Bemühen, stereotype Zuschreibungen gegen religiöse Minderheiten zu durchbrechen, selbst wenn man deren Überzeugungen in concreto nicht nachvollziehen kann; in der Anerkennung alternativer Lebens- und Familienformen, die einem selbst fremd bleiben mögen.

Die positiv-rechtliche Eigenstruktur der Menschenrechte bedeutet keine Verminderung ihres moralischen Anspruchs, sondern dient dazu, genau diesen Anspruch in seiner Liberalität zu sichern. Deshalb wäre es ein Missverständnis, Moral und Recht voneinander zu entkoppeln und die moralische Fundierung der Menschenrechte in der Menschenwürde auszublenden. Die notwendige *Differenzierung* zwischen Recht und Moral meint nicht abstrakte Beziehungslosigkeit, sondern ist genau besehen ein Moment ihrer angemessenen *Verknüpfung*. Nur eine Moral, die den Sinn für die Eigenstruktur rechtlicher Normen

und Institutionen wahr, kann ihre eigene freiheitliche Orientierung auf Dauer durchhalten, und nur ein Rechtsdenken, das für den moralischen Anspruch der Menschenwürde sensibel bleibt, kann die „Unveräußerlichkeit“ der elementaren Freiheitsrechte innerjuristisch nachhaltig zur Geltung bringen.

Eine wechselseitige Abschottung von Rechte-Semantik und Moral-Semantik würde darauf hinauslaufen, die Idee der Menschenrechte zu zerschneiden. Dass der rechtliche Schutz der Freiheit – als Akt des Respekts vor der Menschenwürde – moralisch gehaltvoll ist, kommt dann nicht mehr zur Sprache. Im Ergebnis kann dies sogar dazu führen, dass sich die moralische Emphase weg von den Menschenrechten auf deren *Negation* verschiebt. Nicht das Folterverbot erscheint dann plötzlich als der moralische Ernstfall, sondern seine *Durchbrechung* bei der Abwehr krimineller oder terroristischer Gefahren. In der Folterdiskussion der letzten Jahre waren auch in Deutschland tatsächlich immer wieder Stimmen zu vernehmen, die die Bereitschaft zum Einsatz der Folter als einen heroischen Akt des moralischen Nonkonformismus adeln wollten und dabei gelegentlich Vergleiche mit dem „zivilen Ungehorsam“ anstellten. Im Gegenzug wurde die Verteidigung des Folterverbots durch Menschenrechtsorganisationen zum papierernen Konformismus derjenigen herabgestuft, die lediglich am juristischen Status quo festhalten.

Gegen solche Missverständnisse hilft nur die Besinnung auf die moralische Basis der Menschenrechte, die letztlich in der Achtung der Würde jedes Menschen besteht. Zwar bleibt die Eigenstruktur juristischer Normgestaltungen eine liberale Errungenschaft, hinter die man nicht zurückgehen kann. Zugleich aber ist es wichtig, dass der juristische Menschenrechtsdiskurs sich nicht positivistisch von seinen moralischen Quellen abschnürt, sondern auch in die Sprache der Moral (rück-)übersetzt werden kann, was ohne Besinnung auf die Menschenwürde schwerlich gelingen kann.

## **VI. Säkulares Konzept und religiöse Deutung**

In der öffentlichen Debatte artikuliert sich gelegentlich auch die Befürchtung, der Verfassungskonsens der pluralistischen Gesellschaft werde durch die Bindung an die Menschenwürde weltanschaulich überfordert. Die religiös-weltanschauliche Neutralität des säkularen Rechtsstaates, so der einschlägige Einwand, werde im Falle der Menschenwürde systemfremd durchbrochen – nämlich zugunsten eines *religiösen oder zumindest zivilreligiösen Bekenntnisses*, das in der modernen Gesellschaft eigentlich niemanden mehr von Staats wegen zugemutet werden dürfe. Erweist sich der moderne Verfassungsstaat – allen Bekundungen religiös-weltanschaulicher Neutralität zum Trotz – somit letztlich als Fortsetzung vormoderner Konfessionsstaatlichkeit mit anderen Mitteln? Wie aber passt dies zum Selbstverständnis einer pluralistischen Gesellschaft, in der es um der Freiheit

aller willen eigentlich keine Staatsreligion und keinen staatlichen Bekenntniszwang geben darf?

Die religiös-weltanschauliche Neutralität des säkularen Rechtsstaats ist ein wichtiges Fairnessprinzip für den Umgang des Staates mit religiösem und weltanschaulichem Pluralismus. Um der gleichberechtigten Verwirklichung der Religionsfreiheit aller willen darf der Staat sich in religiösen und weltanschaulichen Fragen nicht auf eine Seite schlagen, sondern soll offen für alle auf seinem Territorium lebenden Menschen sein – quer zu ihren unterschiedlichen religiösen oder nicht-religiösen Überzeugungen und Prägungen. Darin besteht der Sinn des rechtsstaatlichen Säkularitätsprinzips. Dieses hat Auswirkungen auch auf die Interpretation der Menschenwürde, die – jedenfalls sofern sie im Kontext des modernen Staates und Rechts begegnet – als *religiös-weltanschaulich offenes und insofern seinerseits „säkulares“ Konzept* zu lesen ist.

Die Bindung des Staates an die so verstandene Menschenwürde ist daher weder ein Relikt vormoderner Konfessionsstaatlichkeit, noch bildet sie den letzten Fremdkörper innerhalb der ansonsten säkularisierten Struktur des modernen Rechts. Sie erschließt sich vielmehr, wie dargestellt, von jenem elementaren Achtungsanspruch her, der in allen zwischenmenschlichen Verbindlichkeiten oft unausgesprochen und doch tragend gegenwärtig ist. Dass jemand mit nachvollziehbaren Gründen eine weltanschauliche Zumutung darin sehen könnte, von Staats wegen als „Verantwortungssubjekt“ angesehen und respektiert zu werden, ist denn auch letztlich schwer vorstellbar.

Das säkulare Verständnis der Menschenwürde, wie es für den Kontext des modernen Rechts unterstellt werden muss, schließt theologische Rezeptionen, Reflexionen und öffentliche Beiträge der Religionsgemeinschaften freilich nicht aus. Säkularität meint nicht Abschottung, sondern Eigenständigkeit. Sie meint Unabhängigkeit von religiöser Begründung, nämlich in dem Sinne, dass die Menschenwürde ihre eigene Evidenz hat und gleichsam auf eigenen Füßen stehen kann.

Gleichzeitig werden von der Menschenwürde her Brückenschläge zwischen modernem säkularem Recht und religiösen Selbstverständnissen her möglich. Es ist kein Zufall, dass jenes Konzilsdokument, mit dem die katholische Kirche die Anerkennung der Religionsfreiheit und des säkularen Rechts nach einer langen konflikthaft verlaufenen Lerngeschichte erreicht hat, den Begriff der Menschenwürde im Titel trägt. Die Erklärung „*Dignitatis Humanae*“ setzt mit der Anerkennung der Tatsache ein, dass in der modernen Welt die Sensibilität für die Würde des Menschen und für die daraus resultierenden menschenrechtlichen Konsequenzen geschärft worden ist: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewusstsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, dass die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht

unter Zwang, sondern vom Bewusstsein der Pflicht geleitet.“ Es geht in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht um eine theologische Okkupierung des Würdekonzepts, sondern um eine selbstkritische Besinnung des Katholizismus in der modernen Welt. Damit wird es zugleich möglich, das moderne Freiheitsbewusstsein auch theologisch zu rezipieren und zu vertiefen und auf diese Weise religiöse Motivationsquellen zugunsten menschenrechtlichen Engagements zu erschließen.

„Dignitatis Humanae“ steht paradigmatisch für einen Brückenschlag, der auch von anderen religiösen Tradition her – und auf sie hin – zu leisten ist. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Spannungen, die zwischen modernem säkularem Menschenrechtsdenken und religiösen Selbstverständnissen bestehen, in den unterschiedlichen Religionen oder Konfessionen mehr oder minder die gleichen sind und deshalb auch die Lösungen genauso oder ähnlich ausfallen müssten. Bei allen Differenzen zwischen den Religionsgemeinschaften lässt sich gleichwohl sagen, dass sich die Idee der Menschenwürde als Dreh- und Angelpunkt für religiöse Auseinandersetzungen mit dem säkularen Menschenrechtsdenken anbietet, ja geradezu aufdrängt. Wie diese Auseinandersetzungen im Einzelnen ausgehen, bleibt dabei durchaus offen. Die Chancen dafür, dass die Universalität der Menschenrechte auch in einer interreligiösen Verständigung Rückendeckung erfährt, hängen jedenfalls nicht zuletzt daran, ob es gelingt, entsprechende Übersetzungsprozesse in der Deutung der Menschenwürde durchzuführen.

## VII. Schlussüberlegungen

Die Idee der Menschenwürde hat sowohl eine *fundierende* als auch eine die unterschiedlichen Ebenen des Normativen *integrierende* Funktion und ermöglicht genau dadurch persönliche *Identifikationen*.

Aus dem schlechthin *fundierenden*, *axiomatischen Status* der Menschenwürde im Netzwerk zwischenmenschlicher Verbindlichkeiten resultiert, dass sie jedem Menschen gleichermaßen zusteht. Die Würde nach irgendwelchen biologischen, kulturellen oder sozialen Kriterien abzustufen, hieße ja, sie externen Bewertungen zu unterwerfen, was per se illegitim wäre. Wenn aber alle Menschen in ihrer Würde gleich zu achten sind, dann gilt dasselbe für jene grundlegenden Rechte, in denen die Menschenwürde eines jeden explizite Anerkennung erfährt und die deshalb „Menschenrechte“ genannt werden. Auch sie sind nur denkbar als universale und egalitäre Rechte. Dass dies alles mit neidbasierter Nivellierung nichts gemein hat, wie Kritiker des modernen Gleichheitsanspruchs immer wieder eingewandt haben, wird erst im Blick auf die Menschenwürde zureichend explizierbar. Denn von dorthin lässt sich die Gleichheit gerade als Folge der „Unverrechenbarkeit“ der Würde jedes Einzelnen verstehen, die verlangt, dass der Mensch – aber



eben jeder Mensch gleichermaßen – gerade in seiner unververtretbaren personalen Besonderheit anerkannt werden soll.

Inhaltlich sind die Menschenrechte durch ihre *freiheitliche Ausrichtung* definiert: Die Achtung der Würde des Menschen als (immer auch) Selbstzweck findet Rückendeckung in gleichen Rechten freier Selbstbestimmung, die sich auf die verschiedensten Lebensbereiche der Gesellschaft erstrecken, um diese liberalisierend zu durchwirken. Persönliche Freiheit aber kann wiederum nur in Bezügen sozialer Solidarität praktisch gelebt werden. Von der Trias *Freiheit, Gleichheit, Solidarität* her erweisen sich die einzelnen Menschenrechte als Bestandteile einer sie verbindenden gemeinsamen Zielsetzung. Sie ergänzen einander als Eckpunkte für die Gestaltung menschenwürdiger freiheitlicher Sozialverhältnisse.

Auch der herausgehobene Rang der Menschenrechte als „*unveräußerlicher*“ Rechte lässt sich nur von der Menschenwürde her begrifflich machen. Deren axiomatischer Stellenwert impliziert, dass die grundlegenden Rechte, in denen die Würde des Menschen ihre förmliche Anerkennung erfährt, eben deshalb nicht nach Belieben zugeteilt oder eingeschränkt werden können. Sie sind im Kern unveräußerlich. Die zeigt sich zum einen in spezifischen juristischen Garantien, deren Ausgestaltung und Einhaltung in erster Linie dem Staat obliegt. Zum anderen verweist der Begriff der Unveräußerlichkeit auf die *moralische Dimension* der Menschenrechte, nämlich die Einsicht, dass die Menschen es sich selbst und einander schulden, für ihre grundlegenden Rechte solidarisch einzutreten.

Neben der *fundierenden* Rolle hat die Idee der Menschenwürde auch eine *integrierende* Funktion. Sie macht es möglich, eine ganzheitliche Sicht auf den Kosmos menschlicher Verbindlichkeiten zu pflegen, ohne wichtige kategoriale Differenzierungen aufzulösen. Im Gegenteil: Dass der Sinn für die Notwendigkeit klarer Unterscheidungen zwischen Moral, Recht und Religion im Laufe der Moderne geschärft worden ist, muss als historische Errungenschaft festgehalten werden. Denn die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Normebenen hat dazu geführt, dass sich das Bewusstsein und die Praxis menschlicher Freiheit enorm geweitet haben. Diese erreichte Ausdifferenzierung ist aber etwas anderes als wechselseitige Entkopplung und abstrakte Beziehungslosigkeit.

Im Blick auf die Menschenwürde lassen sich die rechtliche und die moralische Seite der Menschenrechte *zusammen denken*, ohne dass sie einfach miteinander vermengt werden könnten. Denn die Eigenstruktur des positiven Rechts ist nicht nur um der wirksamen Durchsetzung der Menschenrechte willen unverzichtbar; sie hat zugleich die Funktion, den freiheitlichen Anspruch des Menschenrechtsansatzes gegen autoritäre Moralisierung und damit verbundene etwaige Übergriffe zu schützen. Genau dadurch steht das Recht aber wiederum im Dienste auch einer Moral des Respekts vor Würde und Freiheit jedes Menschen. Moral und Recht gehören somit letztlich zusammen, nicht *obwohl*, sondern

*weil* sie zugleich unterschieden bleiben. Die Unterscheidung ist genau genommen selbst ein Modus ihrer angemessenen Verknüpfung.

Eine solche Struktur lässt sich analog auch für die Verhältnisbestimmung zwischen säkularem Menschenrechtsansatz und religiösen Selbstverständnissen anführen. Auch hier ergeben sich von der Menschenwürde her Beziehungen bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung kategorialer Grunddifferenzen. Die klare Unterscheidung bildet gerade die Voraussetzung für mögliche „Übersetzungsprozesse“ nach beiden Seiten hin: Wie einerseits der menschenrechtlich-säkulare Begriff der Würde auf religiöse Traditionen kritisch, provozierend und stimulierend einwirken kann, so ist es andererseits wichtig, dass religiöse Motivationsquellen, die sich an der Idee der Menschenwürde festmachen, auch für Politik und Recht eines säkular verfassten Gemeinwesens beziehungsweise für die Verwirklichung der internationalen Menschenrechte nicht verloren gehen.

Für die neueren „restriktiven“ Interpretationen der Menschenwürde ist hingegen charakteristisch, dass sie aus der Angst vor dem Einbruch religiös-weltanschaulicher Positionen in die Interpretation des Grundgesetzes den Würdegrundsatz von religiösen und weltanschaulichen Ausdeutungen der Würde des Menschen weitgehend abschotten. Ein Verständnis von Menschenwürde, das sich in strikt fachjuristischer Abschirmung durch religiöse Narrationen und Sensibilitäten von vornherein nicht mehr irritieren lassen kann, droht aber in steriler Formelsprache zu erstarren. Dagegen bleibt es wichtig, die Menschenwürde in ihrer rechtlichen, moralischen und – unbeschadet säkularer Formulierungen – auch religiösen Bedeutungsfülle offensiv zum Tragen zu bringen. Die kirchliche Rede von der Menschenwürde dient deshalb nicht nur zur Vergewisserung eines zentralen Anliegen der eigenen christlichen Tradition, sondern ist zugleich auch ein Beitrag zur Klärung der normativen Grundlagen menschenrechtlichen Engagements in der Gesellschaft.

Januar 2012

## Beiträge und Vertiefungen

### Die Menschenwürde – ein unaufgebbares Axiom

Prof. Dr. Heiner Bielefeldt

#### I. Irrationalismusverdacht

Bioethische Debatten, die das Selbstverständnis des Menschen herausfordern, und sicherheitspolitische Krisenszenarien, die die Grundstrukturen des demokratischen Rechtsstaats auf den Prüfstand stellen, wecken offenbar das Bedürfnis nach einer Besinnung auf die normativen Fundamente des gesellschaftlichen Zusammenlebens. In diesem Zusammenhang stößt das Thema Menschenwürde erneut auf Interesse. Gleichzeitig zeigt sich Unsicherheit im Umgang mit dem Begriff der Menschenwürde. Er findet zwar überwiegend Zustimmung, löst gelegentlich aber auch Skepsis oder Ablehnung aus. In der Literatur zum Thema finden sich jedenfalls durchaus prominente Stimmen, die die Würde gerade nicht als Fundament von Moral und Recht verstanden wissen wollen.

„Illusion Menschenwürde“ lautet der programmatische Titel eines Buches von Franz Josef Wetz. Er verkündet darin „das Ende einer metajuristischen Pathosformel im Recht, welche die Interpreten in einem liberalen Gemeinwesen zwangsläufig in Aporien verstrickt“.<sup>1</sup> Für Malte Hossenfelder handelt es sich bei der Würde um einen „windigen“ Begriff, der außerdem noch „starke emotionale Konnotationen“ aufweise und die rationale Auseinandersetzung daher nur belaste.<sup>2</sup> Ähnlich lautet die Einschätzung Dieter Birnbachers: Der Begriff der Menschenwürde fungiere vielfach „als ‚conversation stopper‘, der eine Frage ein für allemal entscheidet und keine weitere Diskussion duldet“.<sup>3</sup> Und auch Rainer Trapp beklagt generell eine Neigung zum „Tabuisieren im argumentfreien Raum“<sup>4</sup> – nicht zuletzt durch Rekurs auf die Menschenwürde. Solche Einwände sind nicht neu. Sie stehen in der Tradition Schopenhauers, der bereits den Verdacht äußerte, die Rede von der Menschenwürde sei „das Schiboleth aller rat- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Man-

---

<sup>1</sup> Franz Josef Wetz, *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*, Stuttgart 2005, S. 242.

<sup>2</sup> Vgl. Malte Hossenfelder, *Menschenwürde und Menschenrecht*, in: Emil Angehrn/ Bernard Baertschi (Redaktion), *Menschenwürde. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*. Vol. 63 (2004), Basel 2004, S. 17-33, hier S. 21; 32.

<sup>3</sup> Dieter Birnbacher, *Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde*, in: *Aufklärung und Kritik* 2 (1995), Sonderheft 1, S. 4-13, hier S. 4.

<sup>4</sup> Rainer Trapp, *Folter oder selbstverschuldete Rettungsbefragung?*, Paderborn 2006, S. 223.

gel einer wirklichen, oder doch wenigstens irgendetwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponierenden Ausdruck ‚Würde des Menschen‘ versteckten“.<sup>5</sup>

Auch in der Rechtswissenschaft gibt es Klagen über einen Missbrauch des Würdekonzepts als Ersatz für rationale Argumentation.<sup>6</sup> Allerdings kommen die Vertreterinnen und Vertreter der Jurisprudenz in Deutschland freilich nicht daran vorbei, dass die Menschenwürde im Grundgesetz als erste und oberste Norm festgeschrieben ist und damit zur positiven Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland gehört. Anders als in der Philosophie, in der über Sinn und Unsinn der Würde offen kontrovers diskutiert werden kann, bleibt die Menschenwürde in der deutschen Rechtswissenschaft eine unaufhebbare juristische Vorgabe. Gleichwohl spürt man auch in manchen juristischen Stellungnahmen zum Thema so etwas wie ein *Unbehagen an der Menschenwürde* – oder jedenfalls an ihrer starken moralischen, rechtlichen und politischen Inanspruchnahme. Eine inhaltlich nicht leicht greifbare Norm, der zugleich ein *alles überragender Stellenwert* innerhalb der Verfassung und innerhalb der öffentlichen Debattenkultur zuerkannt wird, bereitet offenbar Kopfzerbrechen. Von daher versteht sich das Interesse, Artikel 1 Absatz 1 GG gleichsam positiv-rechtlich einzuhegen und die Allgegenwart der Berufung auf die Menschenwürde in Recht und Politik nach Möglichkeit zurückzudrängen. Diese Tendenz schlägt unverkennbar auch in einigen wichtigen neueren Kommentarwerken zum Grundgesetz zu Buche.<sup>7</sup>

Hinter dem Interesse an einer restriktiven Interpretation des Würdegrundsatzes stehen verschiedene Motive:

(1) Das erste Motiv ist die Sorge, die Rationalität der Rechtsordnung könne durch eine allzu häufige und oftmals unspezifische Inanspruchnahme der Menschenwürde Schaden erleiden. Aufgrund der Verbindung von semantischer Offenheit mit einem alles überragenden Rang sei der Begriff der Menschenwürde ein mögliches „*Einfallstor für bestimmte Partikularethiken*“ in das Verfassungsrecht, wie Horst Dreier schreibt.<sup>8</sup> Ähnlich fürchtet Matthias Herdegen das „Hohepriestertum“ einer „höchstpersönlichen Ethik“,<sup>9</sup> das in der

---

<sup>5</sup> Vgl. Arthur Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften, zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig 1860, S. 166.

<sup>6</sup> Vgl. Eric Hilgendorf, Die missbrauchte Menschenwürde. Probleme des Menschenwürdetopos am Beispiel der bioethischen Diskussion, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 7 (1999), S. 137-158.

<sup>7</sup> Vgl. insbesondere Matthias Herdegen, Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 GG (2005) in: GG-Kommentar, hg. von Theodor Maunz, Günter Dürig u.a., München; Dreier, GG-Kommentar, hg. von Horst Dreier Tübingen 2004, Kommentar zu Art. 1 Abs. 1.

<sup>8</sup> Dreier, a.a.O., Rdnr. 49 (Hervorhebung im Original); vgl. ähnlich: Martin Nettesheim, Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos, in: Archiv für öffentliches Recht 130 (2005), S. 71-113, hier S. 83f.

<sup>9</sup> Herdegen, Kommentar zu Art. 1 Abs 1 GG (Fassung von 2005), Rdnr. 17.

Verfassungsinterpretation nichts zu suchen habe. Andernfalls bestehe die Gefahr, dass die Rechtsordnung insgesamt an Transparenz, Klarheit und Verlässlichkeit einbüßen werde.

(2) Neben die Sorge um die Rationalität der Rechtsordnung tritt die Befürchtung, das gewaltenteilige Gefüge des demokratischen Verfassungsstaates könne durch eine Überstrapazierung der Menschenwürde aus dem Lot geraten. Denn der Grundsatz der Menschenwürde ist im Grundgesetz jeder legalen Verfassungsänderung entzogen.<sup>10</sup> Dadurch dass nun auch einzelne Grund- und Menschenrechte (oder sonstige Rechtsnormen) in ihrem Geltungsanspruch unmittelbar auf die Menschenwürde zurückgeführt werden,<sup>11</sup> komme es womöglich zu einer Immunsierung auch dieser Rechtsnormen gegen Veränderungen, was letztlich auf Kosten der Gestaltungsfreiheit des demokratisch legitimierten Gesetzgebers gehe. Im Namen der Menschenwürde werde somit ein Prozess einseitiger „Juridifizierung“ der Politik vorangetrieben.

(3) Neben der „Juridifizierung des Politischen“ wird gelegentlich auch eine *autoritäre „Moralisierung“* befürchtet. Durch die hohe Bedeutung des Menschenwürdeprinzips in Öffentlichkeit, Politik und Rechtsprechung, so heißt es, sei die Liberalität der Gesellschaft gefährdet. Während die einen den mit der Menschenwürde begründeten gesetzlichen Embryonenschutz als eine unverhältnismäßige Einschränkung der Forschungsfreiheit beklagen,<sup>12</sup> warnen andere vor einem Klima der „political correctness“, in dem die Menschenwürde gegen eine robuste liberale Debattenkultur ausgespielt werden könnte.

(4) Schließlich gibt es die Befürchtung, der Verfassungskonsens der pluralistischen Gesellschaft werde durch den weltanschaulich so klangvollen Begriff der Menschenwürde, in dem viele vor allem das Echo der christlichen Tradition hören,<sup>13</sup> überfrachtet und letztlich überfordert. Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates und der staatlichen Rechtsnormen sei im Falle der Menschenwürde durchbrochen – nämlich zugunsten eines *religiösen bzw. zivilreligiösen Bekenntnisses*, das in der modernen säkularisierten Gesellschaft niemandem mehr von Staats wegen zugemutet werden dürfe. Die Begründung der Rechtsordnung durch die Menschenwürde bedrohe daher langfristig den Verfassungskonsens der pluralistischen Gesellschaft.<sup>14</sup>

Die genannten vier Motive beleuchten unterschiedliche Aspekte einer und derselben Grundbefürchtung: nämlich dass durch den Rekurs auf die Menschenwürde ein *Moment*

---

<sup>10</sup> Vgl. Artikel 79 Absatz 3 GG.

<sup>11</sup> Dreier spricht von „Normamalgamierungen“, a.a.O., Rdnr. 138.

<sup>12</sup> Vgl. Dreier, a.a.O., Rdnr. 77ff.; 105; Hilgendorf, a.a.O.; Friedhelm Hufen, Erosion der Menschenwürde?, in: Juristenzeitung 2004, S. 313-318, hier S. 313.

<sup>13</sup> Vgl. Susanne Baer, Menschenwürde zwischen Recht, Prinzip und Referenz. Die Bedeutung von Enttabuisierungen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2005, S. 571-588, hier, S. 574.

<sup>14</sup> Vgl. z.B. Wetz, a.a.O., S. 127ff.; Dreier, a.a.O., Rdnr. 169.

des *Irrationalen* in die Rechtsordnung hineingeraten könne. Gefährdet seien dadurch die Klarheit und Transparenz der Rechtsnormen, die Balance innerhalb der gewaltenteiligen Kompetenzordnung der Verfassung, die Liberalität und Offenheit des Gemeinwesens und langfristig sogar der Verfassungskonsens in der modernen pluralistischen Gesellschaft. Die Bedenken gegen den Umgang mit dem Begriff der Menschenwürde müssen ernst genommen werden. Sie benennen Gefahren, die sich nicht von der Hand weisen lassen. Die vorgeschlagenen Konsequenzen scheinen mir aber falsch zu sein. Die folgenden Ausführungen dienen demgegenüber dazu, den *umfassenden Gehalt und Stellenwert* der Menschenwürde als einer Grundnorm aufzuzeigen, die der Rechtsordnung insgesamt zugrunde liegt und die insbesondere die Menschenrechte fundiert. Es geht mir darum deutlich zu machen, dass die Idee der Menschenwürde keineswegs ein irrationales Moment in einer ansonsten rationalen Rechtsordnung darstellt, sondern gerade deren recht verstandene „Vernünftigkeit“ ausmacht.

## II. Der Achtungsanspruch der Menschenwürde

### 1. Voraussetzung normativer Verbindlichkeiten überhaupt

Viele Ausführungen zur Menschenwürde beginnen mit einem bestimmten „Menschenbild“, zum Beispiel mit der Auszeichnung des Menschen als „Ebenbild und Gleichnis Gottes“ im ersten Schöpfungsbericht des Buches Genesis.<sup>15</sup> Dies hat den großen Vorzug, dass damit sofort ein dichtes Assoziationsfeld aufgerufen wird. Bekanntlich hat das Motiv der Gottesebenbildlichkeit die Geschichte der Menschenrechtsidee in Europa entscheidend geprägt, und für viele Menschen (ich schließe mich selbst ein) bleibt es maßgebend.<sup>16</sup> Der Ansatz bei einem solchen spezifischen Menschenbild birgt aber die Schwierigkeit, dass von vornherein nur diejenigen werden folgen können, die an dieses Menschenbild glauben, während andere von den Überlegungen ausgeschlossen sind.<sup>17</sup> Dafür ein Beispiel: Als in den Beratungen zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 Brasilien den Vorschlag machte, einen Bezug auf die biblische Idee der Gottesebenbildlichkeit in den Text einzubeziehen, wurde dies mit großer Mehrheit abgelehnt.<sup>18</sup> Der Einwand lautete, dass die Erklärung durch Aufnahme einer

---

<sup>15</sup> Vgl. Genesis, 1,26f. Vgl. dazu Claus Westermann, Das Alte Testament und die Menschenrechte, in: Jörg Baur (Hg.), Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe, Stuttgart 1977, S. 5-18.

<sup>16</sup> Vgl. Tine Stein, Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, Frankfurt a.M. 2007, S. 223ff.

<sup>17</sup> Vgl. Rainer Forst, Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2005, S. 589-596.

<sup>18</sup> Vgl. Wolfgang Vögele, Christliche Elemente in der Begründung von Menschenrechten und Menschenwürde im Kontext der Entstehung der Vereinten Nationen, in: Hans-Richard Reuter (Hg.): Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee I, Tübingen 1999, S. 103-133, hier S. 122ff.

solchen biblischen Referenz nicht den Konsens der religiös und weltanschaulich pluralistischen Weltgesellschaft repräsentieren könne.

Die Frage des Menschenbildes soll aus demselben Grund in den folgenden Überlegungen zunächst offen bleiben; sie wird an späterer Stelle noch einmal aufgegriffen. Ich bewege mich stattdessen gleichsam im Vorfeld spezifischer Menschenbilder und definiere daher auch nicht, was die Menschenwürde in einem umfassenderen, substanziellen Sinne „ist“. Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist vielmehr der elementare *Achtungsanspruch*, der die implizite Voraussetzung aller normativen Verbindlichkeiten bildet. Die Idee der Menschenwürde soll von diesem Achtungsanspruch her erschlossen werden.

Dass Menschen Abkommen miteinander eingehen können, die für alle verlässlich gelten sollen; dass sie einander wechselseitige Versprechungen machen können; dass sie für sich allein und im Gespräch mit anderen Orientierung suchen und normative Eckpunkte in einer Verfassungsordnung festschreiben können – dies alles hängt daran, dass Menschen sich selbst und einander *als Subjekte möglicher Verantwortung achten*. Dieser Achtungsanspruch ist die Quelle normativer Verbindlichkeiten überhaupt. Er schwingt als zumeist unausgesprochene Voraussetzung immer mit, wenn Menschen Verbindlichkeiten, gleich welcher Art, miteinander eingehen. Ob sie einen Mitvertrag unterzeichnen, sich gemeinsame Vereinsregeln geben oder im Gespräch einander vertrauen – sobald normative Verbindlichkeiten ins Spiel kommen, sind diese von einem Anspruch gegenseitiger Achtung getragen. Dieser Achtungsanspruch ist auch dann präsent, wenn ein Mensch allein für sich Regeln und Vorsätze aufstellt, mit denen er gleichsam Verbindlichkeiten gegenüber sich selbst schafft. Selbstachtung und Achtung der Mitmenschen hängen eng miteinander zusammen.

Ohne diesen elementaren Achtungsanspruch sind Verbindlichkeiten gar nicht denkbar; sie könnten weder entstehen noch aufrechterhalten werden. Was übrig bliebe, wäre nur das utilitaristische Kalkül, d.h. die Erwägung individuellen oder kollektiven Nutzens. Auch dies gehört zweifellos zum menschlichen Leben – vom alltäglichen Umgang der Menschen miteinander über die Sanktionen der Rechtsordnung bis in die internationale Diplomatie. Im praktischen Leben sind utilitaristische Gesichtspunkte und normative Verbindlichkeiten meist so ineinander verwoben, dass man sie nicht leicht auseinander halten kann. Dies gilt vor allem für die Rechtsordnung; denn sie ist gerade dadurch definiert, dass das Element der *inneren Verbindlichkeit* durch die Androhung *äußerer Sanktionen* im Übertretungsfall ergänzt wird.<sup>19</sup> Im Interesse der Klarheit ist es aber notwendig, beide

---

<sup>19</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt a.M. 1992.

Ebenen grundsätzlich zu unterscheiden: Normative Verbindlichkeiten gehen insofern über utilitaristische Kalkulationen hinaus, als ihre bindende Wirkung auch dann noch bestehen bleibt, wenn eine langfristige Nutzenbilanz negativ ausfällt und etwaige Sanktionen nicht verfangen.

Der Achtungsanspruch, der allen Verbindlichkeiten zugrunde liegt, wird in der Realität offenkundig nicht immer eingelöst; er kann ignoriert oder durchbrochen werden und schafft insofern keineswegs eine Garantie dafür, dass eingegangene Verbindlichkeiten *tatsächlich* wirksam werden. Dass die Verletzung von Verbindlichkeiten indessen typischerweise einen *Vorwurf* – den Vorwurf von Unzuverlässigkeit, Treuebruch oder Rechtsbruch – auslöst, zeigt gleichwohl, dass zumindest die *Erwartung* bindender Wirkung besteht. Auch die Missbilligung eines konkreten Verhaltens kann Ausdruck dafür sein, dass man den betreffenden Menschen als Subjekt von Verantwortung achtet – nämlich einer Verantwortung, der er faktisch gerade nicht gerecht wird. Solche Missbilligung kann sich bekanntlich auch auf das eigene Verhalten richten und Schuldgefühle auslösen.

Vorwürfe, Empörung, Schuldgefühle und Gewissensbisse sind die gleichsam negative Seite der Achtung des Menschen als Verantwortungssubjekt. Sie werden oft intensiver erlebt und wirken womöglich nachhaltiger als positive Gefühle wie Respekt oder gar Ehrfurcht und Bewunderung. An diesen „negativen“ Gefühlsaspekten wird deutlich, dass der Achtungsanspruch nichts mit pathetischer Selbstüberhöhung des Menschen (als Individuum oder Gattung) zu tun hat. Es geht keineswegs – wie etwa im Lobpreis der Menschenwürde durch den Renaissance-Humanisten Pico della Mirandola<sup>20</sup> – um die ästhetische Zelebrierung der kreativen menschlichen Persönlichkeit. Der Achtungsanspruch manifestiert sich nicht primär in den feierlichen Momenten des Lebens, in heroischen Taten, erbaulichen Reden und offiziellen Deklamationen, sondern prägt die alltäglichen Lebensbezüge des Menschen, die von Verbindlichkeiten aller Art durchzogen ist, ohne dass dies in jedem Fall voll bewusst wäre.

Im Achtungsanspruch erfährt der Mensch sich selbst und seine Mitmenschen als Subjekte von Verantwortung. Die Idee der Menschenwürde steht für diese *Grund-Erfahrung*. Dies macht ihren fundamentalen, gleichsam axiomatischen Stellenwert für alle Bereiche von Moral und Recht aus. Die Achtung der Menschenwürde ist deshalb nicht ein moralischer Wert wie andere Werte, sie ist auch keine Rechtsnorm neben anderen Normen, kein Rechtsgut in Konkurrenz zu anderen Rechtsgütern und nicht ein Grundrecht neben ande-

---

<sup>20</sup> Vgl. Giovanni Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen (de dignitate hominis)*, Zürich 1988. Am enthusiastischen Würdeverständnis der Renaissancephilosophie orientiert sich weitgehend: Kurt Bayertz, *Die Idee der Menschenwürde. Probleme und Paradoxien*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 81 (1995), S. 465-481.



ren Grundrechten. Sie hat vielmehr einen prinzipiell anderen Status als sonstige Werte, Normen, Rechtsgüter und Rechtsansprüche, da sie deren *unhintergehbare Prämisse* darstellt. Sie ist als die Voraussetzung normativer Verbindlichkeiten zugleich letzter Referenzpunkt moralischen und rechtlichen Argumentierens.

## 2. Normativer Universalismus

Da die Achtung der Menschenwürde den Stellenwert einer unhintergehbaren Voraussetzung normativer Verbindlichkeiten überhaupt hat, umfasst sie notwendig *alle Menschen*. Sie alle gehören – und zwar nach Maßgabe der *Gleichheit* – in das Gewebe des wechselseitigen Achtungsanspruchs, der das gesamte Feld von Moral und Recht fundiert. Wollte man die Achtung der Menschen in ihrer Würde hingegen von äußeren Kriterien abhängig machen – zum Beispiel von persönlicher Lebensleistung, gesellschaftlicher Nützlichkeit oder individuellen Merkmalen wie Charme und Intelligenz –, dann wäre die Menschenwürde in ihrem schlechthin grundlegenden normativen Status geleugnet; sie wäre externen Bewertungen unterworfen und eben nicht mehr letzter Bezugspunkt. Rassismus, Sexismus, Homophobie, die Missachtung von Menschen mit Behinderungen und andere Ideologien der Ungleichheit stellen deshalb nicht nur eine Kränkung der unmittelbar betroffenen Menschen dar, sondern zersetzen darüber hinaus die normativen Fundamente menschlichen Zusammenlebens.

Die Würde des Menschen ist denkbar nur als die *eine und gleiche Würde jedes Menschen*. Sie besteht deshalb auch nicht etwa in einem besonders „würdevollen“ Verhalten. Diese Unterscheidung ist wichtig. Denn unser Sprachgebrauch ist diesbezüglich uneindeutig und einer Quelle mancher Verwirrung.<sup>21</sup> Unter der Würde verstehen wir einerseits die grundlegende Auszeichnung des Menschen als Verantwortungssubjekt. In bestechender Klarheit ist dieses universalistische Verständnis von Kant dargelegt worden (womit natürlich nicht gesagt sein soll, dass die Kant-Schule ein Monopol auf die Auslegung des normativen Universalismus der Menschenwürde hätte). Auf der anderen Seite kennt unsere Sprache aber auch die Möglichkeit, bestimmte Verhaltensweisen – etwa selbstbewusstes Auftreten, stoische Gelassenheit in Krisenlagen, innere Ruhe und heroische Selbst-

---

<sup>21</sup> Dies gilt nicht nur für die deutsche Sprache, sondern ähnlich beispielsweise für die romanischen Sprachen und das Englische. Im Hintergrund steht eine Begriffsgeschichte, in der mit „dignitas“ in Antike, Mittelalter und Frühmoderne meist die besondere Amtswürde eines „Würdenträgers“ innerhalb einer hierarchischen Gesellschaftsordnung gemeint war. Vgl. dazu Artikel „Würde“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhard Koselleck, Stuttgart 1978, Bd. 7, S. 637-677.

überwindung – als besonders „würdevoll“ qualifizieren. Schiller hat dafür mit seiner Abhandlung „Über Anmut und Würde“ ein berühmtes Beispiel gegeben.<sup>22</sup>

Die beiden Verwendungsweisen des Begriffs Würde – die grundlegende Auszeichnung des Menschen als Verantwortungssubjekt und die Qualifizierung eines bestimmten menschlichen Verhaltens als besonders „würdevoll“ – sind nicht nur unterschiedlich, sondern in mancher Hinsicht gegensätzlich. Deshalb muss man aufpassen, dass hier keine Verwechslungen stattfinden. Während das Prädikat der „Würde“ in Schillers Aufsatz (genauso wie das Prädikat der Anmut) der besonderen Persönlichkeit und ihrem Verhalten gilt, kommt die Menschenwürde dem Menschen schlicht aufgrund seines Menschseins zu; sie steht für den normativen Universalismus in Moral und Recht. Während die Ausbildung eines „würdevollen“ Verhaltens erfahrungsgemäß nicht jedem Menschen zu jeder Zeit gelingt, sondern eine besondere Leistung darstellt, gebührt die Achtung der Menschenwürde allen Menschen ohne Ausnahme. Und während in Schillers gleichsam phänomenologischer Beschreibung die „Würde“ entwicklungsfähig, steigerungsfähig oder auch verlierbar ist, gilt dies für die universale Menschenwürde gerade nicht. Sie erlaubt keine immanenten Abstufungen, sondern ist denkbar nur als die eine und gleiche Würde jedes Menschen; sie kommt auch solchen Menschen (etwa Personen in langjährigem Wachkoma) zu, in deren Verhalten wenig äußere Spuren von „Anmut und Würde“ beobachtbar sein mögen.

Wie wichtig eine klare Unterscheidung der beiden Redeweisen von „Würde“ ist, lässt sich am Beispiel des Themas Sterbehilfe zeigen. Wenn in diesem Zusammenhang vom „Sterben in Würde“ die Rede ist, verschwimmt der Anspruch des Menschen, auch in der letzten Lebensphase als Subjekt von Selbstbestimmung respektiert zu werden, gelegentlich mit utilitaristischen Ideologien, die es den nicht mehr leistungsfähigen Mitgliedern der Gesellschaft nahe legen, der Gemeinschaft nicht länger „zur Last zu fallen“. Ausgerechnet der Begriff der Würde kann dabei als Vorwand für gesellschaftliche Ausgrenzungen missbraucht werden!<sup>23</sup> Dies geschieht etwa dann, wenn man die Akzeptanz von Menschen als Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft davon abhängig macht, dass sie in der Lage sind, sich innerhalb einer „evaluativen Praxis des Würdigens“ als gesellschaftlich nützlich zu behaupten, wie Guido Löhrer dies vorgeschlagen hat.<sup>24</sup> Die Konsequen-

---

<sup>22</sup> Vgl. Friedrich Schiller, Über Anmut in Würde, in: Ausgewählte Werke, hg. von Ernst Müller, Fünfter Band, Stuttgart 1954, S. 193-258.

<sup>23</sup> Vgl. Diemar Mieth, Menschenbild und Menschenwürde angesichts des Fortschritts der Biotechnik, in: Rolf J. Lorenz/ Dietmar Mieth/ Ludolf Müller (Hg.), Die „Würde des Menschen“ beim Wort genommen, Tübingen 2003, S. 59-78, hier S. 73; Patrick Verspieren, Menschenwürde in der politischen und bioethischen Debatte, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie. 39. Jg. (2003), S. 143-152, bes. S. 148ff.

<sup>24</sup> Guido Löhrer, Geteilte Würde, in: Angehrn/ Baertschi (Hg.), a.a.O., S. 159-187, hier S. 181.

zen dieses Ansatzes spricht Löhner mit ungeschminkter Brutalität aus: „Ohne Würdigung ... keine Würde. Wer zu nichts gebraucht wird und sich in nichts als nützlich erweist, hat, so die Konsequenz, keine Würde.“<sup>25</sup> Konkret bezieht sich dieses Verdikt u.a. auf demente und komatöse Menschen, denen Löhner nicht einmal im Rückblick auf ihre Lebensleistung „Würde“ zuerkennen will.<sup>26</sup>

Der Begriff der Menschenwürde ist kein Leistungsbegriff. Er steht weder für biologische noch intellektuelle oder auch moralische Leistungen eines Menschen, sondern bezeichnet jenen elementaren Achtungsanspruch, der jedem Menschen aufgrund seines bloßen Menschseins zukommt. Auch der für das Verständnis der Menschenwürde entscheidende Begriff der Verantwortungssubjektivität muss dementsprechend vor der Verwechslung mit irgendwelchen „Leistungsideologien“ geschützt werden. Die Achtung der Würde des Menschen als Verantwortungssubjekt ist gerade nicht davon abhängig, in welchem Maße der Einzelne *tatsächlich* für sich und andere tätige Verantwortung übernimmt.<sup>27</sup> Es geht nicht darum, dass man sich den Respekt als Verantwortungssubjekt erst konkret erarbeiten oder „verdienen“ müsste. Die Würde des Menschen besteht vielmehr in der *prinzipiellen* – womöglich auch nur *potenziellen* – Befähigung des Menschen, normative Verbindlichkeiten einzugehen. Allein schon dadurch ist er in das universale Gewebe menschlicher Verbindlichkeiten einbezogen und bleibt auch dann darin, wenn er faktisch nicht in der Lage oder willens sein sollte, selbst aktiv Verantwortung zu tragen.

Die Menschenwürde ist mithin nicht eine Variable der persönlichen moralischen Leistungsbilanz eines Individuums. Sowenig der Mensch seinen elementaren Achtungsanspruch erwerben oder verdienen kann, sowenig kann er ihn verlieren. Zwar ist es möglich, dass er seine eigene Würde gleichsam vergisst oder sogar aggressiv verleugnet. Doch selbst die tätige Missachtung der Menschenwürde – der eigenen Würde oder der Würde der anderen –, derer ein Mensch sich schuldig machen kann, bedeutet nicht den Verlust derselben.<sup>28</sup> Kein Gericht und keine Jury kann dem Menschen seine Würde absprechen.

---

<sup>25</sup> Löhner a.a.O., S. 186.

<sup>26</sup> Vgl. Löhner, a.a.O., S. 186.

<sup>27</sup> Anders Robert Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/ Robert Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart 1987, S. 295-313, hier S. 304: „Die Ungleichheit in der persönlichen Würde liegt begründet in der unterschiedlichen sittlichen Vollkommenheit der Menschen.“

<sup>28</sup> Auch im Strafprozess wird der Beschuldigte ja „zur Verantwortung gezogen“. Im strafrechtlichen Schuldprinzip manifestiert sich somit die Achtung der Würde des Menschen als eines Verantwortungssubjekts.

### 3. Zur Würde des ungeborenen Lebens

Im Zusammenhang der Menschenwürde thematik ist derzeit keine Frage so umstritten, wie die, ob auch dem vorgeburtlichen menschlichen Leben – vor allem in seiner frühen, pränidativen Phase – Würde zukommt. Bekanntlich handelt es sich dabei nicht nur um eine akademische Frage. An ihrer Beantwortung hängen beispielsweise die Bewertung biotechnischer Möglichkeiten wie des reproduktiven Klonens oder des Forschungsklonens, die Beteiligung an internationalen Projekten der Embryonenforschung oder die Nutzung der Präimplantationsdiagnostik (PID). In den jüngeren Kommentierungen zu Artikel 1 Absatz 1 GG ist die Tendenz unverkennbar, dass in diesen Fragen neue Handlungsspielräume aufgestoßen werden sollen. Besonders prägnant zeigt sich dies in der Kommentierung von Horst Dreier, die darauf abzielt, normative Bedenken gegen biotechnische Forschungen und Forschungsverwertungen weithin auszuräumen oder ihnen jedenfalls ihre verfassungsrechtliche Relevanz streitig zu machen.<sup>29</sup>

Man wird dem Thema nicht in schlicht gegenständlicher Betrachtung gerecht, indem man etwa mit Hossenfelder die rhetorische Frage aufwirft, „ob einem willenlosen Zellklumpen Würde zuzusprechen sei“.<sup>30</sup> Denn es geht immer auch wesentlich darum, welche Auswirkungen der Umgang mit vorgeburtlichem Leben auf das *Selbstverständnis der geborenen Menschen* und auf das gesellschaftliche Gewebe ihrer wechselseitigen Achtung hat.<sup>31</sup> Was bedeutet es für das Selbstverständnis des Individuums und der Gesellschaft, wenn vorgeburtliches menschliches Leben in seinem Frühstadium Gegenstand „verbrauchender Forschung“ werden kann? Wie wird sich eine Gesellschaft entwickeln, in der sich biotechnische „Optimierungsoptionen“, beginnend mit plausiblen Projekten der Krankheitsbekämpfung, immer mehr durchsetzen und immer tiefer reichende Eingriffe ermöglichen? Was bedeutet dies für das Verständnis von Elternschaft und das Verhältnis der Generationen zueinander? Wie wird eine solche Gesellschaft mit den verbleibenden Kranken oder Behinderten umgehen? Wird sie beispielsweise diejenigen Eltern, die sich aus Überzeugung weigern, von den Möglichkeiten der Präimplantationsdiagnostik Gebrauch zu machen, ganz oder teilweise aus der solidarischen Gesundheitsfinanzierung ausschließen? Es lässt aufhorchen, wenn die Nutzung von PID für Risikopaare von Dreier bereits als eine mögliche staatliche Pflicht ins Gespräch gebracht wird.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Vgl. Dreier, a.a.O., Rdnr. 77ff.

<sup>30</sup> Hossenfelder, a.a.O., S. 19.

<sup>31</sup> Vgl. auch Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, a.a.O., S. 1226: „Die Würde, die ein fertiges Wesen auszeichnet, lässt sich nicht von dessen eigener Geschichte trennen, muss sie vielmehr umfassen.“

<sup>32</sup> Dreier gibt vorsichtig zu erkennen, dass PID für Risikopaare möglicherweise „verfassungsrechtlich geboten“ sei (a.a.O., Rdnr. 98).

In einem sehr nachdenklichen Essay über die „Zukunft der menschlichen Natur“ hat Jürgen Habermas auf die Gefahren hingewiesen, die sich durch eine „liberale Eugenik“ für das moralische Selbstverständnis des Menschen – sowohl der Individuen als auch der Gesellschaft – ergeben können: „Wie wir mit menschlichem Leben vor der Geburt (oder mit Menschen nach ihrem Tod) umgehen, berührt unser Selbstverständnis als Gattungswesen. Und mit diesem gattungsethischen Selbstverständnis sind die Vorstellungen von uns als moralischen Personen eng verwoben. Unsere Auffassungen von – und unser Umgang mit – vorpersonalem menschlichen Leben bilden sozusagen eine stabilisierende gattungsethische Umgebung für die vernünftige Moral der Menschenrechtssubjekte – einen Einbettungskontext, der nicht wegbrechen darf, wenn nicht die Moral selbst ins Rutschen kommen soll.“<sup>33</sup> Habermas führt deshalb den Begriff der „Unverfügbarkeit des vorpersonalen menschlichen Lebens“ ein und plädiert dafür, gegenüber Projekten der Embryonenforschung oder den Möglichkeiten von PID generell eine vorsichtige Linie zu fahren.

Mit der Entwicklung der modernen Biotechnologie stellen sich neue und schwierige Fragen. Es versteht sich von selbst, dass der Rekurs auf die Menschenwürde für eine präzise Orientierung in diesen Fragen allein nicht ausreicht. Allerdings muss die Idee der Menschenwürde bei der Suche nach orientierenden Antworten eine entscheidende Rolle spielen. Eine Ausklammerung des vorgeburtlichen Lebens aus dem Achtungsanspruch der Würde, wofür beispielsweise Dreier plädiert, wäre hingegen kein gangbarer Weg. Sie würde ein Moment willkürlicher Zäsur einführen, das letztlich auch den Status des Würdeprinzips im Umgang der Geborenen miteinander in Mitleidenschaft ziehen müsste.<sup>34</sup> Dietmar Mieth macht dies an einem fiktiven, aber sehr realistischen Beispiel deutlich: „Ein Behinderter, dem man erzählt, man möchte einen Embryo selektieren, weil er oder sie die gleiche Behinderung hat, sagt, dann wäre ja ‚ich‘ selektiert worden.“<sup>35</sup> Zwischen vorgeburtlichem und nachgeburtlichem menschlichem Leben besteht eben doch eine Kontinuität, deren Ignorierung nicht ohne Auswirkungen das Gewebe zwischenmenschlicher Verbindlichkeiten im Ganzen bleiben kann.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2005, S. 115.

<sup>34</sup> Vgl. Ludger Honnefelder, Die Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Embryos, in: Otfried Höffe/ Ludger Honnefelder/ Josef Isensee/ Paul Kirchhof, Gentechnik und Menschenwürde, Köln 2002, S. 79-110.

<sup>35</sup> Mieth, a.a.O., S. 71.

<sup>36</sup> Die Anerkennung der Menschenwürde auch des ungeborenen Lebens hat selbstverständlich Auswirkungen auch auf die Bewertung der Abtreibung, die nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts prinzipiell rechtswidrig bleibt, auch wenn sie unter bestimmten Umständen straffrei vorgenommen werden kann; vgl. BVerfGE 88, S. 203ff., hier S. 255. Für eine solche Straffreiheit gibt es gute Gründe. Sie sind aber nicht zu verwechseln mit einem gelegentlich propagierten „Recht auf Abtreibung“.

#### 4. Rationalität oder Irrationalität der Menschenwürde?

Die Idee der Menschenwürde wird häufig als eine Art Tabu bezeichnet.<sup>37</sup> Dies geschieht zumeist, wenn auch keineswegs immer, mit kritischer Zielrichtung.<sup>38</sup> Dass die Berufung auf die Menschenwürde faktisch oft dazu benutzt wird, die eigene Position gegen Rückfragen zu „tabuisieren“, ist eine verbreitete Erfahrung. Manche Kritiker<sup>39</sup> behaupten nun, dass dies nicht etwa nur eine missbräuchliche Verwendungsweise darstelle, sondern auf einen irrationalen Gehalt des Würdebegriffs selbst schließen lasse. Der Rekurs auf die Menschenwürde erscheint ihnen als Einbruch eines irrationalen Tabus, das die Rationalität ethischer Debatten und politischer und rechtlicher Entscheidungsprozesse gefährde.

Die Klärung der Frage, ob die Menschenwürde etwas Rationales oder etwas Irrationales ist, hängt natürlich wesentlich davon ab, was man unter Rationalität versteht. Fest steht, dass es sich bei der Menschenwürde nicht um einen „objektiv demonstrierbaren“ Sachverhalt handelt. Die Menschenwürde ist weder eine empirische Tatsache, die äußerer Beobachtung zugänglich wäre, noch lässt sich ihr Geltungsanspruch durch Rekurs auf übergeordnete Prinzipien zwingend beweisen. Und sie erschließt sich auch nicht allein durch die Exegese juristischer oder anderer Texte. Sofern man den Begriff der Rationalität auf die Bereiche empirisch beschreibbarer Sachverhalte, systemimmanent zwingender Beweisführung und vielleicht noch der methodischen Textanalyse einschränkt, müsste man daher zu dem Schluss kommen, dass die Menschenwürde außerhalb rationaler Argumentation liegt. Sie würde damit in den Bereich des Irrationalen fallen – zusammen mit Phantasiegeschichten über Ufos, dem mittelalterlichen Hexenwahn, archaischen Tabu-Vorstellungen oder den Tageshoroskopen der Boulevardpresse. Ein Begriff von Rationalität, der es nicht mehr erlaubt, zwischen der Grundnorm der Verfassung und Kaffeersatzleiherei kategorial zu unterscheiden, dürfte aber dann wohl doch zu eng sein.

Versteht man Rationalität demgegenüber in einem weiteren Sinne, so dass sie über die empirischen Wissenschaften, die mathematische Logik und die Exegese von Texten hinaus auch andere Formen methodisch geleiteter Reflexion und Argumentation umfasst, dann erweist sich auch das Thema Menschenwürde als sinnvoller Gegenstand rationaler Auseinandersetzung. Zwar lässt sich die Menschenwürde weder empirisch demonstrieren noch logisch beweisen. Wohl aber ist es möglich, ihren axiomatischen Status für alle Felder des Normativen argumentativ darzulegen. Ein solcher Klärungsprozess geschieht in

---

<sup>37</sup> Vgl. etwa Ralf Poscher, „Die Würde des Menschen ist unantastbar“, in: Juristenzeitung 2004, S. 756-762, bes. S. 758ff.

<sup>38</sup> Vgl. Baer, a.a.O., S. 572: „Die Anlässe, zu denen Menschenwürde verfassungspolitisch diskutiert wird, zeigen, dass das schwere Gepäck, mit dem die Menschenwürde aufgeladen wird, in einer Tabuisierung gründet.“

<sup>39</sup> Vgl. die Zitate zu Beginn dieses Aufsatzes.

der Weise eines *Nach-Denkens*, insofern er notwendig Bezug nimmt auf jene „immer schon“ vorausgesetzte Prämisse des Normativen, die in jeder moralischen oder rechtlichen Argumentation zumindest unausgesprochen mitschwingt.

In einem einzigen Punkt trifft der Vergleich der Menschenwürde mit einem Tabu etwas Richtiges. Denn die Menschenwürde markiert gewissermaßen einen *Endpunkt normativer Reflexion und Diskussion* und ähnelt somit tatsächlich vordergründig einem Tabu.<sup>40</sup> Die Achtung der Menschenwürde ist in dem Sinne „unhintergebar“, als sie ihrerseits nicht von etwaigen übergeordneten Prinzipien abgeleitet werden kann, sondern den letzten Referenzpunkt rechtlicher und moralischer Argumentation überhaupt bildet. Sie steht sowohl am Anfang als auch am Ende der Debatte. Alle Versuche, die Menschenwürde direkt zu „begründen“, enden deshalb unvermeidlich irgendwann in Tautologien oder Abbrüchen der Argumentationskette. Zuletzt bleibt dann womöglich nur ein Bekenntnis, das man mit Luther in die Worte kleiden könnte: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders.“

Handelt es sich bei der Menschenwürde also um ein Bekenntnis? In gewisser Weise kann man das bejahen. Denn der Anspruch der Menschenwürde kann nur erfasst werden, indem der Mensch sich zu sich selbst verhält: Er ist aufgerufen, sich selbst als Subjekt von Würde zu verstehen und damit zugleich die Würde jedes anderen Menschen anzuerkennen. Die Einsicht in die Menschenwürde ist nicht möglich ohne Stellungnahme und Bekenntnis. Um Missverständnisse zu vermeiden, ist aber sogleich hinzuzufügen, dass es sich beim Thema Menschenwürde um eine ganz eigene Art von Bekenntnis handelt. Bekanntlich kann der Mensch sich zu Vielem bekennen: zu einer politischen Partei, zur persönlichen Herkunft, zu einer religiösen Überzeugung, zum Lebenspartner oder auch zu einem Freundeskreis. Bekenntnisse sind mit der Biographie eines Menschen eng verwoben. Daher sind die Gegenstände möglicher Bekenntnisse so vielfältig und wandelbar wie die Biographien der Personen. Die Menschenwürde hingegen betrifft den Menschen nicht primär in seiner biographischen Besonderheit, sondern in seiner *grundlegenden Auszeichnung als Verantwortungssubjekt*.

Das „Bekenntnis“ zur Menschenwürde ist daher nicht ein Bekenntnis neben anderen Bekenntnissen, sondern hängt unmittelbar mit der fundamentalen Einsicht zusammen, dass der Mensch ein Wesen ist, das sich überhaupt zu etwa bekennen und sich damit selbst binden kann. Diese Einsicht in die Würde des Menschen als eines Verantwortungssubjekts wiederum lässt sich reflexiv vertiefen, argumentativ verteidigen und auf seine Kon-

---

<sup>40</sup> Vgl. Poscher, a.a.O., S. 760: „Für Tabus müssen keine Begründungen gegeben werden.“ Poscher verwendet den Begriff des Tabus übrigens in einem nicht diskreditierenden Sinne, sondern plädiert gewissermaßen für die „Tabuisierung“ jener letzten Grundsätze, die die Identität eines Gemeinwesens ausmachen.

sequenz hin auch fachwissenschaftlich debattieren. Sie bildet darüber hinaus die Grundlage des öffentlichen Diskurses in der Demokratie. Dies alles unterscheidet die Menschenwürde ganz wesentlich von einem bloßen Tabu, das sich jeder rationalen Erwägung entzieht.

Die Achtung der Menschenwürde ist folglich kein Tabu. Dass sie nicht zur Disposition gestellt werden kann, ist keineswegs Ausdruck von Irrationalität, wie Ralf Poscher meint,<sup>41</sup> sondern ist moralisch und rechtlich vernünftig. Der gebotene Respekt der Menschenwürde schließt es – *aus guten Gründen* – aus, dass man Menschen aus der normativen Kommunikation ausgrenzt, indem man ihnen ihren Status als Verantwortungssubjekte abspricht, wie dies etwa in Rassismus, Sklaverei und Folter geschieht. Dadurch, dass die Menschenwürde unter anderem die Begründung der absoluten Verbote von Rassismus, Sklaverei und Folter trägt, sorgt sie dafür, dass der Raum normativer Kommunikation als ein inklusiver Raum gegen etwaige Ausgrenzungstendenzen *offen gehalten* werden kann. Und indem sie diese Funktion der Offenhaltung übernimmt, erweist sie sich zuletzt als das genaue Gegenteil eines die Kommunikation abschneidenden Tabus.

## 5. Anerkennung der Würde im Recht

Die Menschenwürde verhält sich in doppelter Hinsicht zum Recht. Zum einen bildet jener elementare Achtungsanspruch gegenüber der Menschenwürde, der das gesamte Feld des Normativen konstituiert, eben deshalb immer schon auch den vorpositiven *Grund des Rechts*. Er ist in allen rechtlichen Verbindlichkeiten – ganz gleich, ob es sich um privatrechtliche Verträge, Normen der Verwaltung oder völkerrechtliche Konventionen handelt – mindestens unausgesprochen mit präsent. Ohne den Achtungsanspruch gegenüber dem Menschen als Verantwortungssubjekt könnte es überhaupt kein Recht geben. Zum anderen lässt sich das Verhältnis zwischen Menschenwürde und Rechtsordnung darüber hinaus aber auch noch in einem spezifischeren Sinne verstehen, und vor allem davon wird im Weiteren die Rede sein. Denn die Menschenwürde wird in einigen Rechtsnormen zum *Gegenstand expliziter rechtlicher Anerkennung*. Dies geschieht näherhin in den Grund- und Menschenrechten, wie sie in nationalen Verfassungsordnungen oder internationalen Menschenrechtsabkommen verbürgt sind.

Was aber heißt „Anerkennung“ der Menschenwürde in diesem Zusammenhang, und wie kann sie im Medium des Rechts organisiert werden? Die Anerkennung der Menschenwürde verlangt, dass man einen Menschen nie vollends instrumentalisiert, sondern – in-

---

<sup>41</sup> Poscher scheint von einem verengten, rein instrumentellen Rationalitätsbegriff auszugehen, wenn er die Würde, die ja in der Tat über „abwägende Zweckrationalisierungen“ hinausgeht, genau deshalb unter den Abschnitt „Irrationalität“ stellt (a.a.O., S. 760).



nerhalb der funktionalen Bezüge, die das menschliche Miteinander unvermeidlich prägen – immer gleichzeitig auch als *Selbstzweck* behandelt.<sup>42</sup> Dass Menschen einander als Mittel zu ihren jeweils eigenen Zwecken behandeln, ist zunächst einmal etwas völlig Normales und keineswegs per se zu beanstanden: Wir nutzen die Busfahrerin für den täglichen Weg zum Arbeitsplatz; wir nehmen die Sachkompetenzen des Apothekers für die Pflege unserer Gesundheit in Anspruch; und der Vermieter braucht seine Mietsparteien, damit seine Einkommensbilanz stimmt. Die Anerkennung der Menschenwürde liegt nicht jenseits solcher trivialer alltäglicher Bezüge, sondern soll *mitten in ihnen zum Tragen* kommen. Sie wirkt der utilitaristischen Reduktion des Menschen auf ein bloßes Mittel zum Zweck entgegen. Entscheidend dafür ist, dass der Menschen die Möglichkeit hat, sich inmitten seiner diversen gesellschaftlichen Rollen und Funktion zugleich als eigenständiges Subjekt zu verstehen und darzustellen. Dies ist mit der oft zu Unrecht kritisierten „Objektformel“ gemeint, die das Bundesverfassungsgericht, ausgehend von Günter Dürig,<sup>43</sup> seiner Rechtsprechung zur Menschenwürde weitgehend (wenn auch nicht durchgängig) zugrunde gelegt hat. Sie besagt, dass der Mensch um seiner Würde willen nie als bloßes Objekt behandelt werden soll, sondern immer zugleich in seiner Subjektqualität respektiert werden muss.

Die Möglichkeit der Selbstbehauptung des Menschen als Subjekt findet im Medium des Rechts dadurch wirksame Rückendeckung, dass jedem Menschen von Staats wegen seine grundlegenden Rechte gewährleistet werden. Darin besteht der spezifische Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Menschenrechten. Die gebotene Achtung bzw. Selbstachtung des Menschen als *Selbstzweck* manifestiert sich näherhin in den elementaren Rechten jedes Menschen auf *freie Selbstbestimmung*. Alle Menschenrechte haben diese Zielsetzung der Ermöglichung freier Selbstbestimmung. Sie sind allesamt *Freiheitsrechte*, die, weil sie jedem Menschen gleichermaßen zukommen, zugleich auch *Gleichheitsrechte* sind.

Dass die Menschenwürde in verfassungsrechtlichen oder völkerrechtlichen Verbürgungen eine ausdrückliche, auch rechtlich wirksame Anerkennung findet, kann zu dem Missverständnis führen, als werde die Menschenwürde dadurch überhaupt erst *konstituiert*. Dieses Missverständnis findet sich häufig. Zum Beispiel betont Hasso Hofmann in einem Aufsatz, der unter dem bezeichnenden Titel „Die versprochene Menschenwürde“ er-

---

<sup>42</sup> Vgl. Kants Formulierung des kategorischen Imperativs: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe (im Folgenden: AA), Bd. IV, S. 429.

<sup>43</sup> Vgl. Günter Dürig, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, in: Archiv für öffentliches Recht 2 (1956), S. 117-157, hier S. 127: „Die Menschenwürde als solche ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.“

schieden ist: „Würde konstituiert sich ... in sozialer Anerkennung durch positive Bewertung von sozialen Achtungsansprüchen. Jedenfalls im Rechtssinne ist Würde demnach kein Substanz-, sondern ein Relations- oder Kommunikationsbegriff.“<sup>44</sup> Diese Formulierung ist zumindest ambivalent. Denn offen bleibt dabei, ob der Anspruch eines Menschen auf Achtung seiner Würde durch den (imaginären) Akt des wechselseitigen Versprechens überhaupt erst *entsteht*, oder ob der Mensch aufgrund seiner Würde bereits *vorgängig* zum Akt des Versprechens einen Anspruch hat, in die Gemeinschaft derer, die sich wechselseitig ihre grundlegenden Rechte zusprechen, aufgenommen zu werden. Diese Differenz ist indes für die Bestimmung des Stellenwerts der Menschenwürde von alles entscheidender Bedeutung.

Alle Vereinbarungen, die Menschen miteinander eingehen können, und alle Versprechen, die sie einander geben mögen, hängen ihrerseits davon ab, dass der Mensch ein Wesen ist, das überhaupt Vereinbarungen eingehen und Versprechen abgeben und sich dadurch binden kann. Wir stoßen damit wieder einmal darauf, dass die Achtung der Würde des Menschen als Verantwortungssubjekt als *unhintergehbare Prämisse* im Feld des Normativen vorausgesetzt werden muss. Sie erweist sich insofern auch als die Voraussetzung – und nicht etwa erst das Ergebnis – aller (realen oder imaginären) intersubjektiven Vereinbarungen. Die Würde ist deshalb nicht Gegenstand einer intersubjektiven vertraglichen „*Zuerkennung*“, mit der ggf. auch die Option ihrer Verweigerung oder Abkennung verbunden wäre, sondern sie ist zuallererst Gegenstand einer vorgängigen *Anerkennung*.

Auch in Verfassungen und internationalen Menschenrechtsdokumenten wird die Menschenwürde nicht eigentlich konstituiert, sondern als eine unverfügbare Vorgabe zunächst *anerkannt* und sodann als leitende Orientierung für Politik und Recht festgeschrieben. Bezeichnenderweise steht der Begriff der „*Anerkennung*“ ganz am Anfang, gleichsam als erstes Wort, in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, mit der die Vereinten Nationen 1948 den Prozess der internationalen Verrechtlichung von Menschenrechtsnormen eingeleitet haben. Die Präambel beginnt mit der Feststellung, dass „die Anerkennung der innewohnenden Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der menschlichen Familie die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“ bildet. Diese Formulierung ist mit einigen Varianten in fast alle Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen übernommen worden. Sie hat auch die Verfasserinnen und Verfasser des Grundgesetzes inspiriert.

---

<sup>44</sup> Hasso Hofmann, Die versprochene Menschenwürde, in: Archiv für öffentliches Recht 118 (1993), S. 353-377, hier S. 364. Zustimmung wird dieser Ansatz aufgegriffen von Dreier, a.a.O., Rdnr. 57; Nettesheim, a.a.O., S. 91f.

### III. Zur Unverzichtbarkeit des Würdebegriffs für das Verständnis der Menschenrechte

Im letzten Kapitel habe ich einige Überlegungen zum Achtungsanspruch der Menschenwürde angestellt und bin vor dorthin schließlich zu einem ersten Hinweis auf das Verhältnis von Menschenwürde und Menschenrechten gelangt. Im Folgenden möchte ich die Perspektive umkehren von den Menschenrechten her auf die Würde blicken. Ich werde vier Argumente dafür vorbringen, warum der Rekurs auf die Menschenwürde für ein volles Verständnis der Menschenrechte unverzichtbar ist: Der Rückbezug auf die Würde macht es möglich, die jeweiligen einzelnen Menschenrechtsnormen in einen sie verbindenden Sinnzusammenhang zu stellen. Nur von der Idee der unantastbaren Menschenwürde her lässt sich der Begriff der „unveräußerlichen“ Rechte in seinem Gehalt erschließen. Außerdem haben die Menschenrechte eine moralische Bedeutung, ohne dass dies zu einer „Moralisierung“ des Rechts führen würde – auch dies lässt sich im Blick auf die Menschenwürde plausibel machen. Und schließlich fungiert die Menschenwürde gleichsam als ein Scharnier, über das die Menschenrechte sich mit weitergehenden religiösen oder weltanschaulichen Positionen in Verbindung bringen lassen.

#### 1. Die innere Einheit der Menschenrechte

Im Anschluss an die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 hat der Menschenrechtsdiskurs enorm an Komplexität gewonnen. Die Fülle der menschenrechtlichen Normen, Entwicklungen und Debatten zu überschauen, wird immer schwieriger. Umso wichtiger ist es, komplementär zur – unvermeidlichen und vielfach sinnvollen – Ausdifferenzierung immer auch den Blick auf das Ganze, d.h. auf das Verbindende zu richten. Andernfalls droht eine Fragmentierung in die Mannigfaltigkeit von Spezialnormen, Fachdebatten und spezialisierten Institutionen, die untereinander keine gemeinsame Sprache mehr finden. – Worin also besteht die innere Gemeinsamkeit der Menschenrechte? Drei Begriffe möchte ich herausheben: *Universalismus*, *Freiheit* und *Gleichheit*. Sie verweisen ihrerseits allesamt wiederum auf die Würde des Menschen.<sup>45</sup>

(1) Bei den Menschenrechten handelt es sich, wie schon der allgemeine Sprachgebrauch zeigt, um grundlegende Rechte, die jedem Menschen zukommen. Im Unterschied zu solchen Rechtskategorien, die an bestimmte Rollen oder Funktionen in der Gesellschaft anknüpfen – etwa an die Rolle von Mieterinnen oder Vermieterinnen, an die Mitgliedschaft

---

<sup>45</sup> Vgl. Klaus Dicke, Die der Person innewohnende Würde und die Frage der Universalität der Menschenrechte, in: Würde und Freiheit des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag, Würzburg 1992, S. 161-182. Für die Ebene des Verfassungsrechts wird die einheitsverbürgende Funktion der Menschenwürde von Enders betont, vgl. a.a.O., S. 70ff.

in bestimmten Verbänden und Berufsgruppen oder an den Besitz einer bestimmten Staatsangehörigkeit – sind die Menschenrechte schon *mit dem Menschsein* des Menschen gegeben. In einer aus dem 18. Jahrhundert überkommenen Metapher spricht man noch heute gelegentlich davon, dass die Menschenrechte dem Menschen „angeboren“ seien. Die Geburtsmetapher verweist auf das *Faktum des Menschenseins* als den Anknüpfungspunkt für die Anerkennung grundlegender Rechte.

In dieser Bezugnahme auf die Würde jedes Menschen besteht der *normative Universalismus* der Menschenrechte. Er bezeichnet somit *die innere Qualität einer Rechtskategorie* und nicht – oder jedenfalls nicht in erster Linie – den Aspekt der globalen Verankerung menschenrechtlicher Normen in den einschlägigen Konventionen der Vereinten Nationen. Regionale Rechtsinstrumente wie die 1950 vom Europarat verabschiedete Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) sind nicht etwa „weniger universalistisch“ als das global ausgerichtete menschenrechtliche Schutzsystem der Vereinten Nationen; denn auch die EMRK knüpft in der Gewährleistung der grundlegenden Rechte an das Menschsein des Menschen an. Dasselbe gilt für einzelstaatliche Menschenrechtsverbürgungen, wie sie zum Beispiel im Grundrechtsabschnitt des Grundgesetzes enthalten sind; auch sie gelten im Jurisdiktionsbereich des Grundgesetzes für jeden Menschen gleichermaßen und sind insofern Ausdruck des normativen Universalismus der Menschenrechte.<sup>46</sup> Der Gegenbegriff zum Universalismus der Menschenrechte ist, so gesehen, nicht etwa eine regionale (im Unterschied zur globalen) Institutionalisierung grundrechtlicher Gewährleistungen. Vielmehr wäre der *Gegenbegriff* zum menschenrechtlichen Universalismus ein rechtlicher *Partikularismus*: Sofern grundlegende Rechte von partikularen Bedingungen – Vorleistungen, persönlichen Merkmalen, gesellschaftlichen Statuspositionen usw. – abhängig gemacht würden, wäre ein rechtlicher Partikularismus gleichbedeutend mit Exklusion und Diskriminierung. Im Gegenzug gilt, dass Menschenrechte Ansprüche auf *Inklusion und Nicht-Diskriminierung* formulieren. Genau darin besteht ihr normativer Universalismus.

(2) Inhaltlich weisen alle Menschenrechte als Ausdruck des Respekts vor der Würde eine *freiheitliche Orientierung* auf. Der Anspruch des Menschen, um seiner Würde willen nie ausschließlich als Mittel, sondern immer zugleich auch als *Selbstzweck* behandelt zu werden, gewinnt praktisch-institutionelle Rückendeckung in den grundlegenden Rechten auf *freie Selbstbestimmung*. Diese freiheitliche Orientierung ist für die Menschenrechte

---

<sup>46</sup> Zum Gesamtkomplex vgl. Christian Walter, Menschenwürde im nationalen Recht, Europarecht und Völkerrecht, in: Petra Bahr/ Hans Michael Heinig (Hg.), Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung, Tübingen 2006, S. 127-148. Walter verweist in diesem Artikel auch auf die Bedeutung des Menschenwürdegrundsatzes bei der gerichtlichen Auslegung der Europäischen Menschenrechtskonvention des Europarates, obwohl der Begriff der Menschenwürde im Konventionstext selbst nicht vorkommt (vgl. a.a.O., S. 134f.).

insgesamt maßgebend.<sup>47</sup> Sie gilt nicht nur für die liberalen und politischen Rechte, die oft die freiheitliche Komponente schon im Titel tragen („Gewissensfreiheit“, „Religionsfreiheit“, freie Meinungsäußerung“, „Versammlungsfreiheit“, „Vereinigungsfreiheit“ usw.), sondern auch für die wirtschaftlichen und sozialen Rechte, die den Menschen vor einseitigen Abhängigkeiten – also konkreter Unfreiheit – im Wirtschafts- und Sozialleben bewahren sollen. Dass die Freiheit gleichsam einen Leitfaden für das Verständnis der Menschenrechte bildet, zeigt sich paradigmatisch in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Sie enthält ein Zitat jener berühmten „vier Freiheiten“, die der amerikanische Präsident Roosevelt erstmals im Januar 1941 proklamiert hatte: „Rede- und Glaubensfreiheit und Freiheit von Furcht und Not“.<sup>48</sup>

Die menschenrechtlich verbürgte Freiheit, dies sei gegen einen mittlerweile schon „klassischen“ Einwand gesagt, betrifft nicht nur die Freiheit des isolierten Individuum, sondern durchwirkt auch die gemeinschaftlichen Bezüge des Menschen – von der Familie, über die Mitgliedschaft in Religionsgemeinschaften bis hin zur Teilnahme am öffentlichen Leben und zur Mitwirkung am demokratischen Diskurs. Die Menschenrechte sind zwar die Rechte jedes einzelnen Menschen. Gleichwohl haben sie immer auch eine gemeinschaftliche Dimension. Dazu nur einige Beispiele: Die Meinungsfreiheit beschränkt sich nicht auf die individuelle Freiheit zur Meinungsäußerung, sondern sichert genau dadurch zugleich die Möglichkeiten für den demokratischen Diskurs in einem freiheitlichen Gemeinwesen. Das Recht auf Religionsfreiheit umfasst über die individuelle Glaubens- und Bekenntnisfreiheit hinaus wesentlich auch die Freiheit zu gemeinschaftlicher Religionsausübung, hat also ebenfalls eine komunitäre Dimension, ohne die der rechtliche Schutz der Religionsausübung nicht viel wert wäre. Dass das Recht auf Schutz von Ehe und Familie von vornherein ein gemeinschaftliches Recht darstellt, bedarf wohl keiner Erläuterung, wobei allerdings hinzuzufügen ist, dass im Horizont des Menschenrechtsansatzes nur solche Familienformen Anerkennung beanspruchen können, die der freien Selbstbestimmung der einzelnen Familienmitglieder angemessenen Raum geben.

Nicht der oft beschworene Gegensatz von Individuum versus Gemeinschaft bzw. Gesellschaft macht demnach die Pointe menschenrechtlicher Emanzipation aus. Vielmehr steht die durch menschenrechtliche Individualrechte zu ermöglichende *freie Gemeinschaftsbildung* in der doppelten Frontstellung gegen autoritäre, bevormundende Kollektivismen einerseits und gegen unfreiwillige soziale Ausgrenzungen andererseits. Menschenrechtswidrig wären demnach z.B. Familienformen, die auf erzwungener Eheschließung basieren, Religionsgemeinschaften, die abtrünnige Mitglieder mit Gewalt bedroht, oder Volks-

---

<sup>47</sup> Vgl. Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, Darmstadt 1998.

<sup>48</sup> Vgl. Vögele, a.a.O., S. 105.

demokratien ohne Pressefreiheit und ohne Rechte der Opposition. Ebenfalls unter Menschenrechtsgesichtspunkten inakzeptabel aber wären eine Wirtschaftspolitik, die die gesellschaftliche Desintegration von Dauerarbeitslosen tatenlos hinnähme, oder eine gesellschaftliche Praxis, die Menschen mit Behinderungen vom öffentlichen Leben absondert.<sup>49</sup>

(3) Wie alle Menschenrechte der Ermöglichung von Freiheit – von freier Selbstbestimmung und freier Mitbestimmung – dienen, so gilt ebenso, dass alle Menschenrechte *Gleichheitsrechte* sind. Auch der Gleichheitsanspruch findet seine Grundlage in der Idee der Menschenwürde, die alle Menschen ohne Unterschied einschließt. Deshalb sollen alle Menschen in ihren grundlegenden Rechten gleichermaßen geachtet werden. Ohne den Gleichheitsanspruch wären Freiheitsrechte lediglich Privilegien einer bevorzugten Gruppe, aber eben keine universalen Menschenrechte.

Der Gleichheitsanspruch meint im Kontext der Menschenrechte niemals abstrakte Gleichförmigkeit, wie dies konservative Kritiker von Edmund Burke bis Arnold Gehlen immer wieder befürchtet haben. Es geht gerade nicht um die „Verkleinerung des Menschen zum vollkommenen Herdentiere“ und „zum Zwergtiere der gleichen Rechte und Ansprüche“, wie Nietzsche gemeint hat.<sup>50</sup> Vielmehr erschließt sich die menschenrechtlich gedachte Gleichheit *nur in der Zusammensicht mit dem Freiheitsanspruch*. Sie zielt nicht auf Nivellierung und Homogenisierung, sondern im Gegenteil darauf, dass alle Menschen gleichermaßen die Möglichkeit haben sollen, ihre je „besonderen“, eigenen Lebensentwürfe – für sich und in Gemeinschaft mit anderen – in Freiheit zu finden und zu verwirklichen. Insofern geht es bei den Menschenrechten immer schon um eine „Gleichheit ohne Angleichung“.<sup>51</sup>

Der Gleichheitsanspruch der Menschenrechte erfährt seine historisch-konkrete Gestalt insbesondere im Diskriminierungsverbot. Es gehört zum Kernbestand internationaler Menschenrechtsdokumente und nationaler Grundrechtsverbürgungen. „Jeder hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen Geburt oder sonstigem Stand“, heißt es beispielsweise in Artikel 2 Absatz 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Die Aufzählung der besonderen Diskriminierungsverbote, durch die der

---

<sup>49</sup> Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die im Dezember 2006 von den Vereinten Nationen verabschiedete Konvention für die Rechte von Personen mit Behinderungen, durch die der Begriff der „Inklusion“ zu einem neuen menschenrechtlichen Leitbegriff erhoben worden ist.

<sup>50</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Aphorismus 203 (Ausgabe Kröner, Stuttgart 1976), S. 117.

<sup>51</sup> So der programmatische Titel der Studie von Ute Gerhard, *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*, München 1990.

Gleichheitsanspruch konkret konturiert wird, bildet keine abschließende Liste, sondern ist *nur exemplarisch* zu verstehen. Sie bleibt offen für gesellschaftliche Lern- und Sensibilisierungsprozesse.

Prägnant wird der innere Zusammenhang von Menschenwürde, Freiheit und Gleichheit im ersten Satz von Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zusammengefasst: „Alle Menschen sind frei und an Würde und Rechten gleich geboren.“ Von dieser verbindenden Struktur her verstanden, erweisen die einzelnen Menschenrechtsnormen nicht als heterogene Bestandteile eines „Katalogs“, aus denen man sich das herausuchen kann, was einem gerade passt. Vielmehr sind die Menschenrechte „unteilbar“: Bei aller Spezifität der einzelnen Normen ergänzen sie einander in der Zielsetzung, eine der Menschenwürde angemessene freiheitliche Sozialordnung zu gestalten. Die Menschenrechte sind daher weder ein zeitloser Kanon noch ein beliebiger Katalog, sondern bilden einen historisch offenen Sinnzusammenhang. Um eine Formel zu zitieren, die auf der Wiener Weltmensenrechtskonferenz 1993 geprägt worden ist: „All human rights are universal, indivisible, interdependent and interrelated.“<sup>52</sup>

## 2. „Unveräußerliche Rechte“

Weil der Achtungsanspruch der Menschenwürde in den Menschenrechten seine explizite Anerkennung findet, handelt es sich bei diesen um eine Rechtskategorie ganz besonderer Art. Menschenrechte sind keine beliebigen Rechtstitel, die ein Mensch erwerben oder verlieren könnte, sondern haben den herausgehobenen Status „unveräußerlicher“ Rechte. Diese Figur der „inalienable rights“, die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 sowie in ihrem Gefolge in Artikel 1 Absatz 2 des Grundgesetzes angesprochen wird, lässt sich bis in die ersten Menschenrechtsdokumenten des ausgehenden 18. Jahrhunderts zurückverfolgen.<sup>53</sup>

In der philosophischen oder juristischen Debatte stoßen Begriffe wie Unantastbarkeit, Unverletzlichkeit oder Unveräußerlichkeit oft auf Skepsis. Sie erwecken einen doppelten Verdacht: Auf der einen Seite steht der Verdacht, es handele sich um hohle, pathetische Formeln, denen im Ernstfall wenig praktischer Nutzen zukomme. Auf der anderen Seite gibt es Befürchtungen, dass pragmatische Kompromisse, Abwägungen und Aushandlungsprozesse durch solche „absolut“ klingenden Ansprüche völlig blockiert werden sollten. Was also bedeutet die Unveräußerlichkeit der Menschenrechte in der Praxis?

---

<sup>52</sup> Vgl. World Conference on Human Rights (1993). Vienna Declaration and Programme of Action, Nr. 5, erster Satz.

<sup>53</sup> Vgl. Dietmar Willoweit, Die Veräußerung der Freiheit. Über den Unterschied von Rechtsdenken und Menschenrechtsdenken, in: Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer, Würzburg 1992, S. 255-268.

Wichtig ist zunächst die Klarstellung, dass die Unveräußerlichkeit der Menschenrechte in der Regel nicht schrankenlose Geltung meint. Auch menschenrechtliche Verbürgungen stoßen immer wieder an Grenzen: Sie können untereinander kollidieren oder mit anderen hochrangigen Rechtsgütern ins Gehege kommen. Die Meinungsfreiheit kann in Konflikt mit Ansprüchen auf Respekt der persönlichen Ehre geraten; das Verhältnis von Forschungsfreiheit und informationeller Selbstbestimmung ist nicht frei von Spannungen; und wie die Gleichberechtigung der Geschlechter mit Autonomieforderungen kultureller Minderheiten konsistent zusammen gebracht werden soll, wird seit Jahrzehnten kontrovers erörtert. Ein zentrales Thema im Menschenrechtsdiskurs der letzten Jahre ist die Spannung zwischen menschenrechtlicher Freiheit und sicherheitspolitischen Erfordernissen der Terrorismusbekämpfung. Über solche schwierigen Fragen wird in Parlamenten und Gerichten gestritten und entschieden. Die Menschenrechte erweisen sich dabei immer wieder als Gegenstand komplexer Abwägungsprozesse, in denen ihnen auch *Schranken* gesetzt werden.<sup>54</sup>

Auch als „unveräußerliche“ Rechtsansprüche sind die Menschenrechte solchen Abwägungsprozessen also nicht einfach enthoben; sie bleiben nicht schlichtweg außen vor. Ihr herausgehobener Stellenwert zeigt sich vielmehr in bestimmten *Sicherungen*, die dafür sorgen sollen, dass die Menschenrechte nicht beliebig gegen andere Interessen aufgerechnet werden, dass sie also nicht zur Knetmaße tagespolitischer Opportunitätserwägungen geraten. Damit der gleichermaßen triviale wie richtige Hinweis, dass auch die menschenrechtlich verbürgte Freiheit angesichts der Unsicherheit menschlicher Lebensverhältnisse nur eine endliche, begrenzte Freiheit sein kann, nicht zum faktischen Leerlaufen der Freiheitsrechte führt, bedarf es bestimmter „*Schranken-Schranken*“, d.h. klarer Kriterien und Grenzen, innerhalb derer sich etwaige Abwägungen und Einschränkungen bewegen müssen. Etwaige Beschränkungen menschenrechtlicher Freiheit müssen zum Beispiel durch den Gesetzgeber *klar erkennbar formuliert* werden, damit die Betroffenen sich darauf einstellen und ggf. auch dagegen vorgehen können. Es darf nicht sein, dass die Administration auf eigene Faust in menschenrechtlich geschützte Bereiche eingreift. Gesetzliche Beschränkungen müssen außerdem *plausibel begründet* werden. Sie müssen einem *legitimem Ziel* dienen. Als Prüfstein dient dabei außerdem das *Verhältnismäßigkeitsprinzip*.<sup>55</sup> Schließlich müssen *Rechtsmittel zur Verfügung* stehen, die es den Betroffenen ermöglichen, sich gegen Eingriffe wirksam zur Wehr zu setzen. Dazu zählen Auskunftsrechte genauso wie die Möglichkeit, den Rechtsweg bis hin zum Bundesverfassungsgericht oder zum Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte zu beschreiten.

---

<sup>54</sup> Zur Schrankenproblematik vgl. Walter Kälin/ Jörg Künzli, *Universeller Menschenrechtsschutz*, Basel/Baden-Baden 2005, S. 104ff.

<sup>55</sup> Vgl. dazu Thomas Groß, *Terrorbekämpfung und Grundrechte. Zur Operationalisierung des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes*, in: *Kritische Justiz* 35 (2002), S. 1-17.



In dieser exemplarischen Aufzählung lassen sich unschwer zentrale rechtsstaatliche Prinzipien erkennen: Normenklarheit und Normenbestimmtheit, Gewaltenteilung und Gewaltenteilung, Verhältnismäßigkeit sowie Rechtsweegegarantie.<sup>56</sup> In Formulierung und Handhabung wirken diese Prinzipien oft sehr „technisch“. Als scheinbar bloß „formale“ Prinzipien geraten sie gegenüber den inhaltlich-substanziellen Gewährleistungen der Menschenrechte leicht ins Hintertreffen. Deshalb ist die Klarstellung wichtig, dass auch sie integraler Bestandteil des Menschenrechtsansatzes sind, der sonst schnell auf einen Status rhetorischer Postulate zurückgeschraubt werden würde. Nur wenn man die rechtsstaatlichen Prinzipien, die einen sorgfältigen, transparenten und schonenden Umgang mit etwaigen Einschränkungen der menschenrechtlichen Gewährleistungsgehalte in die Betrachtung einbezieht, gewinnt der Begriff der „Unveräußerlichkeit“ der Menschenrechte greifbare juristische Konturen.

Die Würde des Menschen als eines Verantwortungssubjekts findet ihre Anerkennung somit einerseits in der inhaltlichen Substanz menschenrechtlicher Freiheitsgarantien. Sie wird andererseits aber auch dadurch respektiert, dass dem Menschen etwaige Beschränkungen der Freiheitsrechte seitens des demokratischen Gesetzgebers erklärt und transparent gemacht werden, damit er sich darauf einstellen und sich gegen unzumutbare Eingriffe – durch öffentliche Proteste oder auch durch Beschreiten des Rechtswegs – wirksam wehren kann. Die *Argumentationslasten* liegen dabei nie auf Seiten der Freiheit, sondern stets *auf Seiten der Einschränkungen*: Nicht die Freiheit bedarf der Rechtfertigung, sondern ihre Einschränkung.<sup>57</sup>

Abgesehen von den aufgezählten prozeduralen Sicherungen gibt es im Bereich der Menschenrechte jedoch auch *inhaltliche Grenzen* möglicher Abwägungen und Einschränkungen.<sup>58</sup> Nicht alles lässt sich, wenn es hart auf hart kommt, im Rahmen der Verhältnismäßigkeit und vielleicht noch flankiert durch Richtervorbehalte und sonstige rechtsstaatliche Maßnahmen, regeln. Paradigmatisch dafür steht das Folterverbot. Es gehört zu jenen Menschenrechtsgarantien, die von vornherein keinerlei Abwägungsspielraum erlauben und in diesem Sinne „absolut“ gelten. Als eine der „notstandsfesten“ Menschenrechts-

---

<sup>56</sup> Vgl. dazu Helmuth Schulze-Fielitz, Kommentar zu Art. 20 (Rechtsstaat), in: Dreier (Hg.), GG-Kommentar, a.a.O., Rdnr. 66ff.

<sup>57</sup> Insofern behält die gelegentlich bespötelte Formel „in dubio pro libertate“ ihren Sinn. Vgl. die ironischen Bemerkungen von Josef Isensee, Das Grundrecht auf Sicherheit. Zu den Schutzpflichten des freiheitlichen Verfassungsstaates, Berlin 1983, S. 1 u.ö. Es versteht sich von selbst, dass die Formel weiterer Präzisierung bedarf und auf komplexe Verhältnisse nicht in einem deduktiven Sinne schlichtweg „angewendet“ werden kann. Als heuristisches Prinzip bleibt sie jedenfalls sinnvoll.

<sup>58</sup> Vgl. Erhard Denninger, Prävention und Freiheit. Von der Ordnung der Freiheit, in: Stefan Huster/ Karszen Rudolph (Hg.), Vom Rechtsstaat zum Präventionsstaat, Frankfurt a.M. 2008, S. 85-106, insbes. S. 103ff.

normen muss es auch in Notstandssituationen ohne Abstriche oder Ausnahmen eingehalten werden. Denn in der Folter wird der Achtungsanspruch der Menschenwürde nicht nur verletzt, sondern *systematisch und vollständig negiert*. Deshalb ist die Folter einer möglichen Rechtfertigung schlechthin unzugänglich. Dass das Folterverbot als absolutes, ausnahmslos geltendes und auch notstandsfestes Verbot formuliert ist, ergibt sich insofern zwingend aus den Prämissen des Menschenrechtsansatzes. Selbst im Kampf gegen mutmaßliche Terroristen, denen buchstäblich jedes Mittel zur Erreichung ihrer Ziele recht sein mag, darf sich der Staat nicht auf einen Wettlauf der Barbarei einlassen, indem er den Einsatz der Folter vorsieht oder für notfalls rechtfertigungsfähig erklärt.

An der Frage des Umgangs mit dem Folterverbot werden derzeit exemplarisch zugleich das Verständnis und der Stellenwert der Menschenwürde debattiert. Es geht dabei darum, ob die Unverrechenbarkeit der Menschenwürde als Grund und Grenze staatlichen Handelns auch in Krisenzeiten durchgehalten wird, oder ob der Würdegrundsatz, versehen mit einigen Kautelen, letztlich eben doch in die Pragmatik politischen Handelns und der damit einhergehenden Abwägungsprozesse hinein verrechnet werden soll. Daher rührt die hohe symbolische Bedeutung des Streits um die Folter für das Selbstverständnis des rechtsstaatlich verfassten Gemeinwesens.<sup>59</sup>

### **3. Menschenrechtliche Freiheit als moralischer Anspruch**

Die Anerkennung der Menschenwürde, vor allem auch in der gesellschaftlichen Praxis, ist nicht nur ein rechtliches, sondern zugleich ein moralisches Gebot. Gerade diese enge Verknüpfung von Recht und Moral ruft nun immer wieder Befürchtungen vor autoritärer Moralisierung auf den Plan.<sup>60</sup> Die Beschwörung der Menschenwürde, so ein häufig vorgebrachter Einwand, drohe die in den Menschenrechten gewährleistete Freiheit durch eine Art Moralvorbehalt wieder zurückzunehmen oder zumindest einzuschränken. Am Ende könnten dann womöglich nur noch diejenigen von ihren Freiheitsrechten Gebrauch machen, die sich ihrer zuvor als „würdig“ erwiesen hätten.

Ein „Würdevorbehalt“ für die Ausübung menschenrechtlicher Freiheit wäre allerdings das größte denkbare Missverständnis der Menschenwürde, die im Menschenrechtskontext nur als universalistisches Konzept Sinn ergibt. Es geht dabei weder um eine individuelle moralische Leistungsbilanz noch um die Ausbildung eines besonders „würdevollen“ Verhal-

---

<sup>59</sup> Vgl. Jan-Philipp Reemtsma, *Folter im Rechtsstaat?*, Hamburg 2005; Heiner Bielefeldt, *Menschenwürde und Folterverbot. Eine Auseinandersetzung mit den jüngsten Vorstößen zur Aufweichung des Folterverbots*. Essay Nr. 6 des Deutschen Instituts für Menschenrechte, Berlin 2007.

<sup>60</sup> Vgl. David Feldmann, *Human Dignity as a Legal Value – Part I*, in: *Public Law* 50 (1999), S. 682-702; *Part II*, in: *Public Law* 51 (2000), S. 61-76.

tens, das dem einen gelingen mag und dem anderen nicht. Vielmehr gebührt dem Menschen allein deswegen Achtung, weil er ein Mensch ist und infolgedessen als unverrechtes Subjekt in das Gewebe zwischenmenschlicher Verbindlichkeiten hineingehört.

Der Begriff der „Unveräußerlichkeit“, der so alt ist wie die Idee der Menschenrechte selbst, steht nicht nur für den herausragenden juristischen Rang dieser Rechte, sondern markiert auch ihren hohen moralischen Stellenwert. Nicht nur der Staat hat sie zu respektieren, sondern auch jeder Mensch schuldet sich selbst und seinen Mitmenschen einen sorgsam und solidarischen Umgang mit den grundlegenden Rechten. Die Anerkennung jedes Menschen in seiner Würde als Verantwortungssubjekt ist mithin Gegenstand nicht nur einer *rechtlichen* Verantwortung, die zuvorderst dem Staat zukommt, sondern zugleich Gegenstand einer *moralischen* Verantwortung, die sich an jeden Menschen richtet. Beide Aspekte erweisen sich für die Verwirklichung der Menschenrechte als unverzichtbar.<sup>61</sup>

Mit autoritärem Moralismus hat dies alles nichts zu tun. Im Gegenteil, die Achtung der Menschenwürde findet ihre Ausprägung in einer Kultur der *Wertschätzung gelebter Freiheitsrechte*. Sie zeigt sich zum Beispiel im Eintreten für die Meinungsfreiheit auch derjenigen, die konkurrierende Positionen vertreten; im Bemühen, stereotype Zuschreibungen gegen religiöse Minderheiten zu durchbrechen, selbst wenn man deren Überzeugungen nicht nachvollziehen kann; in der Anerkennung alternativer Lebens- und Familienformen, die einem selbst vielleicht fremd bleiben mögen; in der Entschiedenheit, auch in Zeiten terroristischer Bedrohung am unbedingte Verbot der Folter festzuhalten; oder in der Mitwirkung an einer diskriminierungsfreien, inklusiven Gesellschaft, an der auch Menschen mit Behinderung selbstbestimmt teilhaben können. Über individuelle Haltungen hinaus nimmt der Einsatz für die Menschenrechte – etwa in zivilgesellschaftlichen Organisationen – auch institutionelle Formen an. Ohne solche Institutionen kann eine freiheitliche Gesellschaft nicht bestehen.<sup>62</sup>

Die moralische Fundierung der Menschenrechte verbleibt manchmal eher am Rand der Wahrnehmung und gerät in menschenrechtlichen Fachdebatten vielfach aus dem Blick. Sie kommt paradoxerweise oft nicht einmal bei denen klar zur Sprache, die sich persönlich aktiv für die Menschenrechte engagieren. Hinter der bewussten Abstinenz von jeder allzu kompakten „Werte“-Rhetorik kann sich manchmal ein *unausgesprochenes morali-*

---

<sup>61</sup> Am Ende der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte werden deshalb neben dem Staat auch „jeder einzelne und alle Organe der Gesellschaft“ angesprochen. Es gelte, „durch Unterricht und Erziehung die Achtung vor diesen Rechten und Freiheiten zu fördern und durch fortschreitende nationale und internationale Maßnahmen ihre allgemeine und tatsächliche Anerkennung und Einhaltung durch die Bevölkerung ... zu gewährleisten“.

<sup>62</sup> Vgl. Hauke Brunkhorst, *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt a.M. 1997.

*sches Interesse* verbergen, nämlich eine hohe Wertschätzung der Rechte freier Selbstbestimmung, die man durch moralisierende Zumutungen gefährdet sieht. Wenn dieses „moralische“ Interesse – aus der Angst, auch seinerseits als falsche „Moralisierung“ aufgefasst zu werden – allerdings überhaupt nicht mehr zu Wort kommt, entstehen typische Missverständnisse und Selbst-Missverständnisse. Es bleibt dann am Ende kein Argument mehr übrig, um denjenigen klar und selbstbewusst zu widersprechen, die die Freiheitsrechte auf die Belanglosigkeiten der „Spaß- und Wohlstandsgesellschaft“<sup>63</sup> reduzieren und damit banalisieren.

Besonders gravierend können sich solche Missverständnisse in der Auseinandersetzung mit Anhängern autoritärer und fundamentalistischer Ideologien auswirken. Bei verschiedenen Menschenrechtskonferenzen zwischen Deutschland und Iran<sup>64</sup> konnte man etwa erleben, dass die deutsche Seite immer wieder Schwierigkeiten hatte, auf die von Vertreterinnen und Vertretern des iranischen Regimes vorgebrachte autoritäre Werte-Semantik überhaupt zu reagieren. Sie überließen das Feld der „moralischen Werte“ gleichsam ganz der iranischen Seite und konzentrierten sich stattdessen lieber auf die Einforderung positiver internationaler Rechte. Auf diese Weise bedienten sie, ohne es zu wollen, haargenau ein antiliberales Stereotyp religiöser Fundamentalisten, die von vornherein unterstellen, dass die liberale Gesellschaft keine moralischen Werte mehr kenne, sondern nur noch auf moralisch indifferente, egoistisch verengte Rechtsansprüche fixiert sei. Hinter den Freiheitsrechten, so das Klischee, stünden letztlich nur hedonistische Interessen auf rücksichtslose persönliche Selbstverwirklichung – und außerdem natürlich die Strategien trickreicher Rechtsanwälte, die aus den Konflikten der liberalen Gesellschaft Kapital zu schlagen wüssten.

Die wechselseitig hermetische Abschottung von liberaler Rechte-Semantik und autoritärer Werte-Semantik findet man erstaunlich oft. Für das Verständnis der Menschenrechte wirkt sie verheerend. Denn sie zerschneidet die Idee der Menschenrechte und nimmt ihr die moralische Substanz. Dass die Anerkennung der Freiheit – als Ausdruck des Respekts der Menschenwürde – durchaus moralisch gehaltvoll ist und dass die juristische Garantie der grundlegenden Freiheitsrechte deshalb auch moralische Unterstützung verdient und solidarisches Engagement mobilisieren kann, kommt nicht mehr zur Sprache.

Im Ergebnis kann dies sogar dazu führen, dass sich die moralische Emphase weg von den Menschenrechten auf deren *Negation* verschiebt. Nicht das Folterverbot erscheint dann plötzlich als der moralische Ernstfall, sondern seine *Durchbrechung* bei der Abwehr kri-

---

<sup>63</sup> So Otto Depenheuer, *Selbstbehauptung des Rechtsstaats*, Paderborn 2007, S. 104.

<sup>64</sup> Ich beziehe mich auf Konferenzen des deutsch-iranischen Menschenrechtsdialogs, die in den 1990er Jahren in Hamburg und Teheran stattfanden und an denen ich teilweise mitgewirkt habe.

mineller oder terroristischer Gefahren. In der Folterdiskussion der letzten Jahre waren auch in Deutschland tatsächlich immer wieder Stimmen zu vernehmen, die die Bereitschaft zum Einsatz der Folter als einen heroischen Akt des moralischen Nonkonformismus adeln wollten. Besonders die Jünger Carl Schmitts bemühen gern das moralische Pathos der Ausnahme gegen die bloße Routine juristischer Regelwerke, um durch eine solche Antithese Freiheitsrechte und rechtsstaatliche Grundsätze in großem Stil zu diskreditieren. In solchem Gestus hat zum Beispiel Otto Depenheuer kürzlich die Figur des „Bürgeropfers“ in die Diskussion gebracht.<sup>65</sup> Im Kampf des Staates gegen den Terrorismus, so Depenheuer, sollten die Mitglieder der Rechtsgemeinschaft bereit sein, menschenrechtliche Kollateralschäden – notfalls bis hin zur Preisgabe des Rechts auf Leben – als „Bürgeropfer“ zugunsten des Gemeinwesens hinzunehmen. Während der Abbau menschenrechtlicher Garantien auf diese Weise zum verfassungspatriotischen Martyrium moralisch hochstilisiert wird, erscheint der Einsatz für die Wahrung der Menschenrechte zuletzt nur als feige Realitätsverweigerung in Zeiten terroristischer Bedrohung und als eine Haltung des speißigen „ohne mich“.<sup>66</sup>

Die moralische Diskreditierung der Menschenrechte durch fundamentalistische Ideologen oder rechte Staatstheoretiker bildet die Kehrseite jener skeptischen Zurückhaltung, die sich aus unterschiedlichen Gründen davor scheut, den moralischen Gehalt der Freiheitsrechte klar zu artikulieren. Aus der Sorge, womöglich im Sinne autoritärer Moralisierung missverstanden zu werden, verzichten liberale Menschenrechtsaktivistinnen und –aktivisten oft darauf, eigene Überzeugungen als moralische Bekenntnisse zu formulieren und kaprizieren sich lieber auf die Auslegung der staatlich verbrieften Rechte. Unfreiwillig spielen sie dadurch die Moral-Semantik den Gegnern der Freiheit in die Hände und haben einer moralischen Offensive von rechts oder von Seiten religiöser Fundamentalisten am Ende dann womöglich lediglich den Verweis auf juristische Dokumente entgegnzusetzen.

Die Besinnung auf die moralische Basis der Menschenrechte erweist sich deshalb *gerade um der Freiheit willen* als unverzichtbar. Es kann dabei natürlich nicht darum gehen, juristische und moralische Fragen schlicht in einen Topf zu werfen und damit die Eigenstruktur juristischer Normgestaltungen durch Verquirlung mit moralischen Intuitionen aufzulösen. Dies wäre ein Schaden für die Menschenrechte, deren institutionelle Durchschlagskraft nicht zuletzt auch an der Klarheit der spezifisch juristischen Formulierungen hängt. Und dennoch bleibt es wichtig, dass der juristische Menschenrechtsdiskurs sich nicht von seinen moralischen Quellen abschnürt, sondern auch in die Sprache der Moral

---

<sup>65</sup> Vgl. Depenheuer, a.a.O., S. 75ff.

<sup>66</sup> Vgl. Depenheuer, a.a.O., S. 85: „Desertion, d.h. Austritt aus dem Staatsverband, bleibt das unveräußerliche Recht des Bürgers.“ Diese Äußerung ist sarkastisch gemeint.

(rück-)übersetzt werden kann. Nur so ist es möglich, die Freiheitsrechte gegen die Verwechslung mit den seichten Interessen einer bloßen „Spaßgesellschaft“ zu verteidigen und sie als einen „unveräußerlichen“ Anspruch zu begreifen, der gleichermaßen juristische wie moralische Herausforderungen birgt.

Auf globaler Ebene wurde das Verhältnis von Recht und Moral übrigens in den Jahren 1997 und 1998 einige Monate lang grundsätzlich debattiert. Auslöser war das Projekt, zum 50. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“ (auf Englisch: „Universal Declaration of Human Responsibilities“) von den Vereinten Nationen verabschieden zu lassen.<sup>67</sup> Dieses Projekt, hinter dem ein internationales Gremium ehemaliger Staats- und Regierungschefs stand, ist letztlich gescheitert. Aufgrund unklarer Formulierungen leistete der Text dem möglichen Missverständnis Vorschub, die Menschenrechtserklärung sei bislang ohne eigentliche moralische Substanz gewesen, die nun erst durch die Pflichtenerklärung gleichsam ergänzend von außen eingefügt werden sollte. Dies hätte autoritären Vorbehalten gegen die Menschenrechte neue Nahrung gegeben.<sup>68</sup> Menschenrechtsorganisationen haben das schlussendliche Scheitern der Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten daher begrüßt. Und dies zu Recht: Denn mit dem Bekenntnis zur „Anerkennung der jedem Mitglied der menschlichen Familie inhärenten Würde und gleichen und unveräußerlichen Rechte“ erweist sich die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als ein von vornherein eminent moralisches Projekt, das eine externe Moralzufuhr durch die Pflichtenerklärung niemals nötig hatte.<sup>69</sup>

#### **4. Religiöse Würdigung ohne Vereinnahmung**

Manche Vorbehalte gegenüber der Menschenwürde haben damit zu tun, dass im semantischen Feld der Würde dichte religiöse oder weltanschauliche Bezüge mitklingen. Dafür aber, heißt es, sei in einem modernen freiheitlichen Rechtsstaat kein Platz. Der säkulare Rechtsstaat habe in Europa den christlichen Konfessionsstaat historisch abgelöst und müsse, wie Franz Josef Wetz meint, konsequenterweise auch auf das staatliche „Bekenntnis“ zur Menschenwürde verzichten.<sup>70</sup> Andernfalls drohe die Gefahr, dass der Ver-

---

<sup>67</sup> Vgl. Helmut Schmidt (Hg.), Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag, München/Zürich 1997.

<sup>68</sup> Vgl. Volkmar Deile, Rechte bedingungslos verteidigen. Es bedarf keines Pflichtenkataloges, um die Würde des Menschen zu schützen, in: DIE ZEIT vom 21.11.1997; Franz-Josef Hutter, No rights. Menschenrechte als Fundament einer funktionierenden Weltordnung, Berlin 2003, S. 154ff.

<sup>69</sup> Vgl. Thomas Hoppe (Hg.), Menschenrechte – Menschenpflichten. Beiträge eines gemeinsamen Symposiums der Deutschen Kommission Justitia et Pax und der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben, Bonn 1999.

<sup>70</sup> Vgl. Wetz, a.a.O., S. 143f.: „In der Logik dieses Gedankens liegt, dass ein konsequent neutraler Staat gezwungen ist, entweder alle Bedeutungs- und Begründungsfragen bezüglich der Wesenswürde des

fassungskonsens in der religiös-weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft überfordert und womöglich langfristig sogar zerstört werde.

Die pluralistische Gesellschaft von Staats wegen auf ein bestimmtes religiös geprägtes „Menschenbild“ – etwa eine christliche Anthropologie – zu verpflichten, wäre in der Tat nicht sinnvoll; vor allem aber stünde dies in Spannung zur Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Die Lehre aus den Beratungen zur Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen, als der Vorschlag einer ausdrücklichen biblischen Fundierung der Menschenwürde von der überwältigen Mehrheit der Delegierten zurückgewiesen wurde, gilt auch für ein freiheitliches und pluralistisches Gemeinwesen wie die Bundesrepublik Deutschland. Deshalb hatte schon der Parlamentarische Rat (wenn auch nur mit knapper Mehrheit) dagegen gestimmt, die Menschenwürde im Grundgesetz unmittelbar religiös zu legitimieren.<sup>71</sup>

Die relative Abstraktheit und Offenheit, in der die Menschenwürde in menschenrechtlichen Dokumenten aufscheint, macht es möglich, sie in anderen Diskurszusammenhängen mit weitaus „dichteren“ religiösen oder weltanschaulichen Vorstellungen in Verbindung zu bringen. Die Ablehnung des brasilianischen Vorschlags, der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen eine biblische Grundlage einzuziehen, ändert ja nichts daran, dass Juden oder Christen im Bekenntnis zur inhärenten Würde jedes Menschen nichts desto trotz ein Zitat der biblischen Gottesebenbildlichkeit (oder auch andere religiöse Bezüge) heraushören können. Diese Möglichkeit bleibt bestehen, und sie zu ergreifen ist sinnvoll.<sup>72</sup> Muslime wiederum könnten an koranische Motive denken, die den besonderen Rang des Menschen innerhalb der Schöpfung betonen, wie etwa die Auszeichnung des Menschen als Statthalter Gottes auf Erden in der zweiten Sure.<sup>73</sup> Ein buddhistisch geprägtes Verständnis der Menschenwürde könnte sich von dem Gedanken leiten lassen, dass der Mensch gleichsam einen sich im Mitleiden mit anderen Lebewesen selbst überschreitenden Bewusstseinspunkt im Netzwerk des Lebendigen darstellt.

Die Idee der Menschenwürde kann in verschiedenen religiös-weltanschaulichen Zusammenhängen sehr unterschiedlich „klingen“. Es ist keineswegs erforderlich, dass die unterschiedlichen „Klänge“ sich zu einem einen Gleichklang (oder auch nur zu einem Wohlklang) zusammen fügen. Wichtig ist vor allem, dass sie überhaupt Resonanz finden. Die

---

Menschen auszuklammern oder diesen Begriff soweit auszuhöhlen, bis er praktisch nichts mehr bedeutet.“

<sup>71</sup> Vgl. Tine Stein, a.a.O., S. 308f.

<sup>72</sup> Vgl. Konrad Hilpert, Die Idee der Menschenwürde aus der Sicht christlicher Theologie, in: Hans-Jörg Sandkühler (Hg.), Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen, Frankfurt a.M. 2007, S. 41-55.

<sup>73</sup> Vgl. Koran 2,30 u.ö.

Konsenschancen der Menschenrechte hängen durchaus wesentlich davon ab, dass Menschen mit ganz unterschiedlichen religiösen oder weltanschaulichen Herkunft und Orientierungen die Menschenrechte und die sie tragende Idee der Würde als etwas „Eigenes“ aufnehmen und sich mit ihnen identifizieren können.

Die Offenheit für eine mögliche Rückbindung der Menschenwürde an religiöse Selbstverständnisse vermag darüber hinaus religiöse Motivationsquellen für moralisches Engagement zugunsten der Menschenrechte zu erschließen, auf die Staat und Gesellschaft nicht verzichten sollten. „Der liberale Staat“, betont Jürgen Habermas, „hat nämlich ein Interesse an der Freigabe religiöser Stimmen in der politischen Öffentlichkeit. Er darf die Gläubigen und die Religionsgemeinschaften nicht entmutigen, sich *als solche* auch politisch zu äußern, weil er nicht wissen kann, ob sich die säkulare Gesellschaft sonst von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneidet.“<sup>74</sup>

Das Verhältnis zwischen dem abstrakt-offenen Begriff der Menschenwürde, wie er für den Menschenrechtskontext charakteristisch ist, und etwaigen dichterem religiösen oder weltanschaulichen Vorstellungen von der Würde des Menschen birgt Spannungen und mögliche Widersprüche, und sie ist vor allem Gegenstand zahlloser Missverständnisse. Beide Ebenen sind nicht hermetisch gegeneinander abgedichtet, müssen aber voneinander unterscheidbar bleiben, damit es nicht zu Verwechslungen und Kurzschlüssen kommt. Drei typische Missverständnisse möchte ich kurz ansprechen: (1) das krypto-religiöse, (2) das entsubstanzialisierende und (3) das anti-religiöse Missverständnis.

(1) Das erste Missverständnis besteht in der Unterstellung, dass es gar keine konzeptionelle, sondern allenfalls eine semantische Differenz zwischen beiden Redeweisen von der Menschenwürde gebe. Der Menschenwürdegrundsatz, wie er in internationalen Menschenrechtskonventionen bzw. im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland enthalten ist, sei letztlich eben doch (ohne dass man dies so deutlich sage) das Erbe einer bestimmten religiösen Tradition und nur von ihr her wirklich begreifbar. In Deutschland läuft dies in aller Regel darauf hinein, die Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes von biblischen bzw. christlichen Motiven her zu entziffern, wofür Josef Isensee jüngst in einer Abhandlung ein Beispiel gegeben hat.<sup>75</sup> Anderswo gibt es diese Argumentationsfigur

---

<sup>74</sup> Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, S. 119-154, hier S. 137 (Hervorhebung im Original).

<sup>75</sup> Vgl. Josef Isensee, Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, in: Archiv für öffentliches Recht Bd. 131 (2006), S. 173-218.



aber zum Beispiel auch in islamischer Variante.<sup>76</sup> Auch das viel zitierte Diktum von Ernst-Wolfgang Böckenförde, dass der freiheitliche, säkularisierte Verfassungsstaat von Voraussetzungen zehre, die er selbst nicht garantieren könne,<sup>77</sup> wird oft genau in diesem Sinne verstanden, dass das Gemeinwesen letztlich auf religiösen, näherhin christlichen Grundlagen aufruhe. Dass die christliche Prägung in ihrer *konstitutiven Funktion* zumeist nicht ausdrücklich angesprochen wird, scheint dann lediglich der Rücksichtnahme auf Andersgläubige und Ungläubige geschuldet zu sein, die man nicht mit allzu starken Bekenntniszumutungen aufschrecken wolle.

Eine solche religiöse oder krypto-religiöse<sup>78</sup> Lesart der Würdegarantie hat allerdings den großen Nachteil, dass sie die von manchen Liberalen vorgetragenen Befürchtungen, das Bekenntnis zur Würde sei im Grunde ein Relikt des vormodernen Konfessionsstaates und ergo ein latenter Sprengsatz für den Verfassungskonsens der pluralistischen modernen Gesellschaft, unfreiwillig bestärken muss. So nimmt Isensee die Aporien der positivistisch verengten Auslegungen von Artikel 1 Absatz 1 GG aufs Korn, um dann als Lösung eine unmittelbare Herleitung der Würde von biblischen Idee der Gottesebenbildlichkeit zu präsentieren.<sup>79</sup> Das Problem ist nur, dass er damit all diejenigen, die eine solche christlich theologische Deduktion entweder persönlich nicht mitvollziehen können oder sie jedenfalls nicht für eine angemessene Grundlage für die freiheitliche Verfassungsordnung eines pluralistischen Gemeinwesens halten, genau auf das von ihm zuvor diskreditierte rein positiv-rechtliche Verständnis der Menschenwürde zurückwirft. Krypto-religiöse und positivistische Lesarten der Menschenwürde spielen so – bei allem Gegensatz – einander wechselseitig in die Hände.

(2) Ein zweites Missverständnis geht genau in die entgegengesetzte Richtung. Es sieht in der Idee der Würde nicht das säkularisierte Produkt der christlichen Tradition, sondern überzieht die relative Abstraktheit der Menschenwürde so weit, dass sie schließlich als völlige Substanzlosigkeit oder Strukturlosigkeit erscheint. Im Anschluss an ein berühmtes

---

<sup>76</sup> Vgl. Rotraud Wielandt, Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer islamischer Denker, in: Johannes Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, S. 179-209.

<sup>77</sup> Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Staat – Gesellschaft – Freiheit. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a.M. 1976, S. 42-64, hier S. 60.

<sup>78</sup> Krypto-religiöse Ideen sind in Deutschland vor allem in der Carl Schmitt-Gemeinde beliebt. Auf Schmitts These, wonach alle prägnanten staatsrechtlichen Begriffe letztlich aus der Theologie stammen, beruft sich auch Isensee, Menschenwürde, a.a.O., S. 206.

<sup>79</sup> Vgl. Isensee, Menschenwürde, a.a.O., S. 199: „Die säkulare Gesellschaft gelangt also auf der Suche nach dem Absoluten nicht zum Ziel, nicht in der Menschenwürde-Verheißung der Verfassung und nicht in der korrespondierenden Zivilreligion. Es liegt nahe, nun auf echte Religion zurückzugehen und das Christentum zu befragen. (...) Es geht also um jene Züge des Christentums, die das säkulare Menschenbild der Verfassung vorgeprägt haben.“

Wort von Theodor Heuss, die Menschenwürde sei eine „nicht interinterpretierte These“ wird sie zu einem Blankett entleert, in das man scheinbar beliebig religiöse, weltanschauliche oder sonstige Vorstellungen hineinprojizieren kann.

Was dabei aus dem Blick gerät, ist der *kritische Gehalt* der Menschenwürde, die, wie dargestellt, die *universalistische, egalitäre und emanzipatorische* Grundausrichtung des Menschenrechtsansatzes fundiert. Die so verstandene Menschenwürde ist eben keineswegs ohne Gehalte, und sie ist gerade nicht für beliebige Auffüllungen offen. Sie steht vielmehr oft genug in Spannung zu autoritären Vorstellungen und Praktiken, wie sie sich in religiösen Traditionen (aber auch in nicht-religiösen Weltanschauungen und Lebensformen) vielfach finden. Diese Spannung kann produktiv wirken. Der Würdegrundsatz vermag dadurch zum *Movens* für die Öffnung und Veränderung auch religiöser oder weltanschaulicher Selbstverständnis zu werden.

Ein Beispiel dafür bietet die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit (von 1965), mit der sich die Katholische Kirche nach langem Zögern und Widerstand zu einer klaren Anerkennung der Menschenrechte durchgerungen hat. Dass die Idee der Würde eine entscheidende Rolle bei der kirchlichen Neupositionierung gespielt hat, wird schon im Titel des Dokuments – „*Dignitatis Humanae*“ – deutlich.<sup>80</sup> Auch in anderen Religionen – Judentum, Islam, Buddhismus usw. – lassen sich Tendenzen einer solchen Öffnung hin zu einem universalistischen Verständnis von Menschenwürde und Menschenrechten verzeichnen.<sup>81</sup>

Bekanntlich gibt es in den unterschiedlichsten religiösen Kontexten derzeit auch entgegengesetzte Strömungen der defensiven Abschottung oder einer offensiven Restauration geschlossener religiöser Lebenswelten; besonders heftig zeigt sich dies aktuell in Teilen der islamischen Welt. Wie sich das Verhältnis zwischen universalistisch gedachten modernen Freiheitsrechten und religiösen Traditionen, in der Vielfalt der Konfessionen und Denominationen, auf lange Sicht entwickeln wird, lässt sich daher nicht prognostizieren. Sicher ist aber, dass der Idee der Menschenwürde für produktive und kritische Begegnungen

---

<sup>80</sup> Der erste Satz der Konzilserklärung lautet: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewusstsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, dass die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewusstsein der Pflicht geleitet.“ Zur Bedeutung der Konzilserklärung von Marianne Heimbach-Steins, Religionsfreiheit – mehr als Toleranz, in: Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009, Wien 2008, S. 41-57, hier S. 49ff.

<sup>81</sup> Vgl. Arlene Swidler (Hg.), *Human Rights in Religious Traditions*, New York 1982; John Kelsay/ Sumner B. Twiss (Hg.), *Religion and Human Rights*, New York 1994; Linda Hogan/ John D'Arcy May, Konstruktionen des Menschlichen. Würde im interreligiösen Dialog, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 39. Jg. (2003), S. 201-213.

zwischen modernem Menschenrechtsdenken und religiösen Tradition entscheidende Bedeutung zukommt.

(3) Eine kritische – gesellschaftskritische, aber auch kulturkritische und ggf. religionskritische – Komponente ist für den menschenrechtlichen Begriff der Menschenwürde charakteristisch; dies gilt es, gegen das Missverständnis der Substanzlosigkeit festzuhalten. Es wäre aber völlig überzogen, daraus eine abstrakte kulturkämpferische Antithese gegenüber religiösen Traditionen herzuleiten. Dies wäre das dritte typische Missverständnis. Es spiegelt gleichsam das erste Missverständnis mit umgekehrten Vorzeichen wider: Statt als krypto-religiöse Kategorie wird die Menschenwürde als post-religiöse oder gar als anti-religiöse Kategorie aufgefasst. Gemeinsam ist beiden Ausrichtungen, dass die Würde in ein mehr oder weniger geschlossenes Menschen- oder Gesellschaftsbild eingespannt wird, das im einen Fall eben religiös oder krypto-religiös, im anderen Fall post- oder anti-religiös ist.

Kein Zweifel: Praktiken wie die Unterdrückung religiöser Minderheiten, der weitgehende Ausschluss von Frauen aus dem öffentlichen Leben oder die gesellschaftliche Verachtung von Homosexuellen verstoßen nicht nur gegen die Menschenrechte, sondern auch gegen das ihnen zugrunde liegende universalistische und emanzipatorische Verständnis der Würde des Menschen. Dies gilt auch dann, wenn solche Praktiken im Namen der Religion verteidigt und aufrecht erhalten werden sollten, wie dies zum Teil geschieht. Von daher ergeben sich immer wieder kritische Spannungen. Daraus nun aber zu folgern, dass der beste Weg zur Durchsetzung der Menschenrechte eine generelle Kampfansage gegen religiöse Traditionen sei, wäre ein verhängnisvoller Irrtum.

Aus mehreren Gründen kommt eine kulturkämpferische Ausgrenzung religiös denkender Menschen als Mittel zur Beschleunigung menschenrechtlicher Emanzipation nicht in Frage. Zum einen verbaut sie die Möglichkeit, vorhandene religionsimmanente Potentiale für die Durchsetzung von Freiheit und Gleichberechtigung, wie in verschiedenen religiösen Kontexten – auch innerhalb des Islams – bestehen, überhaupt nur zur Kenntnis zu nehmen und dadurch ggf. indirekt zu fördern.<sup>82</sup> Und zum anderen verstößt eine solche Haltung gegen die Religions- und Weltanschauungsfreiheit, die als ein universales Menschenrecht ebenfalls Ausdruck des Respekts vor der Würde des Menschen ist. Eine kulturkämpferische Offensive im Namen eines post-religiös verstandenen Begriffs der Menschenwürde wäre daher ein Widerspruch in sich.

---

<sup>82</sup> Vgl. Heiner Bielefeldt, *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld 2003.

Halten wir fest: Das Verhältnis zwischen dem relativ abstrakten, universalistischen Würdebegriff des Menschenrechtsansatzes und den unterschiedlichen religiösen oder weltanschaulichen Vorstellungen, in denen die Würde eine sehr viel weitergehende und dichtere Konturierung erfahren kann, bleibt kompliziert und spannungsreich. Alle Versuche, diese Spannung schlicht aufzulösen, führen zu problematischen Verkürzungen. Die drei genannten Missverständnisse – das krypto-religiöse, das entsubstanzialisierende und das post-religiöse Missverständnis – sind nur die markantesten Beispiele für solche Vereinseitigungen.

Um Verwechslungen zwischen beiden Ebenen der Rede von der Menschenwürde zu verhindern, sind klare Differenzierungen unverzichtbar. Sonst wäre das Bekenntnis der Rechtsgemeinschaft zur Menschenwürde nicht mehr unterscheidbar von einer im Grunde vormodernen Konfessionsstaatlichkeit, die mit Recht auf Widerspruch stoßen würde. Die notwendige begriffliche Differenzierung ist aber etwas Anderes als hermetische Abschottung; sie bildet vielmehr die Voraussetzung dafür, dass bei Wahrung der Differenz zugleich wechselseitige Übersetzungsprozesse zwischen menschenrechtlichen und religiösen Verständnissen von Menschenwürde stattfinden können.<sup>83</sup>

Für die neueren „restriktiven“ Interpretationen der Menschenwürde ist hingegen charakteristisch, dass sie aus der (nicht von vornherein unberechtigten) Angst vor dem Einbruch kompakter weltanschaulicher Positionen in die Interpretation des Grundgesetzes den Würdegrundsatz von religiösen und weltanschaulichen Ausdeutungen der Würde des Menschen weitgehend abschotten. Ein Verständnis von Menschenwürde, das sich in strikt fachjuristischer Abschirmung durch religiöse Narrationen und Sensibilitäten von vornherein nicht mehr irritieren lassen kann, droht aber in steriler Formelsprache zu erstarren. Dies könnte im Sinne der Rechtssicherheit zunächst sogar als ein Vorteil erscheinen. Die innergesellschaftliche Kommunikation über Menschenwürde und Menschenrechte wird dadurch aber gerade nicht befördert. Die positiv-rechtlich domestizierte Würde mag deshalb zwar gegenüber weltanschaulichen Einbrüchen einigermaßen geschützt sein. Sie verliert im Gegenzug jedoch ihre Anschlussfähigkeit an religiöse und weltanschauliche Diskurskontexte und büßt damit einen großen Teil ihrer gesellschaftlichen – konsensstiftenden, gesellschaftskritischen und auch kulturkritischen – Wirksamkeit ein.

---

<sup>83</sup> Vgl. Daniel Bogner, *Ausverkauf der Menschenrechte? Warum wir gefordert sind*, Freiburg i.Br. 2007, S. 25f.

## IV. Zusammenfassung

Die Idee der Menschenwürde steht für jenen elementaren Achtungsanspruch des Menschen als Verantwortungssubjekt, der die Voraussetzung sämtlicher normativen Verbindlichkeiten bildet. Dieser Achtungsanspruch umfasst alle Menschen gleichermaßen, unabhängig von äußeren Merkmalen, gesellschaftlichen Funktionen oder individueller Leistungsfähigkeit. Er konstituiert den Raum moralischer und rechtlicher Kommunikation somit als einen *inklusiven Raum*, aus dem niemand ausgeschlossen werden darf. In dieser *öffnenden Funktion* für normative Kommunikation erweist sich die Idee der Menschenwürde als das genaue Gegenteil eines den Diskurs abschneidenden, irrationalen „Tabus“, mit dem sie manchmal fälschlich gleichgesetzt wird.

Die spezifische Funktion der Grund- und Menschenrechte besteht darin, dass die Würde des Menschen als Verantwortungssubjekt in ihnen *ausdrückliche Anerkennung* findet. Dies geschieht dadurch, dass der Anspruch des Menschen, niemals als bloßes Mittel, sondern immer zugleich auch als Selbstzweck behandelt zu werden, institutionelle Rückendeckung in verbrieften Rechten auf freie Selbstbestimmung erfährt. Alle Menschenrechte, die bürgerlichen und politischen Rechte genauso wie die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte, weisen als Ausdruck des Respekts vor der Menschenwürde eine freiheitliche Orientierung auf. Als grundlegende Rechte kommen sie außerdem jedem Menschen gleichermaßen, d.h. ohne Diskriminierung zu. Sie sind deshalb sowohl Freiheitsrechte als auch Gleichheitsrechte.

Für das Verständnis der Menschenrechte ist der Rückbezug auf die Menschenwürde wichtig. Dadurch wird es möglich, die verschiedenen menschenrechtlichen Spezialnormen – bei Wahrung ihrer inhaltlichen und infrastrukturellen Besonderheiten – zugleich als Bestandteile einer sie verbindenden gemeinsamen Zielsetzung zu begreifen. Die einzelnen Menschenrechte bilden eben nicht nur einen „Katalog“ zufälliger Ansprüche, sondern gehören in dem Sinne „*unteilbar*“ zusammen, als sie einander als normative Eckpunkte für die Gestaltung freiheitlicher Sozialverhältnisse inhaltlich und institutionell ergänzen.

Weil sie in der Würde des Menschen begründet sind, haben die Menschenrechte außerdem den herausragenden Stellenwert „*unveräußerlicher*“ Rechte. Dies impliziert zum einen spezifische juristische Garantien, deren Einhaltung in erster Linie dem Staat obliegt. Zum anderen verweist der Begriff der Unveräußerlichkeit auf die *moralische Dimension* der Menschenrechte: Die Menschen sind es sich selbst und einander schuldig, für ihre grundlegenden Rechte solidarisch einzutreten. Dadurch dass die Idee der Menschenwür-

de reiche religiöse oder weltanschauliche Assoziationen frei setzt, eröffnet sie schließlich auch Möglichkeiten, das Menschenrechtsdenken mit unterschiedlichen *religiösen bzw. weltanschaulichen Selbstverständnissen* produktiv und kritisch zu verknüpfen.

Das hier vorgetragene „umfassende“ Verständnis der Menschenwürde zielt nicht auf die Schwächung notwendiger kategorialer Differenzierungen. Wer die spezifischen Gewährleistungsinhalte der einzelnen Rechte, die komplexen Kollisions- und Abwägungsregeln oder die institutionellen Durchsetzungsmechanismen schlicht durch moralische Intuition und Emphase ersetzen wollte, würde den Menschenrechten erheblichen Schaden zufügen. Denn deren institutionelle Wirksamkeit hängt ganz erheblich von der Klarheit juristischer Formulierungen ab. Deshalb bleibt es wichtig, zwischen der positiv-rechtlichen und der moralischen Dimension der Menschenrechte zu unterscheiden. Eine ausschließlich positiv-rechtliche Betrachtungsweise, in der die moralische Dimension der Freiheitsrechte nicht mehr zur Sprache käme, könnte aber dazu führen, dass die liberalen Anwältinnen und Anwälte der Menschenrechte einer Offensive von „rechts“, die das moralische Pathos in Richtung auf die Durchbrechung der Menschenrechte im antizipierten politischen „Ernstfall“ verschiebt, am Ende nichts mehr entgegenzusetzen hätten. Schon um die banalisierende Verwechslung menschenrechtlicher Freiheit mit den Belanglosigkeiten einer bloßen „Spaßgesellschaft“ zurückzuweisen, braucht es den Rekurs auf die Würde des Menschen als eines Verantwortungssubjekts.

Auch bei der Verhältnisbestimmung zwischen der abstrakt-offenen Idee der Menschenwürde zu spezifischen religiösen oder weltanschaulichen Konturierungen der Würde bleiben klare Differenzierungen unverzichtbar. Sonst geriete das Bekenntnis der Rechtsgemeinschaft zur Menschenwürde schnell in die Nähe einer illegitimen Konfessionsstaatlichkeit. Die klare kategoriale Unterscheidung sollte aber einhergehen mit der Offenheit für „Übersetzungsprozesse“, in denen die wechselseitige Verwiesenheit der unterschiedlichen Ebenen der Rede von der Menschenwürde zur Geltung kommen kann. Wie einerseits der menschenrechtlich-emanzipatorische Begriff der Würde auf religiöse Traditionen kritisch-stimulierend einwirken kann (die Konzilerklärung „*Dignitatis Humanae*“ gibt dafür ein prägnantes Beispiel), so ist es andererseits wichtig, dass religiöse Motivationsquellen und Sensibilitäten, die sich an der Idee der Menschenwürde festmachen, auch für Politik und Recht eines säkular verfassten Gemeinwesens nicht verloren gehen.

## **Rationale Begründung und christliches Verständnis**

*Prof. Dr. Saskia Wendel*

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Geschwisterlichkeit [wörtlich: Brüderlichkeit] begegnen.“ So lautet Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948. Die Würde eines jeden einzelnen Menschen ist die Basis unveräußerlicher, universal gültiger bürgerlicher und sozialer Rechte. Auch die Gesellschafts- und Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland wurzelt bekanntlich in diesem Grundsatz, formuliert in Artikel 1 des Grundgesetzes: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“ Auf diesem Grundsatz der Menschenwürde und der mit ihr verknüpften Menschenrechte basiert der dann folgende Grundrechtskatalog Artikel 2 bis 19. Und alle demokratischen Parteien der Bundesrepublik verpflichten sich auf dieses Grundprinzip politischen Handelns, unabhängig von der je unterschiedlichen konkreten Gewichtung und Ausgestaltung der aus ihm folgenden Grundwerte Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität, und unabhängig von der jeweiligen Begründung sowohl dieser Grundwerte als auch des Prinzips, aus dem sie entspringen.

Die Anerkennung des Prinzips der Menschenwürde, der mit ihr verbundenen Rechte sowie der in ihnen grundgelegten demokratischen Rechts- und Gesellschaftsordnung ist, so dürfen wir wohl sagen, bei der großen Mehrheit der Bürgerinnen und Bürger der Bundesrepublik Deutschland Konsens. Zeitgenössische Debatten über den Begriff der Menschenwürde zeigen jedoch, dass dieser Begriff nicht mehr fraglos als Prinzip der Begründung der Menschen- bzw. Grundrechte anerkannt ist. Es gibt mittlerweile eine deutliche Skepsis gegenüber der Menschenwürde bis hin zu heftigen Einsprüchen gegen die weitere Inanspruchnahme dieses Begriffs – und dies quer zu allen philosophischen wie politischen Richtungen.

## 1. Kritiken des Begriffs „Menschenwürde“

Die Einwände gegen den Begriff „Menschenwürde“ lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:<sup>1</sup>

Erstens: Der Begriff der Menschenwürde sei eine leere, nichtssagende – quasi moralinsaurer – Pathosformel. Auf diese Formel könne man aber getrost verzichten, so etwa die Rechtsphilosophen Franz-Josef Wetz oder Malte Hossenfelder.<sup>2</sup>

Zweitens: Der Würdebegriff sei keine „norma normans“ des Grundgesetzes, also gar kein Prinzip der Grundrechte, sondern eine Norm neben anderen und damit Teil der positiven Rechtsordnung. Dann aber sei sie kein begründendes Prinzip des Rechts, sondern eben Teil desselben und gehorche den gleichen Regeln. Diese Deutung des Würdebegriffs hat Matthias Heerdeggen in seinem Kommentar zu Art. 1 Abs. 1 GG vorgelegt.<sup>3</sup> Ihr entspricht eine restriktive, zurückhaltende Deutung des Begriffs, wie sie etwa auch von Horst Dreier vertreten wird.<sup>4</sup>

Drittens: Der Gebrauch des Begriffs „Menschenwürde“ sei fundamentalismus-verdächtig, und dies in mehrfacher Hinsicht. Verdächtig sei er zunächst hinsichtlich eines argumentativen Fundamentalismus: Der Würdebegriff fungiere als „conversation stopper“, wie etwa Dieter Birnbacher formuliert, als Abbruch eines Diskurses, häufig mit tabuisierender Wirkung. Wenn Argumente nicht mehr greifen, suche man Halt beim Würdebegriff und dessen emotionaler Aufladung.<sup>5</sup> Verdächtig sei der Begriff zudem hinsichtlich eines moralischen Fundamentalismus: Häufig diene der Würdebegriff zur Durchsetzung antiliberaler Positionen und zum Versuch, eine Partikularethik als für alle gültig auszuweisen. Das aber sei nichts anderes als moralische Bevormundung. Meistens beziehen sich diese Einwände auf Positionen im Bereich der sogenannten Lebenswissenschaften, aber auch im Bereich der Gesellschaftspolitik. Und verdächtig sei er schließlich hinsichtlich der weltanschaulichen Grundierung des Begriffs: Der Begriff der Menschenwürde stamme aus einer bestimmten religiösen Tradition, und es widerspreche damit der religiösen Neutralität des Staates und einer pluralen Gesellschaft, einen Begriff mit solch einem religiösen

---

<sup>1</sup> Ich folge hier der Darstellung von Heiner Bielefeldt: Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen. Freiburg i. Br. 2011. 7-22.

<sup>2</sup> Vgl. Franz Josef Wetz: Menschenwürde als Opium fürs Volk. In: Matthias Kettner (Hg.): Biomedizin und Menschenwürde. Frankfurt am Main 2004. 221-248; Malte Hossenfelder: Menschenwürde und Menschenrecht. In: Emil Angehrn/Bernard Bertschi (Red.): Menschenwürde. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft 63 (2004). 17-33.

<sup>3</sup> Vgl. Matthias Herdeggen: Kommentierung zu Art. 1 GG (2005). Rdnr. 17. In: Theodor Maunz, Günter Dürig u.a. (Hg.): GG-Kommentar. München ff.

<sup>4</sup> Vgl. Horst Dreier: Kommentar zu Art. 1 Abs. 1. Rdnr. 41. In: Horst Dreier (Hg.): GG-Kommentar. Tübingen 2004.

<sup>5</sup> Vgl. Dieter Birnbacher: Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde. In: Aufklärung und Kritik 2 (1995). Sonderheft 1. 4-13.



„Geschmäcke“ als Prinzip der Grundrechte und des Verfassungskonsenses zu gebrauchen. Der Begriff sei krypto-religiös und damit nicht mehr zeitgemäß, ja womöglich sogar demokratiefeindlich, so etwa Franz-Josef Wetz und Norbert Hoerster.<sup>6</sup>

Aus dieser grundsätzlichen Skepsis gegenüber dem Begriff „Menschenwürde“ können konkrete Positionierungen in ethisch-politischen wie juristischen Streitfragen folgen, etwa um ethische Dilemmata angesichts des Beginns und des Endes bewussten Lebens, um die Bestimmung dessen, was überhaupt bewusstes Leben ist und was nicht, um die Diskussion um Ausnahmen des Folterverbots oder gar des Tötungsverbots, um die Diskussion um Gen- und Reproduktionstechnologien – um nur einige Diskussionsfelder zu nennen.

## **2. Das Problem rein religiöser Begründungen des Prinzips Menschenwürde**

Gerade auch Christinnen und Christen müssen sich mit den genannten Einwänden gegen den Gebrauch des Würdebegriffs kritisch auseinandersetzen, denn der Begriff der Menschenwürde hat in der theologischen Anthropologie und Ethik zentrale Bedeutung. Im Blick auf die Lehre von der Gottbildlichkeit des Menschen und die damit verbundene Singularität jedes einzelnen Menschen besitzen alle Menschen, christlicher Überzeugung gemäß, die gleiche Würde – und dies unbedingt und unveräußerlich. Eine der frühen neuzeitlichen Schriften zum Thema „Menschenwürde“, Pico della Mirandolas „De hominis dignitate“, speist sich aus diesem Biblisch bezeugten Grundmotiv, welches Juden und Christen gleichermaßen teilen.<sup>7</sup> Mit dem Würdebegriff wird somit auch ein zentraler Gehalt christlicher Glaubensüberzeugungen auf den Prüfstand gestellt.

Es wäre nun jedoch völlig unangemessen, der Kritik am Menschenwürde-Begriff etwa mit Bezug auf theologische Traditions- bzw. Autoritätsargumente zu begegnen. Denn Autoritätsargumente sind immer die schwächsten Argumente, sie können niemals als hin- oder gar zureichende Begründung einer mit einem universalen Geltungsanspruch verbundenen Position – hier der Begründung des universalen Geltungsanspruchs des Prinzips der Menschenwürde – dienen. Gibt es keine intrinsisch „guten Gründe“ für die Gültigkeit dieses Prinzips, so wird es auch theologisch schwierig sein, an diesem Prinzip festzuhalten – es sei denn, man folgte dem Grundsatz „credo quia absurdum est!“ Dieser war jedoch noch nie ein tragfähiger Grundsatz einer Rede von Gott gewesen, die sich nicht nur

---

<sup>6</sup> Vgl. Franz Josef Wetz: Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts. Stuttgart 2005. 127ff.; Norbert Hoerster: Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den § 218. Frankfurt am Main 1991. 121.

<sup>7</sup> Vgl. Pico della Mirandola: Über die Würde des Menschen. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt von Norbert Baumgarten. Hamburg 1990.

als vernunftförmig, sondern als solche auch als Wissenschaft verstanden hat und bleibend versteht.

Es kommt noch ein weiteres Problem hinzu: Die theologische Tradition der Gottbildlichkeitslehre kann nicht mehr ohne weiteres als Begründung des Würdebegriffs und dessen prinzipiellen Charakters herangezogen werden. Denn genau besehen erweisen sich Überzeugungen, die in Traditionen, religiösen Traditionen zumal, begründet sind, nur für diejenigen als gültig, die bereits die Traditionen als gültig und bindend anerkennen, durch die eine Überzeugung gerechtfertigt werden soll. So könnte etwa das Prinzip der Menschenwürde, wäre es allein durch Bezug auf die Gottebenbildlichkeitslehre gerechtfertigt, sich nur für diejenigen als gültig erweisen, die sich bereits zum Christentum zugehörig fühlen und die daher auch die Idee der Gottebenbildlichkeit als plausibel erachten. Was ist aber mit denjenigen, die keine Christen sind, oder die areligiös sind? Soll der Würdebegriff tatsächlich prinzipiellen Charakter haben, muss es auch von ihnen anerkannt werden können. Begründungen, die sich allein auf christliche Traditionen berufen, reichen dann aber nicht aus, denn diese werden ja gerade von Nichtchristen und Areligiösen gar nicht anerkannt; die Basis der Begründung wird somit nicht geteilt. Das bedeutet jedoch: Bezugnahmen auf die *imago-Dei*-Lehre sind von lediglich partikulärer Bedeutung, weil sie nur für einen Teil der Bürgerinnen und Bürger gelten. Aus partikularen Begründungen kann nun aber nicht der Anspruch auf universale Gültigkeit der Menschenwürde abgeleitet werden. Zudem verwechselt man bei der unkritischen Übernahme der Gottbildlichkeitslehre in den Begründungsdiskurs nicht allein die wichtige Unterscheidung zwischen Genesis und Geltung, sondern man gerät auch noch in die Drift dessen, was manche Kritiker des Würdebegriffs als „kryptoreligiös“ bezeichnen. Der Würdebegriff wäre in seiner Begründung bereits so religiös aufgeladen, dass er schwerlich als Prinzip einer säkularen Verfassungsordnung (im Sinne eines weltanschaulich neutralen Staates) und einer pluralen Gesellschaft herangezogen werden könnte.<sup>8</sup> Der Moraltheologe Alfons Auer brachte dieses Problem, das im Blick auf grundlegende ethische Überzeugungen nicht nur den Begriff der Menschenwürde betrifft, vor nun fast 40 Jahren in seiner Schrift „Autonome Moral und christlicher Glaube“ wie folgt auf den Punkt – und meines Erachtens hat diese Passage trotz ihres Alters an Aktualität nichts eingebüßt:

---

<sup>8</sup> Hier spiegelt sich die Debatte um die Bedeutung religiöser Überzeugung für die Begründung der normativen Grundlagen einer liberalen und pluralen Gesellschaft sowie für ethische und politische Urteile bzw. Entscheidungen. Ich folge hier einer moderat exklusivistischen Position, wie sie etwa von Jürgen Habermas und – mit diversen Unterschieden zu Habermas – von Robert Audi vertreten wird: Religiöse Überzeugungen dürfen und sollen durchaus in öffentlichen Debatten mit ethischer und politischer Ausrichtung sichtbar sein, allerdings sind sie keine hin- und zureichenden Begründungen für Überzeugungen, die mit universalen Geltungsansprüchen verknüpft sind. Sie fungieren als Motivationshintergrund für bestimmte Positionen, nicht aber als Begründung dieser Positionen. Vgl. hierzu etwa Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main 2005; Robert Audi: *Religious Commitment and Secular reason*. Cambridge u.a. 2000.

„Das Sittliche betrifft die Verbindlichkeit des optimal Menschlichen. Wenn es aber das Menschliche betrifft, muß die sittliche Aussage kommunikabel sein; sie muß auch ohne spezielle weltanschauliche oder gar konfessionelle Implikationen und Letztbegründungen artikuliert werden können. (...) In der säkularisierten Gesellschaft besteht für den Christen nur dann eine reelle Chance, bei Nicht-Glaubenden ein offenes Ohr zu finden, mit ihnen in wichtigen Bereichen zu kooperieren (...), wenn seine ethischen Aussagen kommunikabel sind. Nur auf dieser Basis können sich Glaubwürdigkeit, Vertrauen und Dialogbereitschaft entwickeln.“<sup>9</sup>

### **3. Eine rationale Begründung des Prinzips Menschenwürde aus christlicher Motivation**

Die Überzeugung, dass die Würde des Menschen unantastbar ist, impliziert die Auffassung, dass jedes einzelne Dasein, das wir als menschlich bezeichnen, unbedingt einmalig ist. Dass es also nicht allein „Individuum“ ist, Einzelnes unter vielen anderen Einzelnen, einem Einzelding vergleichbar, sondern dass es unhintergebar und unvertretbar, also singular dieses Einzelne und kein anderes Einzelnes ist. Genau dies besagt der Ausdruck „Einmaligkeit“, Singularität. Die Würde des Einzelnen wurzelt genau besehen in dieser Singularität: Niemand kann an die Stelle dieses Einzelnen treten, niemand seinen Platz einnehmen. Das einzelne Dasein ist nicht austauschbar, sondern unverwechselbar. Genau dies unterscheidet es von einem Ding oder einer Sache, es ist nicht „etwas“, sondern „jemand“.

Dieser Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“ gründet darin, dass dieses Dasein über eine ihm je eigene, je „seine“ Perspektive verfügt, sich selbst und anderes zu erkennen, sich auf sich selbst und anderes zu beziehen, aber auch darin, zu wollen und zu handeln. Diese Perspektive des je eigenen Erkennens, Wollens, Handelns, also aller Vermögen, über die das Dasein verfügt und kraft derer es seine Existenz in der Welt vollzieht, kann als Ich- bzw. Erste-Person-Perspektive bezeichnet werden. Diese Erste-Person-Perspektive ist unersetzbar: Niemand weiß, wie es für das je einzelne Dasein ist, zu existieren und existierend zu erkennen, zu wollen und zu handeln. Diese Ich-Perspektive wurzelt im Selbstbewusstsein, welches nicht mit Selbstreflexion identisch ist, sondern mit einem Wissen um sich, das allen konkreten Vermögen der Vernunft wie Denken, Wollen, Handeln, zugrunde liegt. Diese Einmaligkeit eines selbst bewussten Daseins lässt sich als Subjektivität bezeichnen. Von ihr ist die Personalität des Daseins zu unterscheiden: „Per-

---

<sup>9</sup> Alfons Auer: Autonome Moral und christlicher Glaube. Zweite, um einen Nachtrag erweiterte Auflage. Düsseldorf 1984. 214.

son“ ist das Dasein schon in seinem Bezug auf Andere, in seinem Sein mit Anderen in der Welt, also als In-der-Welt-sein. Und Personalität meint dann die Relation, die Beziehung des Daseins zu Anderen und Anderem. Person ist Dasein also insofern als es Subjekt ist, als es über die im Selbstbewusstsein gegebene Einmaligkeit verfügt. Nur aufgrund der Subjektivität ist das Ich also zugleich auch Person: „Person kann der Mensch (...) nur sein, wenn er sich aus einem ‚Zentrum‘ heraus bestimmt (...). Ein solches ‚Zentrum‘ hat jeder Mensch in seinem bewußten Selbst (...)“<sup>10</sup>. Spricht man also von der „Würde der Person“, meint man genau besehen die Würde des einzelnen Daseins, welches als bewusstes Leben über die Subjektperspektive verfügt, in der wiederum die Personperspektive wurzelt. Und das, was man „Menschenwürde“ nennt, ist die Würde des einzelnen Daseins, welches wir als „jemand“ bezeichnen aufgrund seines Selbstbewusstseins und der in ihm eingeschlossenen Einmaligkeit. Und kraft dieser Einmaligkeit sind alle gleich, die „jemand“, nicht „etwas“ sind.

Verknüpft mit dem Prinzip der Subjektivität ist das Prinzip der Freiheit, beide bestimmen das, was man gemeinhin „Menschenwürde“ oder „Würde der Person“ nennt: Es gehört zu der Überzeugung von der Würde der Person hinzu, dass Personen ihre Existenz nicht allein einmalig, sondern in dieser Einmaligkeit auch frei und selbst bestimmt vollziehen. Jene Freiheit ist als Vermögen, als pures Können, als eine formale und in ihrer Formalität unbedingte Freiheit zu verstehen, die nicht nur negative Freiheit meint, also „Freiheit wovon“, sondern insbesondere eine positive Freiheit, eine „Freiheit wozu“.

Wieso ist uns aber geboten, die in der Singularität seiner selbst bewussten Daseins begründete Würde zu achten und anzuerkennen? Wer aus einem Sein ein Sollen ableitet, verstrickt sich bekanntlich in den naturalistischen Fehlschluss. Hier bedarf es des Bezugs auf das, was Immanuel Kant das „Faktum praktischer Vernunft“ nannte: auf den Anspruch eines unbedingten Sollens, welcher nicht nochmals durch einen ihm vorausliegenden Grund begründet werden kann, welcher der Vernunft in ihrer Freiheit aber unmittelbar einleuchtet – auch denen, die diesen Anspruch abweisen oder ihm entgegen handeln. Das unbedingte Sollen ist ein weder eines Beweises fähiges noch bedürftiges Axiom. Der unbedingte und darin zugleich rein formale Sollensanspruch konkretisiert sich im kategorischen Imperativ, dem unbedingten Anspruch, jeden Menschen nicht als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst anzusehen – eben weil er „jemand“ ist, nicht „etwas“. Denn der kategorische Imperativ ist ja gerade keine konkrete Handlungsanleitung, sondern Prinzip sämtlicher Imperative und Handlungsmaximen, keine Norm neben einer anderen Norm, sondern Prinzip, Grund aller Normen. Die und der Andere sind von mir als bewusstes Dasein anzuerkennen wie ich selbst, und damit als einmalig, unersetzbar, unvertretbar, darin letztlich unverfügbar, so wie ich selbst den Anderen ein anzuerkennendes bewuss-

---

<sup>10</sup> Volker Gerhardt: Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität. Stuttgart 1999. 337.

tes Dasein bin, einmalig und unverfügbar. Das unbedingte Sollen verpflichtet somit nicht schlichtweg zur Achtung eines formalen moralischen Gesetzes, sondern zur konkreten Achtung eines jeden einzelnen bewussten Daseins und seiner Würde, unabhängig von sozialer Herkunft, von Ethnie, von Geschlecht und sexueller Identität. Die Menschenwürde ist somit wie der kategorische Imperativ keine Norm neben anderen, auch kein Wert neben anderen Werten, sondern ein normbegründendes Prinzip, Prinzip auch der normativen Grundlagen der Gesellschaft.<sup>11</sup> Darin ist es zugleich aber auch ein formales Prinzip, offen für materiale Bestimmungen und Deutungen. Diese Deutungen sind legitim und sie können auch mit Rekurs auf bestimmte religiöse Traditionen erfolgen, dennoch darf das Prinzip Menschenwürde nicht so inhaltlich durchbestimmt werden, dass in anti-liberaler Manier mit quasi erhobenem moralischen Zeigefinger den Menschen vorge-schrieben wird, wie sie zu leben haben – quasi Tugendterror im Namen des Würdebe-griffs betrieben wird. Denn wer das Prinzip der Menschenwürde wirklich ernst nimmt, der wird auch die Gewissensfreiheit jedes einzelnen bewussten Daseins ernst nehmen müssen, und damit auch die Verantwortung, die jeder und jedem in seiner/ihrer Lebens-führung gegeben ist – eine Verantwortung, die unverlierbar und unersetzbar, unvertretbar zugleich ist – selbst vor und durch Gott. Umgekehrt braucht jede und jeder zur Realisie-rung eines je eigenen, selbstbestimmten Lebens in Würde die materiellen Grundlagen, die soziale Sicherheit, die diese Verwirklichung ermöglichen, andernfalls wird die Men-schenwürde zur leeren Formel oder sie wird zu einem elitären Programm, reserviert für die Wohlhabenden dieser Welt. Bürgerliche und soziale Rechte, Freiheit und Gerechtig-keit greifen hier wechselseitig und untrennbar ineinander.

Solch eine Begründung des Würdebegriffs schließt eine religiöse Deutung keineswegs aus; der gläubige Christ muss auf die Überzeugung keineswegs verzichten, dass die Wür-de aller Menschen darin wurzelt, dass ihnen qua Bewusstsein und Freiheit Einmaligkeit zukommt, die ihren letzten Grund in Gott hat, dem sich jede endliche Existenz, die sich als Bewusstsein und als Freiheit vollzieht, verdankt. Hier knüpft die Gottbildlichkeitslehre an, d.h. die Deutung eines jeglichen bewussten Daseins als Bild schlechthin unbedingten, göttlichen Selbstbewusstseins. Die Artikulation dieser Überzeugung nimmt der säkularen Begründung nichts weg, fügt ihr allerdings auf der Begründungsebene auch nichts hinzu, was sie nicht selbst zu leisten vermag. Die Menschenwürde wird so in den Sinnhorizont des Glaubens gestellt und von ihm her gedeutet, motiviert durch den Standpunkt des Glaubens. Hinzugefügt wird allerdings eine Hoffnungsperspektive, die die säkulare Be-gründung allein nicht zu geben vermag, eine Hoffnung, die nicht als Grund der Anerken-nung der Menschenwürde fungiert, sondern als Motivationshorizont dafür, moralisch zu handeln: Sie stellt dem Dasein in Aussicht, dass seine Einmaligkeit und seine Freiheit bleibend sein werden, das es unbedingte Würde besitzt über die Grenzen hinweg, in die

---

<sup>11</sup> Vgl. hierzu auch Bielefeldt: Auslaufmodell Menschenwürde. 36ff., 69ff. und 90ff.

es gesetzt ist, auch über die Grenzen des Todes, und dies deshalb, weil es von Gott bleibend in seine Würde gesetzt ist, und weil ihm Gott zugesagt hat, dass diese Würdigung durch ihn, begonnen schon im Akt der Schöpfung des Daseins als Bild seiner selbst, nicht zurückgenommen wird. Dieser explizit christliche „Sinnüberschuss“ kann und darf in den öffentlichen Diskurs über die Menschenwürde und Menschenrechte offensiv eingebracht werden. Seine Plausibilität aber gewinnt er dadurch, dass er sich an die philosophisch-anthropologische Reflexion über die Begründung der Würde der Person anschließt statt ihn zu ersetzen.

Gläubige wie Nichtgläubige können somit mit guten Gründen und damit unabhängig von Traditionen und Konventionen die Überzeugung vertreten, dass alle Menschen frei und gleich an Würde und Rechten sind. Gläubige und Nichtgläubige unterscheiden sich jedoch darin, dass der Gläubige diese Überzeugung in einen anderen Sinnhorizont stellt, der von religiösen Überzeugungen bestimmt ist. Dieser Sinnhorizont bezieht sich vor allem auf die Hoffnung, die den Gläubigen trägt: die Hoffnung, dass die Würde niemals vorläufig ist, sondern tatsächlich unhintergebar, und dies deshalb, weil sie in der unbedingten Würdigung Gottes wurzelt, im Schaffen des Daseins als sein Bild, und in der Vollendung des Daseins, die auch die Befestigung seiner Würde bedeutet. Dem muss der Nichtgläubige nicht folgen. Aber aufgrund der Überzeugung, dass jede und jeder über eine unverletzliche Würde verfügt, wird er, wenn er wirklich von der Würde der Person überzeugt ist, den Gläubigen den Raum geben, ihrer Würde und damit auch ihrer Freiheit entsprechend ihren Glauben und ihre Hoffnung frei zu leben und zu bezeugen. Und umgekehrt wird der Gläubige, der wirklich von der Würde der Person überzeugt ist, dem Nichtgläubigen die Freiheit zubilligen, nicht zu glauben – allen fundamentalistischen Attitüden von Seiten militanter Frommer wie militanter Atheisten zum Trotz.

# Zur Bedeutung der Menschenwürde in theologischer Perspektive

*P. Bernhard Kohl OP*

Die Berufung auf die Menschenwürde als Kernbestand ethischer Argumentation hat ihre eigene Problematik entwickelt: zum einen tendiert sie dazu sehr vage zu sein, zum anderen ist die Begründung des „krypto-theologischen“<sup>1</sup> Konzeptes Menschenwürde insbesondere in säkularen Kontexten fraglich geworden. Gerade deshalb muss sie ethisch reflektiert werden, damit sie nicht zu einer letztlich leeren Floskel wird.<sup>2</sup>

Beginnen möchte ich mit einer kurzen Einführung zur Rolle theologischer Modelle bei der Erarbeitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte [= AEMR] und der Charta der Vereinten Nationen [= UN-Ch.] und hier insbesondere auf Jacques Maritain eingehen, da er eine theologisch-naturrechtlich geprägte Idee der Menschenwürde in die Dokumente einbringen konnten, die damals einer auf das Zweite Vatikanische Konzil hinweisenden Theologie entsprach und so auch vom Konzil rezipiert wurde.<sup>3</sup>

Da es von lehramtlicher Seite bei den damals vorgebrachten Ansätzen geblieben ist, es in einer pluralen Gesellschaft aber zunehmend schwierig wird, naturrechtlich-weltanschauliche Modelle zur Fundierung eines Rechtsbegriffes wie der Menschenwürde oder zur Herstellung eines gesellschaftlichen Konsenses über die Menschenwürde anzuführen, soll in einem zweiten Schritt auf diese Schwierigkeit hingewiesen werden, um zur These zu gelangen, dass die Theologie sich heute sinnvollerweise über die Anthropologie in den Diskurs um die Menschenwürde einbringen sollte.

Im abschließenden Schritt wird dargelegt, welche Argumente bzw. Positionen christliche Theologie für eine die Menschenwürde implizierende Anthropologie anzuführen vermag. Hierbei gilt es vor allem darauf hinzuweisen, dass Theologie sich nicht mit der Herstellung reziprok-symmetrischer Anerkennung innerhalb einer Gesellschaft zufrieden geben sollte, sondern diese funktionale Sichtweise material überschreiten darf. Dies bedeutet somit auch, dass eine reine Begründungsoffenheit bzgl. der Menschenwürde theologischerseits überschritten werden kann, ohne die Menschenwürde deshalb weltanschaulich zu vereinnahmen.

---

<sup>1</sup> H. Bielefeldt, Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, Freiburg/Br. 2011, 148.

<sup>2</sup> Vgl. R. Ammicht Quinn, Wessen Würde ist unantastbar? Mensch, Maschine und der Würde-Diskurs, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie. 39 (2003), 163-172, hier 164.

<sup>3</sup> Vgl. P. Schallenberg, Menschenbild und Menschenrechte im Christentum, in: S. B. Gareis/G. Geiger (Hg.), Internationaler Schutz der Menschenrechte. Stand und Perspektiven im 21. Jahrhundert, Opladen 2009, 191-209, hier 204f.

# 1 Der Würdebegriff der AEMR und anderer UN-Dokumente<sup>4</sup>

Die Bedeutung der UN-Ch. und der AEMR wird deutlich, wenn man bedenkt, dass die meisten der in der Welt geltenden Verfassungen nach ihr verabschiedet wurden und somit den Text der AEMR zumindest kannten. Ein weiterer Faktor für die Bedeutsamkeit der nicht rechtsverbindlichen Deklaration ist der Eingang zahlreicher ihrer Formulierungen in andere Menschenrechtserklärungen, -verträge und -resolutionen, wodurch beide Texte zu zentralen Elementen einer neuen Völkerrechtsordnung wurden.<sup>5</sup> Der Begriff der Menschenwürde spielt hierbei eine eminente Rolle für die Begründung und Legitimation der Menschenrechte, da der Rückgriff auf den Begriff der Menschenwürde die Rechte Einzelner vor dem staatlichen Zugriff schützen soll (Präambel UN-Ch.; Art. 1 AEMR; Art. 22 AEMR).<sup>6</sup>

Die Verwendung des Würdebegriffs in den Dokumenten der Vereinten Nationen und anderer internationaler Organisationen zeigt folgende Besonderheiten<sup>7</sup>:

- Auf den Würdebegriff der UN-Ch. wird immer wieder Bezug genommen.
- In den Folge-Dokumenten wird der Würdebegriff nicht weiter erläutert, wie auch in der Charta selber oder in der AEMR eine Definition oder Explikation fehlt.
- Würde wird häufig synonym mit dem inneren Wert des Menschen verwendet.
- Würde hat in den Dokumenten Legitimationsfunktion: Sie begründet Freiheiten und Rechte des Menschen.

---

<sup>4</sup> W. Vögele, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000.

<sup>5</sup> Vgl. V. Bock, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Die Würde des Menschen unantastbar? 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (= Forum Theologie, Philosophie und Ethik 1), Berlin 2000, 11-17, hier 12; vgl. auch H. Däubler-Gmelin, Quo vadis, Menschenrechte? Anmerkungen zu Stand und Perspektiven des Internationalen Menschenrechtsschutzes, in: Gareis/Geiger (Hg.), Internationaler Schutz, 211-214.

<sup>6</sup> Die Präambel UN-Ch. formuliert: „Da die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnende Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet [...] da die Völker der Vereinten Nationen in der Satzung ihren Glauben an die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person und an die Gleichberechtigung von Mann und Frau erneut bekräftigt [...] haben, [...] proklamiert die Generalsversammlung diese allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal [...]“

In Art. 1 der AEMR heißt es: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“

In Art. 22 erfolgt eine Verknüpfung der Würde des Menschen mit kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Rechten: „Jedermann hat als Mitglied der Gesellschaft Recht auf soziale Sicherheit und hat Anspruch darauf, durch innerstaatliche Maßnahmen und internationale Zusammenarbeit unter Berücksichtigung der Organisation und der Hilfsmittel des Staates in den Genuss der für seine Würde und die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit unentbehrlichen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte zu gelangen.“

<sup>7</sup> Vgl. Vögele, Menschenwürde, 202f.



- Würde wird in den UN-Erklärungen nicht nur als anthropologische Voraussetzung des Menschseins bezeichnet, sondern auch als zu erreichendes Ideal.

## 2 Theologische Elemente in der AEMR

In der Zeit vor der Verabschiedung der AEMR wurde eine ganze Reihe von Entwürfen für internationale Menschenrechtserklärungen diskutiert. Davon wurden einige von den Kirchen oder aus theologischer Perspektive abgefasst, so bspw. die Überlegungen des katholischen Philosophen Jacques Maritain, das Dokument einer jüdisch-christlichen Konferenz in Oxford, die Überlegungen lutherischer Theologen auf ökumenischer Ebene und ein Entwurf amerikanischer Katholiken.

### 2.1 Jacques Maritain: Die Gottebenbildlichkeit in dreifacher Relation<sup>8</sup>

Jacques Maritain, katholischer Theologe und Philosoph, lieferte einen der ersten explizit christlichen Beiträge zur Legitimation von Menschenwürde und Menschenrechten im Kontext der Gründung der UNO und der Verabschiedung der AEMR. Insbesondere als wichtiger Berater des Zweiten Vatikanischen Konzils trug er dazu bei, die Stellung der katholischen Kirche zu den Menschenrechten neu zu formulieren, indem er das Verhältnis von Menschenrechten und Naturrecht in den Blick nahm.<sup>9</sup>

Maritain beginnt in seinen Überlegungen<sup>10</sup> mit Ausführungen über die menschliche Person. Weil er Person ist, kennzeichnen den Menschen Unabhängigkeit und Ganzheit, in religiöser Sprache: Gottebenbildlichkeit. Die Würde des Menschen, seine Freiheit und Rechte gründen in diesem Personsein (6). Maritain zufolge steht der Mensch als relationales Wesen in Bezug zu sich selbst, zur Gesellschaft und zum Absoluten, wobei keine dieser Einzelbeziehungen verabsolutiert werden darf. Die Beziehung zum Absoluten realisiert das Individuum in der Kirche, die eine „supra-national, supra-racial and supra-temporal society“ (18) darstellt. Sein Gesellschaftsmodell beschreibt Maritain mit verschiedenen Ausdrücken wie bspw. „civil-religious“ (20). Damit meint er nicht, dass der christliche Glaube verpflichtende Bedingung für das Bürgerrecht in einer christlichen Gesellschaft sei. Die Christlichkeit der Gesellschaft bezieht sich vielmehr darauf, dass Gott als Anfang und Ende der menschlichen Person und als Ursprung des Naturrechts und somit des menschlichen Zusammenlebens zu verstehen ist (21f.). Das bedeutet: Freiheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit werden als Werte anerkannt. Wer nicht an Gott glaubt oder

---

<sup>8</sup> Vgl. zum Folgenden Vögele, Menschenwürde.

<sup>9</sup> Vgl. R. Schönberger, Art. Maritain, Jacques, in: LThK<sup>3</sup> 6 (1997), 1386.

<sup>10</sup> Seitenangaben im Text nach J. Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*, London 1944.

sich zum Christentum bekennt, handelt ausreichend, wenn er an diese Werte glaubt und sich zur Würde des Menschen bekennt. Maritain möchte zeigen, dass eine christliche Gesellschaft nicht auf einem gemeinsamen, von allen geteilten christlichen Glauben aufbauen muss und dass Nicht-Christen nicht benachteiligt werden dürfen. Die im normativen Sinne gerechte Gesellschaft beruht nach Maritain zwar auf dem Christentum, schließt aber andere Religionen nicht aus, sondern beteiligt sie am politischen Prozess, da für die Arbeit am Gemeinwohl eine bestimmte Religionszugehörigkeit nicht erforderlich ist (17).

Der Glaube an die menschliche Natur und an die Freiheit des Menschen genügt folglich für die Überzeugung, dass es ein ungeschriebenes Gesetz gibt, an das sich alle halten müssen (35): Der Mensch hat von Natur aus Rechte, weil er Person ist und ihm deshalb eine bestimmte Würde zukommt. Würde meint nach Maritain demnach nichts anderes, als dass der Mensch Anspruch auf Achtung hat, dass er Rechte hat, die auf nichts anderem beruhen als auf dem Faktum, dass er Mensch ist. Aus diesem Grund setzt jede Philosophie der Menschenwürde und der Menschenrechte ein Naturrecht voraus (37).<sup>11</sup> Die Würde des Menschen, welche immer schon „da“ ist, kann allerdings erst im Licht des Evangeliums vollständig erkannt werden (39). In den Überlegungen Maritains sind also folgende Punkte hervorzuheben<sup>12</sup>:

- Er entwickelt kein starres Naturrecht. Vielmehr ist es in Hinsicht auf seine Erkennbarkeit einem historischen Prozess unterworfen, der wiederum durch das Evangelium gerahmt wird.
- Die Menschenrechte werden auf einer „starken“ Anthropologie konstruiert, die den Menschen als Person und zugleich als soziales Wesen begreift.
- Maritains Vorstellungen über den Staat changieren zwischen der Idee des christlichen Staates und der des weltanschaulich neutralen Verfassungsstaates.
- Sein Bemühen, den Pluralismus von Weltanschauungen und Religionen ernst zu nehmen, ist bemerkenswert.

## 2.2 Abschlussberatungen in der Generalversammlung

Jede einzelne Bestimmung der AEMR wurde in 81 Sitzungen vom 30. September bis zum 7. Dezember 1948 einer intensiven Überprüfung unterzogen, wobei zweimal über die Aufnahme theologischer Bestimmungen, d.h. eine Art Gottesklausel, in die Erklärung nachgedacht wurde. Diese Vorschläge wurden von der brasilianischen und der niederländischen Delegation mit der Argumentation eingebracht, der Erklärung somit ein Ele-

---

<sup>11</sup> Die „gegensätzliche“ Ansicht, welche die Würde auf dem Willen und der Freiheit des Menschen aufbaut, lehnt Maritain ab (38).

<sup>12</sup> Vgl. Vögele, Menschenwürde, 209.

ment der Universalität zu verleihen, ohne dadurch die Trennung von Kirche und Staat zu gefährden oder den Text auf eine bestimmte Form von religiöser Überzeugung festzulegen. Vielmehr stelle der Glaube an ein höchstes Wesen eine Gemeinsamkeit der Menschheit und die Basis für alle menschliche Verständigung dar. Dieser Vorschlag wurde allerdings insbesondere von der chinesischen Delegation mit der Begründung abgelehnt, dass speziell die Menschenwürde durch einen Verweis auf das biblische Motiv der Gottebenbildlichkeit in eine jüdisch-christliche Traditionslinie vereinnahmt würde, weshalb man zur Begründung der Menschenwürde von einer religiös-weltanschaulichen Begründung abstrahieren müsse.<sup>13</sup> Die Generalversammlung nahm die AEMR schließlich ohne Gottesbezug mit 48 Stimmen, keiner Gegenstimme und acht Enthaltungen an.

### 2.3 Fazit

Folgende Punkte sind für die Perspektive der Theologie von Bedeutung:

- Naturrechtliche Traditionen beeinflussten die Entstehung der AEMR und somit auch die sich darauf berufenden Dokumente. Im Laufe ihrer Interpretationsgeschichte tritt dieser Einfluss aber zurück.
- Von Anfang an finden sich theologische Interpretationen der AEMR. Die Theologie scheint auch auf lehramtlicher Ebene Konsequenzen daraus zu ziehen.
- Schon früh wird die Diskussion um die AEMR von dem Problem beherrscht, wie sich universale Menschenwürde und universale Menschenrechte zu ihren partikularen Begründungen verhalten.

Bereits in den Ansätzen Jacques Maritains und schlussendlich in der Verabschiedung der AEMR 1948 wurde also klar, dass es im zivilgesellschaftlichen Kontext nicht darum gehen kann, ein umfassendes weltanschauliches Verständnis der Menschenwürde und der Menschenrechte zu implementieren. Vielmehr besteht das Ziel darin, ungeachtet der weltanschaulich divergierenden Deutungen, grundlegende politisch-rechtliche Konsequenzen der gebotenen Anerkennung der Menschenwürde zu normieren. „Bei einer solchen Konzentration auf die Ebene politisch-rechtlicher Gerechtigkeit - d.h. unter bewusster Abstraktion von umfassenden religiös-weltanschaulichen Deutungen - wird der Begriff der Menschenwürde keineswegs inhaltslos“<sup>14</sup>, sondern erlaubt eine universelle Akzeptanz, da jeder Staat das Verhältnis Staat-Gesellschaft nach seinen eigenen Vorstellungen bestimmen und somit verschiedenste Wertvorstellungen über das Wesen der Verbürgung von Menschenrechten hineinlesen kann. Auch wenn die AEMR keinerlei Vorkehrungen zur Klärung von Auslegungsdifferenzen geschaffen hatte, kann über 50 Jahre nach ihrer Verab-

---

<sup>13</sup> Vgl. H. Bielefeldt, Der Anspruch der AEMR, in: V. Bock, Die Würde des Menschen, 19-35, hier 21.

<sup>14</sup> Ebd., 21.

scheidung konstatiert werden, dass die Bestimmungen der Allgemeinen Erklärung zu verbürgtem Völkergewohnheitsrecht erstarkt sind. Bei aller kulturellen Differenz der Staatenwelt zeigt sich, dass die Menschenrechtskodifikation der AEMR bei Aufrechterhaltung der völkerrechtlich verbürgten Menschenrechtsstandards durchaus Raum für spezifischere Normierungen in einer kulturell homogenen Region als der universellen belässt.<sup>15</sup>

Auch von Seiten der Theologie scheint somit keine Notwendigkeit mehr zu bestehen, die politisch-rechtliche Forderung nach Anerkennung der Menschenwürde und der Menschenrechte durch ein ontologisch gesetztes Naturrecht zu begründen. Vielmehr sollte an dessen Stelle eine dynamisierte Anthropologie treten, die damit verbunden ist, das Argument der Menschenwürde und der Menschenrechte über den Einzelnen in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen.

### **3. (Theologische) Anthropologie als Argument für die Menschenwürde**

#### **3.1 Anthropologie als Kategorie der Würdebegründung**

Die Begründung von Menschenwürde (und Menschenrechten) sollte von Seiten der Theologie also formal und inhaltlich im Medium einer Anthropologie erfolgen, da die Anthropologie die Frage zu beantworten versucht, wer der Mensch ist und somit auch die Frage, die hinter der Menschenwürde steht. Dabei kann auch die kulturelle Bedingtheit des Rechts berücksichtigt und Raum für verschiedene anthropologische Ansätze gegeben werden.

Dass sich hinter der Rede von der Menschenwürde eine Anthropologie oder ein bestimmtes Menschenbild verbirgt, ist unbestreitbar. Darüber hinaus sind Recht und Anthropologie empirisch aufeinander bezogen. Eine Rechtsordnung innerhalb einer Gesellschaft ist gleichzeitig ein Faktor der Selbsterfahrung der Menschen innerhalb dieser Gesellschaft. Eine Rechtsordnung setzt immer ein oder mehrere Menschenbilder voraus, die in ihr impliziert und durch sie zum Ausdruck kommen.<sup>16</sup> Von Seiten der Theologie bleibt die Gottebenbildlichkeit ein wichtiger Bestimmungsgrund der Menschenwürde. Dabei handelt es sich allerdings um eine Glaubensaussage, die in einem weltanschaulich neutralen Staat nicht ohne weiteres zur Geltung gebracht werden kann.

---

<sup>15</sup> Vgl. E. Riedel, Der internationale Menschenrechtsschutz. Eine Einführung, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen, Bonn <sup>4</sup>2004, 11-40, hier 15.40.

<sup>16</sup> Vgl. E.-W. Böckenförde, Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1992, 58-66, hier 58.

Hier kann Ottfried Höffes Überlegung weiterführen.<sup>17</sup> Höffe unterscheidet zwischen zwei Typen der Anthropologie: einem, der den Menschen von jenen Aufgaben her beschreibt, die jeder wahrnehmen muss, der im empathischen Sinne Mensch sein will. Gegenüber einer solchen Vollanthropologie enthält der zweite Typ keine normativen oder idealistischen Elemente, weswegen dieser Typ einer Anthropologie als universalistisch angesehen werden und von geschichtlichen und kulturellen Bedingungen abstrahieren kann. Höffe spricht hier von einer Partialanthropologie, die nur die Ausgangsbedingungen des Menschseins kennzeichnet. Ähnlich unterscheidet Winfried Brugger<sup>18</sup> zwischen einer kulturspezifischen Letztbegründung und einer vorletzten, nicht kulturspezifischen Begründung.<sup>19</sup> Beiden geht es also nicht um die Ablehnung eines Letztbegründungsansatzes, sondern vielmehr um die Frage, wie ein Dialog zwischen den verschiedenen Begründungsmodellen möglich ist.

Theologie muss sich als Konsequenz auf den Begründungspluralismus der Menschenwürde einlassen und ihren eigenen Ansatz plausibel machen.

### **3.2 Theologische-anthropologische Argumente für die Menschenwürde**

Folglich scheint es richtig, dass die Begründung und Interpretation des Menschenwürdegedankens im modernen Rechtsstaat als religiös-weltanschaulich offenes und somit säkulares Konzept erfolgen kann und muss. Diese säkulare Konzeption der Menschenwürde bezeichnet keine Abschottung, sondern eine Eigenständigkeit und Unabhängigkeit von religiösen Begründungsmodellen, da die Menschenwürde eine ihr eigene Evidenz besitzt, wodurch sie aber gleichzeitig als Argument im interkulturellen und interreligiösen Dialog fruchtbar gemacht werden kann.

Die theologische Argumentation kann dann, wenn sie sich auf das Modell einer theonomen Autonomie einlässt, d. h., wenn sie davon ausgeht, dass es keine gültige Trennung zwischen Welt- und Heilsethos gibt, von der säkularen Begründung der Menschenwürde zum Theologumenon der Gottebenbildlichkeit gelangen. Diese Kongruenz von Welt- und Heilsethos wurde so auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil, in Bezug auf die Menschenwürde besonders in der Erklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, festge-

---

<sup>17</sup> Vgl. hierzu O. Höffe, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt/M. 1996, 64ff.

<sup>18</sup> Vgl. W. Brugger, *Das Menschenbild der Menschenrechte*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 3 (1995), 121-134.

<sup>19</sup> Als Konsens der vorletzten Begründungsstufe bestimmt Brugger die Möglichkeit zur (a) eigenständigen, (b) sinnhaften und (c) verantwortlichen (d) Lebens- (e) Führung, also die Möglichkeit des Menschen zur individuellen Zwecksetzung, zur Formulierung, Verfolgung und Verteidigung eines eigenen Lebensplans. Dieses Menschenbild bezeichnet er ausdrücklich als offen für Deutungen unterschiedlicher Kulturen und Weltanschauungen, was nicht bedeutet, dass er die Ebene der Letztbegründung ablehnt.

halten. Welchen Beitrag kann die theologische Anthropologie unter den genannten Voraussetzungen nun zur Begründung der Menschenwürde leisten?

### 3.2.1 Anerkennung der Würde und Freiheit anderer

Ohne Selbstbindung an eine bspw. als Vernunftgesetz begriffene Autonomie kann Ethik als spontaner Selbstentwurf verstanden werden, aber schlecht die Verpflichtung zur Anerkennung der Würde und Freiheit anderer vermitteln. Es ist also zu überlegen, ob und wie der christliche Glaube einen Beitrag zur Verwirklichung einer Moral der Anerkennung fremder Freiheit leisten kann.<sup>20</sup> Hierfür könnten theologische Kategorien wie Nächstenliebe, Solidarität und Barmherzigkeit in Anschlag gebracht werden - allerdings in einer anschließenden, nicht in einer vorschreibenden Semantik.

### 3.2.2 Würde des Verletzbaren

Bei genauer Betrachtung fällt auf, dass Freiheit und Leben des Menschen geschichtlich nie in ihrem Ideal, sondern beinahe immer verletzt in Erscheinung treten. Der schon verletzte Mensch, das bedrohte und faktisch schon verletzte Humanum führen konkret-geschichtlich zur Konfrontation mit ganz bestimmten, negativen Kontrasterfahrungen.<sup>21</sup> Diese Kontrasterfahrungen bestehen im Versagen von Anerkennung, in Verletz- und Verwundbarkeit. Hierin kommt aber nicht nur eine Bedingtheit des menschlichen Lebens zum Ausdruck, sondern es zeichnet sich auch die Abhängigkeit menschlichen Lebens ab: Häufig sind missachtete Anerkennung, Verletzungen und Verwundungen Folge der Willkür anderer Menschen. „Die Verletzung gewährt zunächst die Einsicht, dass es da draußen andere gibt, von denen mein Leben abhängt [...]. Diese grundlegende Abhängigkeit von namenlosen anderen ist keine Bedingung, die ich willentlich abschaffen kann.“<sup>22</sup> Auf der anderen Seite bieten Verletzungserfahrungen die Gelegenheit über Verletzungen, deren Mechanismen, deren Folgen und deren Abwendung nachzudenken und sich letztendlich eine Welt vorzustellen, in der solche Gewalt minimiert werden könnte, „in der eine unausweichliche wechselseitige Abhängigkeit als Basis für die politische Weltgesellschaft anerkannt“ ist.<sup>23</sup> Verallgemeinert könnte man sagen, dass - obwohl keine menschliche Bedingtheit existiert, die universell geteilt wird - allen Menschen die Erfahrung von

---

<sup>20</sup> Vgl. M. Junker-Kenny, Braucht der Begriff der Menschenwürde eine theologische Begründung?, in: Concilium, 39 (2003), 181-189, hier 184f. Dieses „Fremde“ des zeitgenössisch naturwissenschaftlich-biologisch geprägten normativen Menschenbildes kann im Lebendigen gesehen werden, genauerhin in den Bereichen des Lebendigen, in denen es Schwierigkeiten bereitet: in Unkontrollierbarkeit, Unzulänglichkeit, Schwäche, Fehlbarkeit, Schmerz, Tod, vgl. hierzu: Ammicht Quinn, Würde 164f.

<sup>21</sup> Vgl. E. Schillebeeckx, Glaube und Moral, in: D. Mieth/F. Compagnoni (Hg.), Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme, Grundsätze, Methoden, Freiburg/Ue. 1978, 17-45, hier 39.

<sup>22</sup> J. Butler, Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt/M. 2005, 7f.

<sup>23</sup> Ebd., 8.

Verlust gemeinsam ist, dass alle Menschen aufgrund der verwundbaren Verfasstheit ihrer Körper insofern politisch sind, als dass wir an andere gebunden sind, ihnen gegenüber ungeschützt und aufgrund dieser Ungeschütztheit durch Gewalt gefährdet sind.<sup>24</sup>

Theologische Modelle schlagen deswegen in diesem Rahmen die Herstellung einer Beziehung zwischen Würde und Verletzlichkeit, anstelle von Würde und Autonomie vor und versuchen so eine Aktualisierung des kantischen Ansatzes von der Unbedingtheit der Freiheit des Menschen - allerdings ohne Rückbindung an eine (elitäre) Autonomie. Der Terminus der Verletzbarkeit weist auf die prekären Verwirklichungsbedingungen der menschlichen Freiheit und Autonomie hin. Dann wäre der eigentliche Weg, die menschliche Würde in der zeitgenössischen Kultur zu vertreten, dass sie nicht erst in Vollform zurechnungsfähiger Autonomie anerkannt, sondern innovierend, kreativ und advokatorisch in potentiellen Interaktionspartnern schon antizipiert und auch einseitig erneuert wird. Verletzbar wäre Würde dann insbesondere durch mangelnde Anerkennung, durch Missachtung. Die Einsicht, dass alle Menschen verletzbar sind, verlangt somit nach einem über reziprok-symmetrische Anerkennung hinausgehenden Handeln. Menschenwürde im heutigen kulturellen Kontext zu aktualisieren bedeutet folglich, sich nicht mit der Herstellung symmetrischer Kommunikation zufrieden zu geben, sondern innovatorisch daraufhin zu überschreiten, dass Freiheit nicht nur aktueller, sondern auch potentieller Mit-Subjekte wachsen kann.<sup>25</sup>

Die Verletzbarkeit kann also als heuristisches Prinzip und auch als Beurteilungsprinzip bei der näheren Bestimmung des materialen Gehalts menschlicher Würde und somit auch für die Begründung der Menschenrechte herangezogen werden - ähnlich wie dies in den Rechtswissenschaften über den sogenannten Verletzungstatbestand geschieht.

#### **4. Fazit**

Die Herausforderung für die Theologie liegt demnach auf zwei Ebenen: Zu den eklatanten praktischen Verletzungen der Menschenwürde tritt zunehmend die innere Aushöhlung des Würdebegriffs hinzu. Die Ressourcen des Christentums in Hinblick auf die zweite Ebene liegt vor allem im Bereich der Anthropologie und Werte: gelang es dem Christentum in der Antike, durch den Gottesglauben den Gedanken äußerlicher Würde nur Weniger zu universalisieren, dann besteht die heutige Herausforderung darin, sich der neuerlichen Reservierung von Würde für eine autonomiebewusste Elite zu widersetzen. Auf der philosophischen Begründungsebene bietet der Gedanke der Gottebenbildlichkeit für die Würde zwar keine Alternative, dennoch kann er eine Anthropologie fundieren, die

---

<sup>24</sup> Ebd., 36f.

<sup>25</sup> Vgl. M. Junker-Kenny, Begriff der Menschenwürde, 186f.

in den gesellschaftlichen Diskurs eingebracht wird und Argumente gegen die Verschiebung des Wertesystems ballen. Mit dem Festhalten an der letzten Unverfügbarkeit des Menschen bietet der christliche Glaube eine heuristische Funktion zur Stärkung der Menschenwürde und der sie begründenden Anthropologie.<sup>26</sup> Der tendenziellen Einschränkung des Würdediskurses, die tendenzielle Ausgrenzung des Gefährdeten, Imperfekten, Kontingenten aus dem Bild des Menschen muss aus theologischer Sicht widersprochen werden. Ethische Argumente und sittliche Weisungen bedürfen dabei wie angedeutet keiner theologischen Begründungen, allerdings existieren zwei Orte, an denen Theologie im Diskurs um die menschliche Würde präsent sein kann:<sup>27</sup>

- Der erste Ort ist der, an dem sich die Frage nach Motivation und Sinn im menschlichen Handeln stellt: Warum soll man tun, was man als richtig erkannt hat? Warum kann es sinnvoll sein, Nachteile in Kauf zu nehmen?
- Der zweite Ort ist der, an dem gesellschaftlich um klare Normen gerungen wird. Hier kann die Theologie mit der ihr eigenen Hermeneutik die theologische Tradition übersetzen, um deutlich zu machen, dass auch Theologie eine spezifische Formulierung menschlicher Erfahrung ist. Am Ende dieser Übersetzungsleistung müssten über Glaubensgrenzen hinweg geteilte Erfahrungen stehen, die auch in die säkulare Welt und das säkulare Leben hineinreichen. Wo eine Konsens Theorie der Wahrheit nicht mehr möglich ist, könnte eine Konsens Theorie der Würde entstehen. Damit würde das Modell der Begründungsoffenheit verfolgt, könnte aber theologischerseits überschritten werden, ohne die Menschenwürde deshalb weltanschaulich zu vereinnahmen. Hierbei ist konkret an eine Bestimmung der Menschenwürde von der Verletzbarkeit des Menschen bzw. vom Verletzungstatbestand her zu denken.

Die praktische Konsequenz hieraus stellt ein Eintreten gegen einen ausgrenzenden Würdebegriff dar, wobei die Anerkennung fremder Freiheit und die Erinnerung an die Verletzbarkeit des Menschen ein wichtiges Korrektiv bildet. In diesem Rahmen kann die Theologie im Sinne einer advokatorisch-innovativen Semantik zur Begründung der Menschenwürde beitragen.

---

<sup>26</sup> Ebd., 187f.

<sup>27</sup> Vgl. Ammicht Quinn, Würde, 170f.



# Menschenwürde – Begriff und Bedeutung aus sozioethischer Perspektive

*Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins*

„Würde‘ gehört zu den schillerndsten [...] Kategorien der modernen Ethik“<sup>1</sup>. Es ist kein genuin theologischer Begriff; historisch betrachtet, ist er unterschiedlich besetzt – einerseits als politischer, andererseits als moralischer Begriff. In einem hierarchischen Sozialgefüge wie dem römischen Reich bezeichnete „Würde“ den Status oder Rang, der jemandem in einer Gemeinschaft oder Gesellschaft zugewiesen wird. Dem Träger solcher Würde gebührt „Ehre“, er ist aber auch verpflichtet, der ihm zugeschriebenen Würde entsprechend zu handeln<sup>2</sup>; ist der Rang mit Autorität ausgestattet, kann der Träger von in der Rangordnung untergeordneten Personen Gehorsam einfordern.<sup>3</sup> „Würde“ in diesem Sinne wird aufgrund bestimmter Verdienste erworben oder zugeschrieben; bei „unwürdigem Verhalten“ kann sie schuldhaft verspielt werden. Auch im kirchlichen Sprachgebrauch hat diese Begriffsverwendung bis heute Spuren hinterlassen, wenn – für viele Zeitgenossen in und außerhalb der Kirche irritierend – Geistliche aufgrund ihres Standes und/oder Ranges im kirchlichen Sozialgefüge mit „Hochwürden“ oder als „hochwürdigste Herren“ tituliert werden.

Dem politischen Würde-Begriff steht ein moralischer Begriff von Menschen- oder Personwürde gegenüber, die jedem Menschen allein aufgrund des Menschseins zukommt.<sup>4</sup> In diesem Sinne liegt die Menschenwürde jeder individuellen Leistung oder Bewährung voraus und gilt unabhängig von persönlichen Eigenschaften. Sie gilt als unverlierbar und nicht-relativierbar, als „unantastbar“. Diesem Anspruch kontrastiert allerdings die Erfahrung, dass die Menschenwürde sehr wohl verletzbar ist und auf vielfache Weise durch Missachtung gefährdet wird. Sie bedarf der Achtung im konkreten Handeln und des Schutzes durch das Recht.<sup>5</sup> Dieses moralische Verständnis von Menschenwürde ist in seiner Genese eng (wenngleich nicht exklusiv) mit dem Christentum verbunden<sup>6</sup>; es wurde befördert durch eine theologische Anthropologie, die den Menschen als Geschöpf Gottes begreift, ihm mit dem Attribut der Gottesbildlichkeit Freiheit, Vernunft und Moralfähigkeit attestiert, zugleich aber mit dem Eingeständnis der Fehlbarkeit die Perspektive

---

<sup>1</sup> Wils, J.P., Art. Würde, in: Düwell, M. / Hübenthal, C. / Werner, M. (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar 2006, 558 – 563, 558.

<sup>2</sup> Vgl. van der Wal, K., Art. Würde, in: Wils, J.-P./Hübenthal, C. (Hg.), Lexikon der Ethik, Paderborn 2006, 415 – 418, 415.

<sup>3</sup> Vgl. Wolbert, W., Art. Menschenwürde, in: Rotter, H./Virt, G. (Hg.), Neues Lexikon der Christlichen Moral, Innsbruck-Wien: 1990, 490 – 493, 488.

<sup>4</sup> Zur Grundlegung eines universalistischen Begriffs von Menschenwürde von der Stoa bis in die Philosophie der Moderne vgl. den kompakten Überblick bei Wils (wie Anm. 1).

<sup>5</sup> Vgl. Hilpert, K., Art. Menschenwürde, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 7, Sp. 133 – 137, 134.

<sup>6</sup> Vgl. van der Wal 416.

des göttlichen Beistands und der Erlösung eröffnet und damit einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen Unantastbarkeit und Verletzbarkeit der Menschenwürde weist. Zugleich findet die als unantastbar verstandene Menschenwürde eine tiefe Resonanz in dem auf Gott als Schöpfer und Erlöser bezogenen Bild und Verständnis des Menschen: Erst wenn es eine vom Menschen (und der Ambivalenz seines Handelns) unabhängige, ihm vorgeordnete Instanz gibt, welche die Integrität des menschlichen Seins letzten Endes verbürgt, wird der Gedanke der Unantastbarkeit seiner Würde konsequent denkbar, ohne die Erfahrung von Fehlbarkeit, Scheiternsanfälligkeit, ja Bosheit des Menschen ausblenden oder verharmlosen – oder daran verzweifeln – zu müssen.<sup>7</sup>

In der folgenden knappen Skizze zum Rekurs auf die Menschenwürde in moderner (vor allem katholischer) Theologie nehme ich zunächst die leitmotivische Bedeutung des Begriffs Menschenwürde bzw. Würde der Person als Topos theologischer Anthropologie im Zweiten Vatikanischen Konzil in den Blick; dazu gehe ich exemplarisch auf die ersten beiden Kapitel der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* ein. Im zweiten Teil greife ich einige Aspekte aus der Textanalyse auf, um Stellenwert und Gewicht des Menschenwürde-Begriffs sowie Grenzen der Bezugnahme darauf in theologischer Anthropologie und Ethik zu erörtern. Im gegebenen Rahmen kann ich jedoch kaum mehr als eine grobe Skizze zu einem Thema bieten, das schon in der katholischen Theologie, erst recht in einem ökumenischen theologischen Gespräch weitaus tieferer und umfassenderer Erörterung wert wäre.

## **1. „Die Würde der menschlichen Person“ – eine Sondierung zum Sprachgebrauch in Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils**

Das lateinische Sachverzeichnis zu den Konzilsdokumenten<sup>8</sup> verzeichnet eine Vielzahl von Fundstellen zu „*dignitas*“ und zu mit „Würde“ zusammengesetzten Begriffen<sup>9</sup>, insbesondere: „Menschenwürde“, „Personwürde“, „Würde des Gewissens“, „Würde der Vernunft“. Besonders dicht sind die Fundstellen in der Pastoralconstitution über die Kirche in

---

<sup>7</sup> Gleichwohl: Auch der biblisch-christliche Gottesglaube hält keine „einfache“ und „glatte“ Lösung dieser Spannung bereit; eine ausführliche theologische Erörterung müsste hier das dornige Theodizee-Problem aufgreifen, das auf Gott als Schöpfer des Menschen zurückfällt: die Frage nach der „Verantwortung“ Gottes angesichts der Möglichkeit des Menschen, seine Freiheit destruktiv zu gebrauchen.

<sup>8</sup> Hünermann, P. (Hg.): Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (= Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath Bd 1). Freiburg 2004, 850 – 935, 867.

<sup>9</sup> Aus der Vielzahl der Belege sind für den hier verfolgten Zusammenhang vor allem folgende relevant: *dignitas conscientiae* (GS 16 41 73), *dignitas hominis* (DiH 12 GS 14 17 21 78 91), *dignitas humana* (NA 5 DiH 1 GS 19 27 39 51 66 73), *dignitas personae* [humanae] (UR 12 PC 14 GE 1 AA 8 DiH 1 2 3 9 12 GS 12 26 28 29 40 41 46 60 63), *dignitas personalis* (GS 41 49), *responsabilitas et dignitas* (GS 74), *dignitas vocationis humanae* (GS 21).

der Welt von heute „Gaudium et spes“ (GS) sowie in der Erklärung über die Freiheit der Person in religiösen Dingen „Dignitatis humanae“ (DiH). Ein etwas genauerer Blick auf die Pastoralconstitution muss hier genügen, um näheren Aufschluss darüber zu gewinnen, wie das Konzil den Topos der Menschen- bzw. Personwürde theologisch aufnimmt und konkretisiert.

Zum ersten Mal fällt das Stichwort Würde des Menschen in der Einführenden Situationsbeschreibung (*expositio introductoria*, GS 4-11), wenn mit der Feststellung eines allgemein wachsenden sozialetischen Verantwortungsbewusstseins die Aufgabe verknüpft wird, „eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser im Dienst des Menschen steht und die dem Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten“ (GS 9). Es gelte, dem „Dürsten“ der Personen und Gruppen „nach einem erfüllten und freien Leben, das des Menschen würdig ist“ (ebd.), entgegenzukommen.<sup>10</sup> Auf die Analyse der Situation des Menschen „in der Welt von heute“ und die darin aufscheinenden ethischen, theologischen und pastoralen Herausforderungen sind die nachfolgenden Überlegungen der Konstitution bezogen.<sup>11</sup> Im ersten Hauptteil über Die Kirche und die Berufung des Menschen wird unter der Überschrift Die Würde des Menschen (*De humanae personae dignitate*, 12 – 22) eine anthropologische Skizze entworfen (erstes Kapitel). Mit dem Leitbegriff der Würde wird die Größe, „mit der und durch die der Mensch im Mittelpunkt der Erörterungen steht“, zum Ausdruck gebracht<sup>12</sup>. Die Kirche ist in ihrem pastoralen Handeln der Stärkung dieser – in der Gesellschaft gefährdet erscheinenden – Würde verpflichtet; sie legt deren im Glauben verankerte Basis frei.<sup>13</sup> Der Begriff ‚Menschenwürde‘ steht also explizit an prominenter Stelle, ebenso wie in der Erklärung über die Religionsfreiheit, in der die „*dignitas humanae personae*“ das Leitwort schlechthin darstellt (vgl. DiH 1 u.ö.).

Im Rückgriff auf biblische Aussagen (Gen 1; Ps 8) wird die für das Menschsein in einer theologischen Perspektive grundlegende Spannung zwischen der Erfahrung konstitutioneller (moralischer) Schwäche und der Würde und Berufung der Person als Bild Gottes (12) dargestellt. Unhintergebar eingebunden in die Beziehung zu Gott und die mitmenschliche Beziehung (Mann – Frau) ist die Person zugleich konfrontiert mit der Spannung zwischen Gelingen und Scheitern in bzw. an diesen fundamentalen Relationen. Indem der Text die Anfälligkeit des Menschen für die Sünde an exponierter Stelle einführt, werden der mit der Würde verbundene Anspruch und die Gefährdung der ge-

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu ausführlicher: Heimbach-Steins, M.: Inkarnation als Lerngeschichte. Fragen an das Verhältnis von Anthropologie und Ekklesiologie. In: Pastoraltheologische Informationen 25 (2005) H. 2 (Themenheft: „Der halbierte Aufbruch“. 40 Jahre Pastoralconstitution *Gaudium et spes*), 40 – 55.

<sup>11</sup> Vgl. dazu grundlegend: Sander, H.-J.: Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. In: Hünermann, P./Hilberath, J. (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg 2005, 581 – 826.

<sup>12</sup> Sander, Kommentar (zu GS 12), 729 (wie Anm. 11)

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

schöpflischen Integrität des Menschen hervorgehoben: Die Entfaltung des Grundgedankens beginnt ja mit dem Verweis auf die Sünde als Missbrauch der Freiheit (13). Erst danach wird der Mensch als leiblich-seelische Einheit vorgestellt.

Der Leib, hingeordnet auf endgültige Auferweckung, ist als Element der guten Schöpfung zu achten. Im Gesamtduktus des Textes fällt aber auf, dass nicht von der Würde des Leibes gesprochen wird. Vielmehr heißt es ziemlich gewunden, der Mensch sei gehalten, den Leib aufgrund dessen geschöpflicher Bestimmung nicht zu verachten, sondern ihn gut und der Ehre würdig zu halten („corpus eius bonum et honore dignum habere“, 14). Die umständliche Formulierung steht in einer gewissen Spannung zu der zuvor betonten leiblich-seelischen Einheit des Menschen. Zwar heben die Kommentare (wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten) hervor, der Text lasse den traditionellen, neuplatonisch beeinflussten Leib-Seele-Dualismus hinter sich.<sup>14</sup> Aber der sprachliche Befund zur Verwendung des Würdebegriffs im Zusammenhang mit dem menschlichen Leib einerseits, mit Geist und Seele andererseits zeigt doch ein deutliches Gefälle zwischen der Leib- und der Geist-/Seele-Dimension der Person: Der Leib erscheint keineswegs als gleichwürdige Dimension der menschlichen Existenz, sondern als etwas, das – etwas salopp formuliert – eher wie ein lieb gewonnenes Haustier durch seine/n Besitzer/in gut „gehalten“ werden soll. Die traditionell gegenüber der leiblich-materialen Verfasstheit und ihrer Bedürfnis- und Triebstruktur geübte Skepsis, die ihren mächtigen Einfluss im Sinne der Abwertung des Leibes in der Kirche und der Theologie über die Jahrhunderte hatte entfalten können, wirkt offenbar zumindest unterschwellig auch in der konziliaren Anthropologie noch fort. Gleichwohl bleibt als eine wesentliche Aussage des Textes festzuhalten: Die Würde des Menschen hat sich auch daran zu bewähren, wie der Mensch mit seinem Leib umgeht beziehungsweise wie er/sie die eigene Leiblichkeit integriert.

Die weitere Entwicklung des Gedankengangs bestätigt den Eindruck einer Hierarchie der Dimensionen oder Elemente des Personseins: Das Vermögen der Vernunft, die Vernunftnatur („intellectualis natura“), als Teilhabe am göttlichen Geist, und die Weisheit („sapientia“), die zur Suche und zur Liebe des Wahren und Guten befähigt, leiten den Menschen an, seiner Würde gemäß zu leben. Ausdrücklich wird von der Würde des Intellekts (15) gesprochen, ebenso wie im folgenden Abschnitt von der Würde des moralischen Gewissens (16) die Rede ist. Auf die berühmte Aussage aus dem Römerbrief des Paulus (Röm 2,14-16) zurückgreifend, identifiziert das Konzil den sittlichen Kern der Würde des Men-

---

<sup>14</sup> Während Ph. Delhaye den neuplatonischen Dualismus für überwunden hält (vgl. Delhaye, Ph.: Die Würde der menschlichen Person. In: Barauna, G.: Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentar zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1966, 154 – 178), kritisiert J. Ratzinger in seinem Kommentar theologische Kritik die nicht wirklich überwundene dualistische Konzeption (LThKE III, 322-325). Sander fasst die Abschnitte 14 und 15 zusammen und liest sie als ausgewogen bezüglich des Verhältnisses der Aussagen über den Leib einerseits, die Vernunft andererseits, vgl. Sander, Kommentar, 731f. (wie Anm. 11).

schen darin, dem eigenen Gewissen – dem ins Herz eingeschriebenen Gesetz – zu folgen, das in der Liebe zu Gott und zum Nächsten erfüllt wird (16). Dieser Maßstab gilt als letztverbindlich; das kann nur so sein, weil und insofern er nichts Äußerliches oder dem Menschen von außen Aufgenötigtes, sondern ihm zuinnerst Eigenes ist. Paradoxerweise kann trotzdem nicht mit einer sicheren Einsicht in das sittlich Gute und Richtige gerechnet werden. Ausdrücklich unterstreicht der Text deshalb die Würde auch des irrenden Gewissens, wenn und sofern es in „unüberwindlicher Unkenntnis“ gefangen ist (davon zu unterscheiden ist eine blind machende, schuldhafte Gewöhnung an die Sünde).

Dem eigenen Gewissen zu folgen, verlangt Freiheit, die Möglichkeit zu bewusster und freier Wahl, ohne inneren oder äußeren Zwang. Gewissen und Freiheit bilden ethisch zwei Seiten derselben Medaille. Die menschliche Würde wird hier nicht nur allgemein bejaht, sondern „als historische Größe verstanden, auf die Menschen sich in jeweils bedrängenden Situationen beziehen können und um deren Anerkennung sie ringen. Dafür steht der folgende Satz, der davon spricht, dass diese Würde erlangt wird in ‚freier Wahl des Guten‘ und unter Anwendung ‚geeigneter Hilfsmittel‘.“<sup>15</sup> Von hier aus lässt sich leicht eine Brücke zur Erklärung über die Religionsfreiheit bauen: Sie entwickelt die Einsicht in die fundamentale Bedeutung der Freiheit von innerem wie äußerem Zwang als roten Faden der Anerkennung des Rechtes der Person auf Freiheit in religiösen Dingen.<sup>16</sup>

Beeinträchtigungen der Freiheit gehen nicht allein von externen Einflüssen aus, sondern können auch der Sünde – also einem Verfehlen der eigenen Freiheit – geschuldet sein; der Text betont dies erneut (17). Insofern die Sünde immer auch eine schwerwiegende Störung der Gottesbeziehung bedeutet, wird damit mindestens indirekt auf die tiefste Dimension der Würde des Menschen verwiesen. Denn die theologische Kernaussage zum Verständnis der Würde des Menschen besteht eben darin, dass deren herausragender Grund in der Berufung zur Gemeinschaft mit Gott liegt („Dignitatis humanae eximia ratio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit“, 19).<sup>17</sup> Freiheit im Sinne dieses Verständnisses von menschlicher Würde wird dann positiv beschreibbar als Offenheit für die Einladung zum Gespräch mit Gott („colloquium cum Deo“), als Sich-Einlassen in die tragende Gottesbeziehung (19). Tatsächlich bilden die Verweise auf die Gottesbeziehung den Rahmen für die Auseinandersetzung mit der Realität des Atheismus, dem der Text ausführliche Beachtung schenkt (19-21): Die Kirche antwortet auf die spirituelle und

---

<sup>15</sup> Sander, Kommentar (zu GS 17), 733 (wie Anm. 11).

<sup>16</sup> Vgl. „Von der Toleranz zur Religionsfreiheit“. Erklärung der Deutschen Kommission *Justitia et Pax* anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Konzilserklärung „*Dignitatis Humanae*“ im Dezember 2005. In: Deutsche Kommission *Justitia et Pax* (Hg.): *Religionsfreiheit – gegenwärtige Herausforderungen aus christlicher Sicht (Gerechtigkeit und Frieden 118)* Bonn 2009, 11 – 20; Heimbach-Steins, M.: *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*. Paderborn 2012, v. a. 56 – 68.

<sup>17</sup> In den deutschen Übersetzungen wird die Aussage m. E. entgegen der Sinnspitze des Textes relativiert, vgl. dazu Heimbach-Steins, *Inkarnation als Lerngeschichte: Fragen an das Verhältnis von Anthropologie und Ekklesiologie*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 25 (2005) H. 2, 40 – 55, 48.

pastorale Herausforderung, die der Atheismus ihr stellt, indem sie einen konstitutiven Zusammenhang zwischen der Gottesbeziehung des Menschen – im Sinne von Geschöpflichkeit, Gotteskindschaft und eschatologischer Hoffnung – und der Würde des Menschen bekennt. Die Negation dieses Zusammenhangs gehe mit einer schwerwiegenden Verletzung der menschlichen Würde einher und drohe den Menschen angesichts der dann unlösbaren Fragwürdigkeiten seines Daseins der Verzweiflung zu überlassen. Wichtig ist, dass die Kirche sich diese existentielle Dramatik als ihr eigenes Problem aneignet: Das Vorhandensein des Atheismus bedeutet für sie nicht allein eine politische Provokation, sondern stellt sie hinsichtlich der Erfüllung ihrer Sendung in Frage (21). Die Kirche erachtet es als ihre Aufgabe, die „Würde der menschlichen Berufung“ zu verteidigen und in ihrer Verkündigung und „in einem redlichen Leben der Kirche und ihrer Glieder“ das Evangelium Jesu Christi so als Botschaft der Hoffnung anzubieten, dass der Mensch darin seine „höhere Bestimmung“ neu zu entdecken vermag (vgl. ebd.).

Damit wird der Schlussstein des ersten Kapitels gesetzt: „Die Ausgangsfrage des ganzen Kapitels, was der Mensch sei, wird mit Christus beantwortet. Allerdings geschieht dies nicht so, dass den Menschen gesagt wird, sie fänden in Christus Erfüllung. Sie werden Christus nicht untergeordnet, vielmehr wird das ‚Mysterium des fleischgewordenen Wortes‘, also Christus als der Ort der Inkarnation Gottes, den Menschen zugeordnet.“<sup>18</sup> Christus als der „neue Adam“ hat durch seine Menschwerdung den Menschen als Bild Gottes wiederhergestellt und die Verunstaltung durch die Sünde überwunden: Indem die menschliche Natur in Christus angenommen, nicht zerstört ist, wurde sie dadurch „auch in uns zu erhabener Würde erhoben“ (22). Der schöpfungstheologische Zugang wird nun im Rückgriff auf die paulinische Theologie christologisch ergänzt und bestätigt.

Im zweiten Kapitel der Pastorkonstitution wird die theologisch entwickelte Linie der Menschenwürde im Horizont der Gottesbeziehung über die Gesprächsmetapher auf die menschliche Gemeinschaft hin ausgezogen.<sup>19</sup> Das „brüderliche Gespräch“ der Menschen untereinander verwirkliche sich in wechselseitiger Anerkennung ihrer „vollen geistlichen Würde“ (23); es geht also um personale Kommunikation, die Maß und Qualität vom Gebot der Liebe her gewinnt (24). Im Hinblick auf die gesellschaftlichen Interaktionen und Institutionen wird dieser Gedanke präzisiert durch die zentrale, der Gesellschaft Maß gebende Stellung der Person (25). Zugleich wird auf die Ambivalenz der Wirkungen tatsächlicher gesellschaftlicher Gegebenheiten und Verhältnisse auf die personale Entfaltung hingewiesen (ebd.). Daher muss eine gesellschaftliche Ordnung, die den Erfordernissen der Humanität Rechnung trägt, an der weltweiten Dimension des Gemeinwohls und den der Würde der Person entsprechenden „allgemeingültigen und unverletzlichen Rechte[n] und Pflichten“ Maß nehmen (26). Deutlich nimmt der Konzilstext hier die wegweisende

---

<sup>18</sup> Sander, Kommentar (zu GS 22), 739 (wie Anm. 11).

<sup>19</sup> Die folgenden Ausführungen orientieren sich an Heimbach-Steins, Inkarnation, 48f (wie Anm. 17).

Aneignung der Menschenrechte (beziehungsweise einer dem Recht des Menschen entsprechenden Ordnung) in der Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) Papst Johannes' XXIII. auf. Sehr klar unterstreichen die folgenden Abschnitte die Erfordernisse der Achtung der Person in ihrer Würde: Verletzungen der Menschenrechte werden angeprangert (27), die Unterscheidung zwischen dem zu verwerfenden Irrtum und der zu achtenden Würde der irrenden Person wird angemahnt (28<sup>20</sup>); eine gerechte, den Erfordernissen der Personwürde entsprechende Verteilungs- und Beteiligungsordnung und eine entsprechende Ausgestaltung der gesellschaftlichen Institutionen werden gefordert (29). Diesen Anforderungen an eine der Würde des Menschen gemäße Gesellschaftsordnung entspricht die Betonung von Verantwortung und Beteiligung, wozu die Menschen gebildet und ermutigt werden sollen und wozu Mindestbedingungen der Lebenssicherung und der personalen Entfaltung gegeben sein müssen (31).

Im Wesentlichen sind es diese theologischen und sozialetischen Grundgedanken, auf denen die weiteren, im Text der Konstitution noch folgenden Bezüge auf den Topos der Menschen- beziehungsweise der Personwürde rekurrieren. Schlüssel zu dem theologischen Verständnis der „dignitas humana“ im Konzil ist die Gottesgemeinschaft des Menschen, die ihn als Geschöpf und in der konstitutiven Bezogenheit auf Gott, den Schöpfer, Erlöser und Garanten eschatologischer Hoffnung, ganz zu sich selbst kommen und in der Freiheit zur Suche nach der Wahrheit sich entfalten lässt. Dieser Grundgedanke kann nicht abgetrennt werden von der Gemeinschaftsbezogenheit bzw. der Sozialität menschlicher Existenz: Konstitutiv für gelingende soziale Interaktionen und eine wirklich menschliche Gesellschaft ist die unbedingte wechselseitige Anerkennung als Träger personaler Würde. Diesen Zusammenhang zum Schutz und zur Verteidigung der Würde der Person durch die Verkündigung der Gottesbotschaft geltend zu machen, erachtet die Kirche als ihre ureigene Aufgabe (41).

Grundlegende Aspekte des theologisch-ethischen Begriffs von Menschenwürde, der in dem Konzilstext identifiziert werden konnte, sollen nun noch einmal aufgenommen werden. Die folgenden Abschnitte dienen dem Ziel, zentrale Anknüpfungspunkte eines theologisch „gefüllten“ Menschenwürde-Begriffs in ihrem Gehalt, in ihren theologischen Dimensionen und mit den Grenzen ihres argumentativen Gewichts zu erfassen.

---

<sup>20</sup> Hier geht GS nicht so weit, diesen Gedanken selbstkritisch auch auf Praxen der Kirche zu beziehen. Eine wenn auch sehr verhaltene Spur in diese Richtung findet sich in der Erklärung über die Religionsfreiheit (vgl. DiH 12).

## 2. Der Mensch – Geschöpf und „Bild“ Gottes

Für eine christlich-theologische Lesart des Menschenwürde-Begriffs ist das „Datum“ der Geschöpflichkeit grundlegend<sup>21</sup>: Menschenwürde wird rückgebunden an Gott als Garant, Letztinstanz und Bezugsgröße der Integrität des Menschen in und trotz seiner Verletzbarkeit und Schuldanfälligkeit. Mit Geschöpflichkeit als Beziehungsgröße – der Mensch ist nicht aus sich heraus, sondern verdankt seine Existenz dem unbedingten Wohlwollen Gottes – wird zugleich der Grund für eine fundamentale Gleichheit aller Menschen gelegt: Hinsichtlich der Verdanktheit der Existenz und der Bezogenheit auf den Schöpfer sieht ein christliches Verständnis alle Menschen als grundlegend gleich an. Die allen gemeinsame Beziehung auf den Schöpfer konstituiert eine geschwisterliche Beziehung der Menschen untereinander; damit ist ein theologischer Ausgangspunkt für die Anerkennung gleicher Menschenrechte ebenso gegeben wie die Vorstellung einer menschheitsweiten Gemeinschaft („Menschheitsfamilie“), die beide Relationen aufnimmt und ein Ethos der Solidarität und wechselseitigen Anerkennung stützt.

Die geschöpfliche Existenz teilt der Mensch mit allen anderen Geschöpfen; über den Kreis der Menschheit hinaus vermag der Mensch sich in einer tiefen Verbundenheit, einer Art Verwandtschaftsverhältnis mit den anderen von Gott geschaffenen Wesen wahrzunehmen; auch ihnen gebührt Wertschätzung um ihrer selbst willen. Es gehört zur Würde des Menschen, als Geschöpf unter Mitgeschöpfen zu leben und durch die Art, mit diesen achtungsvoll umzugehen, dieser grundlegenden Gemeinsamkeit Rechnung zu tragen. Dieser Gedanke führt zu der besonderen Bestimmung, die die biblische Rede vom Menschen mit der Kategorie der Geschöpflichkeit verbindet: Sie wird ja näher bestimmt durch die Aussage der Gottesbildlichkeit des Menschen als Mann und Frau (Gen 1,26 – 28), die den Menschen von den anderen Geschöpfen unterscheidet. Dies ist zuerst eine theologische Aussage, eine Aussage über Gott als Schöpfer, der sich zum Menschen in ein besonderes Verhältnis setzt und sich, indem er diese Beziehung eingeht, ein erstes Mal selbst erniedrigt.<sup>22</sup> Dann erst ist es eine Aussage über den Menschen: Dessen besondere Identität zeigt sich in dem komplexen Beziehungsgefüge als Mitgeschöpf und als Gottesbild in der Schöpfung; damit sind die menschliche Gottesbeziehung, die Beziehung zu den (gleicherweise gottesbildlichen) Menschen untereinander und die Beziehung zu den anderen (nicht gottesbildlichen) Geschöpfen näher bestimmt. Die theologische und die anthropologische Dimension dieses Gefüges sind historisch wie in der zeitgenössischen Theologie vielfach reflektiert worden. Die mit dem Würdestatus des Menschen ebenfalls

---

<sup>21</sup> Hier können nur wenige Grundgedanken zum „imago Dei“-Topos skizziert werden; vgl. umfassend zu diesem theologisch-anthropologisch zentralen Thema und der daran gebundenen Problemgeschichte: Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd.1, Freiburg 2011, 123 – 270 (= Kap. 3: Aspekte und Probleme der menschlichen Gottebenbildlichkeit).

<sup>22</sup> Pröpper (mit Bezug auf Jürgen Moltmann), 144f. (wie Anm. 21).



qualifizierte mitgeschöpfliche Beziehung des Menschen als Verantwortungs-träger in der und für die ganze Schöpfung hingegen blieb, jedenfalls in der Neuzeit, ein allenfalls randständiges Thema und hat erst unter dem Vorzeichen der öko-logischen Krise wieder verstärkte Aufmerksamkeit erfahren. Hier stellen sich aktuell Fragen, die in ihrer schöpfungstheologischen und (ökologisch-)ethischen Tiefe noch kaum ausgelotet sind.

Was die „imago“-Aussage theologisch-anthropologisch im Kern bedeutet, hat hingegen der Münsteraner Theologe Thomas Pröpper in seinem großen Werk „Theologische Anthropologie“ eindrucksvoll formuliert:

„Der Mensch ist das einzige Wesen auf Erden, dem gegenüber Gott sich als Gott zu definieren und das ihn seinerseits, indem es sich als Geschöpf weiß und bejaht, als Gott anzuerkennen vermag. Allein deshalb konnte sich mit dem Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen ja auch der Gedanke der Herrlichkeit und der Ehre Gottes verbinden. Und ebenso der Gedanke der Geschichte, in die Gott sich selbst, eben weil er in ihr seine Ehre, die Anerkennung seines Gottseins, aufs Spiel setzt, hineinziehen lässt. Allerdings hängt die Wirklichkeit einer personalen Relation zu Gott davon ab, dass Gott sie selbst eröffnet. Dies wiederum impliziert (und bekräftigt), dass der Mensch für Gott ansprechbar sein muß, ihm antworten kann und verantwortlich ist. Also öffnet sich der Gedanke der Gottebenbildlichkeit für den Gedanken der Geschichte (und des Bundes) zwischen Gott und den Menschen, ja er ist Voraussetzung dieses Gedankens, da er den Menschen zum möglichen Partner Gottes qualifiziert: zum freien Gegenüber Gottes auf der Erde. Und eben darin [...] dürfte wohl der Kern der Gottebenbildlichkeitsaussage liegen.“<sup>23</sup>

Im Neuen Testament, in der paulinischen und deuteropaulinischen Literatur, wird die Ebenbildlichkeitsaussage auf Jesus Christus bezogen<sup>24</sup>: Er ist der „zweite Mensch“, der vom Himmel stammt (1 Kor 15, 47), der neue und „eschatologische Adam“ (1 Kor 15,45 – 49), das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15; 2 Kor 4,4). In die „imago Dei“-Aussage wird hier noch einmal ein neuer, spezifischer Sinn eingeschrieben: In Christus wird offenbar, was der Mensch, Gottes Schöpferwillen gemäß, seinem Wesen nach ist, nachdem in dem „ersten Adam“ dieses Wesen durch die Sünde kontaminiert und verschattet worden war. Mit dieser christologisch-eschatologischen Reformulierung der Ebenbildlichkeitsaussage geht eine tief greifende theologische Akzentverschiebung einher: In der paulinischen Theologie ist es die (durch die Taufe sakramental vermittelte) Gemeinschaft mit Christus, die des Menschen Teilhabe an der Ebenbildlichkeit stiftet: Die Gläubigen werden in dieser Gemeinschaft mit

---

<sup>23</sup> Pröpper 179 (Hervorhebungen im Orig.; alte Rechtschreibung im Orig.) (wie Anm. 21)

<sup>24</sup> dazu ausführlich: Pröpper 185 – 194 (wie Anm. 21).

Christus, der „imago Dei“, zur „imago Christi“ und bringen darin das Bild Gottes auf Erden zum Vorschein. Universalität wird als Universalität des Heils in Christus gedacht.<sup>25</sup>

Die grundlegende ethische Dimension der Bild-Aussage wird in der modernen katholisch-theologischen Ethik vor allem von deren schöpfungstheologischer Konturierung her erschlossen. Die Wahrnehmung des Menschen als „imago Dei“, die Gottesbildlichkeit als Spezifizierung des menschlichen Geschöpfseins, ist per se ethisch gehaltvoll: Biblische und systematische Theologie gehen heute weithin darin überein, in dem biblischen Topos der „imago Dei“ einen Auftrag an den Menschen in Bezug auf die Schöpfung zu erkennen. Der Mensch als Repräsentant des Schöpfers in seiner Schöpfung ist mit der „Beistandsverheißung Gottes in seiner Schöpfung“<sup>26</sup> unterwegs. Er steht in der Spannung zwischen der unverlierbaren Würde des Geschöpfes und der Gefährdung der Integrität aufgrund des nicht nur potentiellen Verfehlens der Freiheit („Sündenfall“, Gen 3/4). Die Verfehlung setzt die Würde nicht außer Kraft, sondern verweist den Handelnden erneut auf die Herausforderung, der eigenen Würde im Handeln zu entsprechen. Die Beziehung, die Gott dem Menschen nach biblischem Zeugnis auch dann nicht aufkündigt, wenn er sich selbst gegen Gott wendet, bildet die Bedingung der Möglichkeit, Vergebung zu erfahren und trotz der Erfahrung des Scheiterns an der Freiheit weiterzuleben und neu anzufangen. Die dem Menschen zugesagte Verheißung, dass Freiheit gelingen kann, die in der biblischen Aussage der Gottesbildlichkeit in ihrer schöpfungstheologischen Entfaltung ausgedrückt ist und in der angedeuteten christologischen und eschatologischen Explikation theologisch spezifiziert wird, bildet den Kristallisationspunkt einer theologischen Anthropologie und eröffnet für die Theologie die Spur, in der Menschenwürde zu denken und zu verteidigen ist.

### **3. „Menschenwürde“ im theologisch-ethischen Argument**

Der Begriff der Menschenwürde (oder: Personwürde, beide Termini werden jedenfalls im kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch häufig synonym gebraucht) steht in theologischer wie philosophischer Ethik grundlegend für die Moralfähigkeit des Menschen. Durchaus im Sinne der skizzierten schöpfungstheologischen Konturierung drückt er in-

---

<sup>25</sup> Bei aller notwendigen Differenzierung ist es wohl nicht unangemessen festzustellen, dass die paulinisch-deuteropaulinische Theologie vor allem für die protestantischen Theologien den Bezugshorizont der theologischen Rede von Menschenwürde bildet, während sich katholische Theologien und die katholisch-theologische Ethik eher auf die schöpfungstheologische Grundlegung beziehen; vgl. dazu die Orientierungen zur ökumenischen Verständigung in der theologischen Ethik bei Schlögel, *Wie weit trägt Einheit? Ethische Begriffe im evangelisch-katholischen Dialog* (EThD 9) Münster 2004, 57 – 102.; für einen aktuellen Entwurf aus evangelisch-lutherischer Perspektive: Heuser, *Menschenwürde. Eine theologische Erkundung* (EThD 8), Münster 2004.

<sup>26</sup> Heuser 261, unter Rekurs auf v. Rad und Janowski (wie Anm. 25).

nerhalb eines theologischen Horizonts die Potentialität des Menschen zur Sittlichkeit aus, und damit verbunden, die kategorische Forderung, dieser Potentialität im Handeln zu entsprechen. In diesem Sinne wird die Würde des Gewissens – als Letztinstanz der Sittlichkeit – betont, wie in der Sondierung zum konziliaren Rekurs auf den Würdebegriff deutlich wurde.

In der Tradition theologischer Ethik spiegeln sich die Prägung des Menschenwürdebegriffs aus Quellen der antiken Philosophie, insbesondere der Stoa, und die Formung eines genuin biblisch rückgebundenen Ethos vom Liebesgebot her. Die Qualität Menschenwürde gemäßer Beziehungen kann vom biblischen Liebesgebot her entfaltet werden: Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe bilden die Dimensionen der sittlichen Befähigung und Beanspruchung des gottesbildlichen Geschöpfes ab; die unparteiische Hinwendung zum Nächsten, die am sittlichen Selbstverhältnis Maß nimmt, setzt gleiche Würde voraus und drückt sich in wechselseitiger Anerkennung aus. Die dem Liebesgebot entsprechende Hinwendung zum Anderen ist frei von Eigennutzerwägungen: Sie geschieht nicht um meinetwillen, sondern um des Anderen und seiner Würde und Selbstzwecklichkeit als gottesbildliches Geschöpf willen. Im Gebot der Feindesliebe wird dieser Anspruch auf die Spitze getrieben. Demgegenüber verlangt die Würdegleichheit aber auch, den Anspruch der Nächstenliebe durch die Selbstliebe als Ausdruck der Achtung der eigenen Würde und Selbstzwecklichkeit zu balancieren. Beides hat seinen „Anker“ in der Gottesbeziehung. Die Gottesliebe antwortet auf die schöpferische Liebe Gottes; der Mensch stellt sich damit bewusst in den durch das Zuvorkommen Gottes eröffneten Beziehungsraum von Gott, Mensch und nicht-menschlicher Schöpfung hinein.

In der geistesgeschichtlichen Entfaltung des Menschenwürdegedankens waren biblische Zugänge (Geschöpflichkeit; Liebesgebot) mit philosophischen Traditionen zu vermitteln, welche die Vernunft als genuines Vermögen des Menschen zur Sittlichkeit als Kriterium identifiziert, das Menschenwürde und damit den Unterschied und den Vorrang – bzw. die besondere Verantwortung – des Menschen vor der nicht zur Sittlichkeit fähigen Kreatur begründet. Die theologische Tradition hat diesen aus der Stoa kommenden naturrechtlichen Begründungsansatz breit rezipiert und mit der biblischen Schöpfungstheologie angereichert, indem die Menschenwürde nicht als Resultat „moralischer Anstrengung, sondern als Ausfluß des göttlichen Schaffens und Erlösungshandelns am Menschen trotz dessen sittlicher Verfehlung erschien“<sup>27</sup>. So wichtig der Rekurs auf das sittliche Vermögen des Menschen für die aktive Einlösung des mit der Menschenwürde formulierten Anspruchs ist, mag die Problematik des Vernunftarguments doch darin gesehen werden, dass die Universalität der Menschenwürde einen zwingenden Konnex mit der Vernunft gerade verbietet. Würde darf auch denen nicht abgesprochen werden bzw. der Achtungsan-

---

<sup>27</sup> Hilpert 135 (Abkürzungen wurden stillschweigend aufgelöst.) (wie Anm. 5).

spruch gleicher Würde ist unbedingt auch für diejenigen einzufordern, die aufgrund konstitutioneller Schwäche, Krankheit, Behinderung oder sonstiger gravierender Beeinträchtigung nicht in der Lage sind, diesen Anspruch selbst geltend zu machen und handelnd einzulösen.<sup>28</sup> Dementsprechend charakterisiert Konrad Hilpert die Menschenwürde sehr zutreffend als „Suchkategorie für Defizite an Humanität in der Faktizität“<sup>29</sup>.

Aus der Menschenwürde sind nicht unmittelbar spezielle sittliche Normen abzuleiten. Sie repräsentiert die grundlegenden Koordinaten der Sittlichkeit: den allgemeinen und gleichen Achtungsanspruch jedes anderen Menschen als Träger gleicher Würde und den Anspruch sich selbst gegenüber, der eigenen Würde gemäß zu leben, sowie – in einer schöpfungstheologischen Einbettung – die dem eigenen Würdestatus als Geschöpf unter Mitgeschöpfen geschuldete Verantwortung gegenüber der nicht-menschlichen Schöpfung. Philosophisch lässt sie sich im Sinne des Kantischen Kategorischen Imperativs als Verbot interpretieren, irgendeinen Menschen ausschließlich als Objekt, als bloßes Mittel zu behandeln<sup>30</sup>, oder positiv formuliert: das Gebot, den Anderen mithin um seiner selbst willen zu achten und dementsprechend zu behandeln. Als Maßstab sittlicher Entscheidungen wird Menschenwürde deshalb vor allem in Konstellationen geltend gemacht, in denen der Gleichheitsanspruch innerhalb asymmetrischer Handlungskonstellationen (Arzt/Patient; Pflege; Erziehung; Minderheitenschutz; Integration usw.) gesichert und gegen die Evidenz faktischer Ungleichheiten begründet werden soll. In eminenter Weise gilt dies (nicht nur in theologischen Argumentationszusammenhängen) zudem vor allem dort, wo neue Handlungsmöglichkeiten entstehen und diesbezügliche Entscheidungen (unter Berücksichtigung möglicher Folgewirkungen) verantwortet werden müssen.<sup>31</sup>

Letztlich ist es also immer wieder die Erfahrung der Verletzbarkeit, die auf die Würde des Menschen verweisen lässt: In allem konkreten Handeln von und an Menschen ist ein „Mehr“ an Menschsein vorauszusetzen, die Möglichkeit vollkommener Integrität ungeachtet der faktischen Defizienzen jedes individuell-konkreten menschlichen Lebens. Darin konvergieren theologische und philosophische Rekurse auf die Menschenwürde: Sie machen einerseits Schutz und Achtung der Person in ihrer konstitutionellen Schwäche geltend und bestehen andererseits auf dem sittlichen Anspruch menschlicher Existenz, jedenfalls dem mutwilligen und vermeidbaren Angriff auf diese Integrität zu wehren.

---

<sup>28</sup> Aktuelle Bestreitungen der Unantastbarkeit der Menschenwürde aus unterschiedlichen Wissenschaftsperspektiven (Rechtswissenschaften; Biowissenschaften; Philosophie) setzen typischerweise eben an diesem Punkt an.

<sup>29</sup> Hilpert 135 (wie Anm. 5).

<sup>30</sup> Hilpert 133 (wie Anm. 5).

<sup>31</sup> Hilpert 133 (wie Anm. 5).

# Der Begriff der *dignité* im französischsprachigen Kontext<sup>1</sup>

Prof. Dr. Jean-Paul Lehnert

## 1. Der Begriff der Würde

### 1.1. Der Begriff Würde in der Alltagssprache, in Medien und Wörterbüchern

In der Alltagssprache kann man folgende Aussagen hören:

*Seine/Ihre Würde ist verletzt worden.*

*Er/Sie benimmt sich würdig/unwürdig.*

*Er/Sie erweist sich seiner/ihrer Aufgabe würdig.*

In den Medien finden sich regelmäßig Artikel über die unwürdigen Lebensbedingungen von illegalen Einwanderern und Häftlingen, über die unmenschliche und erniedrigende Behandlung von Asylbewerbern, international Schutzsuchenden und Abgeschobenen sowie über unwürdige Arbeitsbedingungen oder unwürdige Unterkünfte, die die Gesundheit gefährden. Erwähnung finden auch unwürdige Mutproben an Hochschulen, sexuelle Belästigung, die Missachtung sozialer Rechte und gentechnische Versuche.

Ein Thema, das regelmäßig wiederkehrt, ist die Prostitution. Ein diesbezüglicher Artikel in der Zeitung "Le Monde" vom 26. November 2011 trug die Überschrift: "Prostitution, freie Wahl oder Unterwerfung." Und weiter heißt es im Untertitel: „Für diejenigen, die die Prostitution abschaffen wollen, verletzt bezahlte Sexualität die Menschenwürde und die Geschlechtergleichheit. Ihre Gegner werfen ihnen Puritanismus vor und verurteilen die Einmischung des Staates in das Privatleben".

Zu erwähnen ist außerdem der Begriff der Würde in den Debatten rund um das Thema Bioethik, eine der großen Herausforderungen unserer Zeit!

Und schließlich kann es vorkommen, dass derselbe Begriff der Würde bei kontroversen Debatten von beiden Parteien eingesetzt wird, so bei der Legalisierung der Euthanasie.

Allgemein hat man den Eindruck, dass öfter über die Verletzung der Menschenwürde als über deren Achtung gesprochen wird. Rührt dies vielleicht daher, dass es leichter ist zu sagen, was Würde nicht ist?

In den Wörterbüchern finden sich zahlreiche Definitionen. Ich möchte hier nur fünf Einträge aus dem Wörterbuch Le Littré der französischen Sprache zitieren:

---

<sup>1</sup> Der Beitrag beruht auf einem Vortrag „Die Menschenwürde - ein überholter Begriff?“, der anlässlich der Eröffnung des UNESCO-Stiftungslehrstuhls für Menschenrechte in Walferdingen, Luxemburg, am 12. Juni 2012, in französischer Sprache gehalten wurde. Der Vortragscharakter wurde weitgehend beibehalten.

- ein herausragendes Amt im Staat oder in der Kirche
- Dinge, die man für herausragend und erhaben hält
- Selbstachtung
- würdevolles Benehmen
- Anschein von Wichtigkeit und Größe

### 3.2. Philosophische Aspekte

Was sagen die Philosophen über die Würde? In fast allen philosophischen Werken tauchen immer wieder dieselben Namen auf: Cicero, die Stoiker, Pico della Mirandola, Kant, Ricoeur, Levinas. Die klassische Definition, die auf den Texten der griechischen und römischen Philosophie, auf der christlichen Theologie und der Ethik von Kant beruht, begreift die Würde als einen Wesenszug, der dem Menschen innewohnt. Da die Anhänger dieser Definition sich vor allem auf Immanuel Kant beziehen, möchte ich zwei der bekanntesten Textstellen aus seinen Hauptwerken zitieren. Zunächst einen Abschnitt über das Verbot, den Menschen zu instrumentalisieren: "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". Schließlich eine Textstelle über das unermessliche Wesen der Würde: "Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde." Sehr gut zu erkennen ist der Einfluss Kants zum Beispiel in dem Kommentar von Günter Dürig zum deutschen Grundgesetz (zitiert in: Wetz, Texte, S. 218): „Die Menschenwürde als solche ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.“ Jeder Mensch muss folglich als Selbstzweck und niemals bloß als ein Mittel behandelt werden.

Könnte in diesem Kontext der Begriff Achtung nicht den der Würde ersetzen, so wie dies beispielsweise die Philosophin Ruth Macklin in ihrem berühmten und viel diskutierten Artikel "Dignity is a useless concept" (Würde ist ein nutzloser Begriff) möchte? "Nein", lautet die Antwort von Roberto Andorno, einem anderen Philosophen, die Achtung des Menschen ist nur Folge seiner Würde. Aber bedarf es hierfür einer besonderen philosophischen und theologischen Argumentation? Für Andorno und andere Autoren, und hierin liegt ein zweiter Ansatz, kann die Würde anerkannt werden in der Praxis des gesellschaftlichen Lebens. Die Historikerin Lynn Hunt stellte ihrerseits in ihrem Buch "Inventing Human Rights" fest, dass die Menschen im Laufe der Jahrhunderte aufgrund ihrer Erfahrungen, aber auch durch das, was sie gelesen haben, sensibel für Verletzungen der Menschenwürde in Form von Folter, Sklaverei, Demütigungen, Verstümmelungen sowie unmenschlicher und erniedrigender Behandlung geworden sind. Dies bedeutet auch,

dass wir den Begriff Würde ständig weiterentwickeln bzw. ihn an die Gepflogenheiten des täglichen Lebens anpassen müssen.

Die Würde ist folglich ein Prozess, zweckbestimmt, ein zu verfolgendes Ziel, ein Lernprozess, nicht nur eine Quelle, ein Sockel, ein Fundament, eine feststehende Tatsache oder Daseinsberechtigung. Im Deutschen kann man zwischen "Wesensmerkmal" und "Gestaltungsauftrag" unterscheiden bzw. zwischen der Würde als "Ableitungsgrund" von Rechten und der Würde als "sinnvolle Rechtfertigung".

Bertrand Mathieu, Professor an der Sorbonne, führt einen weiteren wichtigen Begriff ein. Er spricht von den "Matrix-Prinzipien" („principes matriciels“) im Zusammenhang mit dem Schutz der Menschenrechte durch die Verfassung - ein Begriff, der von anderen Autoren häufig aufgegriffen wird. Diese Prinzipien haben insofern Matrixcharakter als "sie weitere Rechte verschiedener Tragweite und Bedeutung hervorbringen. Das Recht auf Würde bildet die Matrix einer bestimmten Anzahl von formell rechtlichen Garantien, deren Schutz aber notwendig ist, um die Achtung des Prinzips selbst zu gewährleisten."

Zusammenfassend sei schließlich auf ein bedeutendes von Charlotte Girard und Stéphanie Hennette-Vauchez herausgegebenes Buch hingewiesen, in dem drei Bedeutungen hervortreten: Die Würde kann gesehen werden

1. als eine Eigenschaft, die einem Rang oder einem von bestimmten Leuten bekleideten offiziellen Amt zugeordnet wird;
2. als eine Eigenschaft, die einer Person über ein besonderes Amt oder eine besondere Stellung hinaus zugeschrieben wird, ein wirklich subjektives Recht, das gegenüber Dritten geltend gemacht werden kann; oder
3. als eine Eigenschaft, die einer bestimmten Darstellung der Menschheit zugeschrieben wird und von Dritten gegenüber einer menschlichen Person geltend gemacht werden kann.

"Die beiden letzten Bedeutungen lassen den Eindruck entstehen, dass sich die erste auf eine individualistische Darstellung des Menschen bezieht und die zweite auf einer ganzheitlichen Darstellung beruht, bei der der Wert der Gruppe Vorrang vor dem Wert des Individuums hat." "Aber in beiden Fällen", schreibt Frédéric Edel in einer Rezension dieses Buches, "scheint uns dieser Begriff in gewisser Weise der Ausdruck einer Rückkehr des Verdrängten zu sein, in dem Sinne, dass er das Wiedererscheinen des Sakralen inmitten des Laizismus darstellt, der in der westlichen Gesellschaft der Menschenrechte triumphierte."

Ein vor kurzem veröffentlichtes neues Buch des deutschen Philosophen Hans Joas geht in dieselbe Richtung. Er spricht von der Sakralität der Person im Kontext einer neuen Genea-

logie der Menschenrechte. Eine weltliche Sakralität? Dies wäre ein schönes Thema für eine weitere Diskussion!

### **3.3. Rechtlicher Ansatz**

Wenden wir uns nun dem rechtlichen Ansatz zu und erinnern zunächst an den Begriff der Würde in den Erklärungen der Menschenrechte. Der Begriff findet sich jedoch weder in den Bill of Rights der Vereinigten Staaten, noch in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 - außer "Würden" im Plural, d.h. in der früheren Bedeutung von Amt oder Privileg - und auch nicht in der Europäischen Menschenrechtskonvention des Europarates von 1950, auch wenn der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg in seiner Jurisprudenz oft darauf anspielt, z.B. auf Artikel 3 über unmenschliche oder erniedrigende Behandlung. Dagegen findet man den Begriff in der berühmten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948; dies ist das erste Mal, dass in einem Dokument dieser Art die Würde mit den Menschenrechten in Verbindung gebracht wird.

Zunächst heißt es in der Präambel: "...da die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet", und dann im Artikel 1: "Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren."

Das deutsche Grundgesetz von 1949 enthält den berühmten und wunderbaren Artikel 1, der da lautet: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt".

Im Bereich der Bioethik ist der Begriff der Würde sozusagen allgegenwärtig. Hier sei aus der Biomedizinkonvention von Oviedo des Europarates aus dem Jahr 1997 zitiert, wo es in Artikel 1 heißt: "Die Vertragsparteien dieses Übereinkommens schützen die Würde und die Identität aller menschlichen Lebewesen".

Schließlich als letztes und durchaus sehr wichtiges Beispiel sei die Charta der Grundrechte der Europäischen Union erwähnt, die ihrerseits an mindestens vier Stellen von der Würde spricht:

- zunächst in der Präambel, wo sie als ein Wert betrachtet wird;
- anschließend in der ersten von vier Kapitelüberschriften vor der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität;
- dann im Artikel 1 in Übereinstimmung mit dem Artikel 1 des Grundgesetzes: "Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen";



- und schließlich heißt es in der Erläuterung zu diesem Artikel: "Die Würde des Menschen ist nicht nur ein Grundrecht an sich, sondern bildet das eigentliche Fundament der Grundrechte."

Im Rahmen der Reform der Luxemburger Verfassung ist die Einfügung eines neuen Artikels, der lautet "Die Würde des Menschen ist unantastbar", vorgesehen. Da in dem vom Staatsrat vorgelegten Gutachten die Bedeutung dieses Artikels betont wird, sollte seiner Annahme durch die Abgeordnetenkammer in hoffentlich naher Zukunft nichts mehr im Wege stehen.

Wir stellen also fest, dass der Begriff der Würde im Zusammenhang mit den Menschenrechten erst nach dem Zweiten Weltkrieg auftaucht, dann allerdings verstärkt. Die Erklärung ist naheliegend: die unzähligen Verletzungen der Menschenwürde durch das deutsche Naziregime und andere faschistische Regime in Europa. Man verspürte das Bedürfnis, einen Ausdruck für das zu finden, was im Innersten der Männer, Frauen und Kinder, die Opfer einer unvorstellbaren Barbarei wurden, so sehr verletzt wurde.

Die Rolle der Würde bezüglich der Menschenrechte ändert sich jedoch. 1948 wird der Begriff noch auf der gleichen Ebene wie die Menschenrechte genannt. Aber schon 1949 ist die Würde im deutschen Grundgesetz die Grundlage all dieser Rechte. Dies bestätigt sich in den verschiedenen Erklärungen zur Bioethik und in der Charta der Grundrechte.

Der Ausdruck der Würde findet sich zwar nicht in der französischen Verfassung, aber der französische Verfassungsrat betrachtete 1994 im Zusammenhang mit einem Gesetz zur Bioethik die Bewahrung der Würde der menschlichen Person als ein "Prinzip von konstitutionellem Wert", wobei er sich auf die Präambel der Verfassung von 1946 stützte. Ein Jahr später wird die Würde im Zusammenhang mit dem Recht auf Unterkunft zu einem "Ziel von konstitutionellem Wert"; es geht darum, "jedem eine menschenwürdige Unterkunft zu gewährleisten".

Hier lässt sich jedoch eine Bedeutungsverschiebung des Begriffs erkennen. Nach dem Zweiten Weltkrieg ging es darum, gegen die Barbarei eines politischen Regimes anzugehen, während es heute darum geht, "die Ordnungsmäßigkeit rechtlicher Regelungen im Hinblick auf das Prinzip der Würde zu beurteilen."

Nach dieser Äußerung des Verfassungsrates hat man sich in den Urteilen der Gerichtshöfe und Gerichte immer mehr auf den Begriff der Würde bezogen. Es wäre interessant, in diesem Zusammenhang die Rechtsprechung in Luxemburg näher zu untersuchen!

Bevor ich zu den Schlussfolgerungen komme, möchte ich Ihnen kurz auf den Fall des "Zwergenwerfens" eingehen, der sowohl rechtliche als auch philosophische Aspekte enthält. Um was geht es hier? Bei dem Zwergenwerfen handelt es sich nach der gängigen Definition um eine Attraktion, die in den Vereinigten Staaten oder Australien entstand und in Bars oder Diskotheken veranstaltet wird. Sie besteht darin, einen kleinwüchsigen Menschen (einen "Zwerg"), der einen Helm und Schutzkleidung, einen gepolsterten Anzug, manchmal mit Griffen, trägt, möglichst weit wie ein Ding auf eine Matte zu werfen. Manchmal wird er auch aus einer Kanone geschossen.

Anfang der 90er Jahre hat der Bürgermeister der französischen Gemeinde Morsang-sur-Orge im Departement Essonne dieses Spektakel verboten, weil es die Menschenwürde verletzen und die öffentliche Ordnung stören würde. Der kleinwüchsige Mann Manuel Wackenheim erhob dagegen Einspruch; er behauptete, dass seine Würde nicht verletzt werde und dass er, wenn er nicht auf diese Weise Geld verdienen würde, Gefahr liefe, arbeitslos zu werden, was auch eine Verletzung seiner Würde wäre. Der Fall nahm seinen Lauf bis vor den französischen Staatsrat, die Europäische Kommission für Menschenrechte in Straßburg und den UN-Menschenrechtsausschuss. Der betroffene Mann bekam nicht Recht. Für den Staatsrat "ist die Achtung der Menschenwürde ein Bestandteil der öffentlichen Ordnung". Zur gleichen Zeit wurde in Deutschland in einem ähnlichen Fall genauso entschieden.

Vor einigen Monaten habe ich ein Mitglied des französischen Staatsrates getroffen, der der Meinung war, dass die Entscheidung dieses Staatsrates heute vielleicht anders ausfallen würde. Ich möchte Ihnen gerne folgende Frage stellen: Wie denken Sie über diesen Fall? Darf eine Staatsgewalt darüber entscheiden, ob man seine Würde verliert, auch wenn man persönlich anderer Meinung ist? Geht es darum, eine Störung der öffentlichen Ordnung zu vermeiden? Wenn ja, hätte man dann unbedingt auf den Verlust der Würde hinweisen müssen? Und wenn man diese Entscheidung auf andere Bereiche wie z.B. auf die Prostitution überträgt?

Es gibt hier, wie der französische Staatsrat 2010 in seiner Studie über die rechtlichen Möglichkeiten eines Verbots der Vollverschleierung betont hat, "zwei Auffassungen, die sich gegenüber stehen bzw. sich gegenseitig einschränken können: die kollektive moralische Forderung nach der Bewahrung der Würde, gegebenenfalls auf Kosten des freien Willens der einzelnen Person, ... und der Schutz des freien Willens als Wesensmerkmal der menschlichen Person...".

## 4. Abschließende Bemerkungen

1. Zunächst möchte ich auf die Schwierigkeit hinweisen, im Rechtsbereich philosophisch begründete Begriffe zu verwenden. Wollte man das Thema auf philosophische Aspekte begrenzen, liefe man ferner Gefahr, endlos lange Debatten zu führen, die zu keiner konkreten Lösung der aktuellen Fragen führen würden.  
Das Thema auf die rechtlichen Aspekte zu beschränken hat auch seine Grenzen, vor allem wenn man ausschließlich auf die Rechtssprache zurückgreifen wollte, um alltägliche Probleme zu lösen. Denn wenn sich die Kommunikation unter den Menschen auf die Rechtssprache reduziert, gibt es ein Problem!  
Um den Begriff der Würde zu erfassen, bedarf es sowohl rechtlicher als auch philosophischer Termini. Recht und Philosophie müssen übereinstimmen - auch in der Analyse dieses Begriffs.
2. Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Menschenwürde und Menschenrechten gilt es, vier Aspekte zu unterscheiden (siehe Pollmann, S. 37-40): die Würde als Fundament der Menschenrechte, die Würde als ein spezielles Menschenrecht, die Würde als die Summe der Menschenrechte bzw. die Würde als das Worumwillen der Menschenrechte.
3. Auf jeden Fall muss ein inflationärer Gebrauch des Begriffs vermieden werden. Sonst wird er vage und verschwommen, ein dehnbare Begriff, ein "conversation stopper", "Opium für das Volk" wie Franz Josef Wetz in Anlehnung an Karl Marx sagt, oder auch nach Arthur Schopenhauer, "das Schiboleth aller rat- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel einer wirklichen, oder doch wenigstens irgendetwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponierenden Ausdruck 'Würde des Menschen' versteckten".
4. Der Begriff muss immer dann ersetzt werden können, wenn wir es mit einem ganz bestimmten Recht oder auch der Verletzung eines ganz bestimmten Rechtes zu tun haben.
5. Er muss immer dann beibehalten werden, wenn wir vom eigentlichen Kern unserer Person, dem ursprünglichen Fundament der Menschenrechte, sprechen wollen, wenn wir eine ganzheitliche Betrachtungsweise des Menschen anstreben, wenn wir z. B. von dem Recht auf Würde eines älteren, pflegebedürftigen Menschen in einem Alten- und Pflegeheim, von Kranken in der Psychiatrie oder von behinderten Menschen sprechen. Wenn wir davon ausgehen, dass die Würde jedem Menschen innewohnt, darf ein Patient niemals nur wie ein Fall behandelt werden, sondern muss stets als eine Person, als ein einzigartiges Wesen gesehen werden. Zusammenfassend lässt sich

mit den Worten von Paul Ricoeur sagen: Die Würde ist "etwas, was dem Menschen gebührt, weil er ein Mensch ist".

6. Um rechtswirksam werden zu können, muss der Begriff der Würde konkreter bestimmt werden, wie z.B. bei Andorno: aufgeklärte Zustimmung, körperliche Unversehrtheit, Vertraulichkeit, Nichtdiskriminierung. Diese Begriffe bedürfen jedoch auch einer präziseren Definition. Soll etwa eine Zustimmung nicht immer aufgeklärt sein?
7. Bleibt die Frage zu klären, worauf sich die Würde gründet. Hierauf gibt es unterschiedliche Antworten. Aber nichts hindert uns daran, Begriffe zu benutzen, ohne uns direkt über ihre Grundlage zu einigen, außer natürlich, wenn es um die Auslegung des Begriffs geht. Für die Religionen, bei denen sich die Menschenwürde auf die Schaffung des Menschen durch einen Gott gründet, ist die Frage nach der Grundlage der Würde leicht zu beantworten und findet ihre Begründung in den heiligen Schriften.

Dies ist auf der einen Seite ein Vorteil im Vergleich zu anderen Geisteshaltungen. Auf der anderen Seite ist es eine sehr große Verantwortung, sich dieser Würde auch würdig zu erweisen und jegliche Verletzung derselben zu verhindern.

8. Die Würde bezieht sich oft auf die individuelle Moral. Wir dürfen hier nicht den strukturellen Aspekt des Phänomens außer Acht lassen. Die Würde wird in einer Gesellschaft verletzt, die auf Ungleichheiten beruht. Wenn diese Ungleichheiten durch die Strukturen des Wirtschaftssystems vorprogrammiert sind, ist die Verletzung der Menschenwürde offensichtlich. Die derzeitige Unzufriedenheit und Entrüstung in vielen Teilen der Welt müssen zu einem neuen Gesellschaftssystem führen, das sowohl den Errungenschaften der Marktwirtschaft als auch denen einer Gesellschaft, die von Grund auf solidarisch und auf die Gleichheit aller ausgerichtet ist, Rechnung trägt. Wenn dieses Modell nicht gefunden wird, fürchte ich, sind blutige Auseinandersetzungen unvermeidlich.

Eine Gesellschaft, die akzeptiert, dass jeden Tag Tausende von unschuldigen Kindern vor Hunger sterben, ist eine Gesellschaft, die eine offenkundige Verletzung der Menschenwürde toleriert.

Hören wir, was schon Friedrich Schiller in fast revolutionärer Weise bezüglich der Würde verkündete:

*„Nichts mehr davon, ich bitt euch.*

*Zu essen gebt ihm, zu wohnen.*

*Habt ihr die Blöße bedeckt, gibt sich die Würde von selbst.“*

Wer würde da nicht an die Worte von Bertolt Brecht in der Dreigroschenoper denken: „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral“?

9. Ein weiterer Aspekt, der mir am Herzen liegt: Würde und Scham. In einer Gesellschaft, die von einer bis zum Äußersten kommerzialisierten Zurschaustellung des Privatlebens geprägt ist, ermöglicht nur der Anstand bzw. das Schamgefühl einen Schutz der Intimsphäre.

Wer von Schamgefühl spricht, der spricht auch von einer Verletzung des Schamgefühls. Ich freue mich, dass man nach Jahrzehnten, ja sogar Jahrhunderten einer Kultur des Schweigens endlich bei der Nulltoleranz angekommen ist. Schweigen ist in der Tat der größte Feind einer freien Meinungsäußerung, die die Grundlage für jegliche Förderung der Menschenrechte bildet bzw. bilden muss.

10. Die Selbstachtung und die Achtung des Anderen gehören zur Menschenwürde. Hier kommt der Begriff der Pflicht ins Spiel: Die Pflicht, die Würde des Anderen zu achten. Tut man dies auch, wenn der Andere keinerlei Nutzen mehr davon hat, fragt sich Michael Rosen in seinem ausgezeichneten Buch über die Menschenwürde. Er stellt sich zum Beispiel die Frage nach der Achtung vor einem Leichnam, der keinen Nutzen mehr davon hat, wenn wir uns ihm gegenüber würdig verhalten. Aber ist dieser Nutzen nicht bei uns selbst zu suchen?

11. Was würde fehlen, wenn wir den Begriff der Würde nicht mehr hätten, fragt Heiner Bielefeldt? Seiner Meinung nach (S. 164-166) sind die Menschen wie auch die Parlamente und Gerichte durchaus in der Lage zu urteilen und zu handeln, ohne sich dabei ständig auf den Begriff der Würde zu beziehen. Aber uns würde ein Begriff fehlen, „mit dem wir die Achtung, die wir uns als Menschen allseitig schulden, an das existenzielle Selbstverständnis des Menschen als Verantwortungssubjekt rückkoppeln könnten“. Deshalb hat die Idee der Menschenwürde sowohl eine fundierende als auch eine integrierende Funktion. „Aus dem schlechthin fundierenden, axiomatischen Status der Menschenwürde resultiert, dass sie jedem Menschen gleichermaßen zusteht“. „Wenn aber alle Menschen in ihrer Würde gleich zu achten sind, dann gilt dasselbe für jene grundlegenden Rechte, in denen die Menschenwürde eines jeden explizite Anerkennung erfährt und die deshalb ‚Menschenrechte‘ genannt werden. Auch sie sind nur denkbar als universale und egalitäre Rechte.“

12. Über Würde wird oft im Zusammenhang mit Unglücken, Leiden oder Demütigungen nachgedacht, denn hier spürt man am intensivsten, dass die Würde verletzt wird. Dies bedeutet, dass die Achtung der Menschenwürde nicht selbstverständlich ist und man sich unaufhörlich für ihren Schutz und ihre Förderung einsetzen muss.

Ich möchte noch einmal Friedrich Schiller zitieren:

*"Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben,  
Bewahret sie!  
Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!"*

Sich für den Schutz und die Förderung der Menschenwürde und -rechte einzusetzen umfasst stets zwei Aspekte: Kenntnis dieser Rechte, also einen rationalen Ansatz, aber auch einen emotionalen Aspekt. Wenn ich über die Vergewaltigung eines Kindes spreche, wenn ich von Folterungen erfahre wie im Fall von Abu Ghraib und ich dies mit einer Verletzung der Menschenwürde gleichsetze, so kann ich dies nicht völlig gefühllos tun.

Ist schließlich die Grundlage allen menschenwürdigen Zusammenlebens nicht das Prinzip der Gewaltlosigkeit, das bereits in dem Begriff Ahimsa in alten Schriften aus Indien zu finden ist: Gewaltfreiheit in Gedanken, Worten und Taten?

## Literaturangaben:

- Andorno, Roberto: La notion de dignité humaine est-elle superflue en bioéthique? (<http://www.contrepointphilosophique.ch>)
- Benhabib, Seyla: Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times, Cambridge 2011
- Bielefeldt, Heiner: Auslaufmodell Menschenwürde ? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, Freiburg im Breisgau 2011
- Colliard, Claude-Albert : Libertés publiques, Paris 2005 (insbesondere Kapitel 7: Le droit à l'intégrité de la personne, S. 289 ff)
- Conseil d'Etat: Etude relative aux possibilités juridiques d'interdiction du port du voile intégral, Paris 2010
- De Koninck, Thomas, Larochelle Gilbert (zusammengestellt von): La dignité humaine. Philosophie, droit, politique, économie, médecine, Paris 2005
- Dillens, Anne-Marie, Van Meenen Bernard (Hrsg.): La dignité aujourd'hui. Perspectives philosophiques et théologiques, Brüssel 2007
- Edel, Frédéric, François Lafarge: Notes de lecture, in: Revue française d'administration publique 3/2005, S. 527-532
- Fabre-Magnan, Muriel: Dignité humaine, in: Andriantsimbazovina Joël und andere: Dictionnaire des droits de l'homme, Paris 2008 (S. 285-291)
- Gaboriau, Simone, Pauliat, Hélène (Textsammlung): Justice, éthique et dignité, Limoges 2006
- Girard, Charlotte, Hennette-Vauchez, Stéphanie (Hrsg.): La dignité de la personne humaine. Recherche sur un processus de juridicisation, Paris 2005
- Härle, Wilfried: Würde. Gross vom Menschen denken, München 2010
- Härle, Wilfried, Vogel Bernhard (Hrsg.) : Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten, Freiburg im Breisgau 2008
- Harpes, Jean-Paul: Dignité humaine et Droits fondamentaux, in: Institut Grand-Ducal. Section des Sciences Morales et Politiques: Réforme de la Constitution: Où en sommes-nous? Luxembourg 2011 (S. 221-231)
- Hottois, Gilbert: Dignité et diversité des hommes, Paris 2009
- Hunt, Lynn: Inventing Human Rights. A History, New York/London 2007
- Joas, Hans: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011
- Journal international de bioéthique: 2010/3, 2010/4 (2 Sonderausgaben über die Menschenwürde)
- Kateb, George: Human Dignity, Cambridge/London 2011

- Knoepffler, Nikolaus, Kunzmann Peter, O'Malley Martin (Hrsg.): Facetten der Menschenwürde, Freiburg/München 2011
- Macklin, Ruth: Dignity is a useless concept, *BMJ*; 327: 1419-20
- Margalit, Avishai: *The Decent Society*, Cambridge/London 1998
- Marks, Stephan: *Die Würde des Menschen. Oder: Der blinde Fleck in unserer Gesellschaft*, Gütersloh 2010
- Mathieu, Bertrand: La dignité, principe fondateur du droit, in: *Journal international de bioéthique* 2010/3 Bd. 21 (S. 77-83)
- Menschenwürde. La dignité de l'être humain, *Studia Philosophica* 63, Basel 2004
- Ogien, Ruwen: Bioéthique: Qui doit décider? Interview mit Ariane Poulantzas und Pascal Sévérac (<http://www.laviedesidees.fr>)
- Pollmann, Arnd: Menschenwürde nach der Barbarei. Zu den Folgen eines gewaltsamen Umbruchs in der Geschichte der Menschenrechte, in: *Zeitschrift für Menschenrechte* 2010 (1), (S. 26-45) (Themenheft Menschenwürde)
- Kommissionsbericht unter dem Vorsitz von Simone Veil: *Redécouvrir le Préambule de la Constitution*, Paris 2008
- Rosen, Michael: *Dignity. Its History and Meaning*, Cambridge/London 2012
- Schaber, Peter: *Menschenwürde*, Stuttgart 2012
- Simm, Hans-Joachim (Hrsg.): *Von der Würde des Menschen. Texte zum Nachdenken*, Frankfurt am Main 1999
- Sorgner, Stefan Lorenz: *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs*, Darmstadt 2010
- Taurek, Bernhard H.F.: *Die Menschenwürde im Zeitalter ihrer Abschaffung. Eine Streitschrift*, Hamburg 2006
- Thies, Christian (Hrsg.): *Der Wert der Menschenwürde*, Paderborn 2009
- Thomas, Hélène: Du lancer de nain comme canon de l'indignité. Le fondement éthique de l'Etat social, in: *Raisons politiques* 2002/2 Nr. 6 (S. 37-52)
- Tiedemann, Paul: *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*, Darmstadt 2006
- Wetz, Franz Josef: *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*, Stuttgart 2005
- Wetz, Franz Josef (Hrsg.): *Texte zur Menschenwürde*, Stuttgart 2011





## Kerngehaltsschutz im völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz:

Ein Vergleich zwischen der Spruchpraxis des EGMR und des UN-Menschenrechtsausschusses

*Prof. Dr. Jochen von Bernstorff*

Über die Grenzen der Einschränkung von Grund- und Menschenrechten zu sprechen, heißt über die Grenzen der Abwägung zu sprechen. Das zeigen die grundrechtlichen Debatten, die u.a. in dieser Zeitschrift in den letzten Jahren zum Luftsicherheitsgesetz<sup>1</sup> und zum Folterverbot<sup>2</sup> geführt wurden. Kann die Rechtsprechung bestimmte Freiheitsübungen abwägungsunabhängig schützen und stellt die Menschenwürde hier den geeigneten argumentativen Bezugspunkt dar? Ist die Menschenwürde das einzige Argument der Rechtsprechung, um dem Sog eines allgemeinen Abwägungsvorbehalts zu entrinnen? Im Zentrum dieser Debatten stand in Deutschland in den letzten Jahren die Stellung der Menschenwürdegarantie in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts. Das Gericht beharrt weiter – durchaus abwägungskritisch – auf letzten Grenzen der Einschränkung unter der Menschenwürdegarantie.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Wolfram Höfling/Steffen Augsburg, Luftsicherheit, Grundrechtsregime und Ausnahmezustand, JZ 2005, S. 1080; Jens Kersten, Die Tötung von Unbeteiligten – zum verfassungsrechtlichen Grundkonflikt des § 14 III LuftSiG, NVwZ 2005, S. 661; Daniela Winkler, Verfassungsmäßigkeit des Luftsicherheitsgesetzes, NVwZ 2006, S. 53; Reinhard Merkel, §14 Abs. 3 Luftsicherheitsgesetz: Wann und warum darf der Staat töten?, JZ 2007, S. 373; Josef Isensee, Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, AöR 131 (2006), S. 173; Otto Depenheuer, Das Bürgeropfer im Rechtsstaat, in: FS Isensee, 2007, S. 43; Einiko B. Franz, Der Bundeswehreininsatz im Inneren und die Tötung Unschuldiger, Der Staat 46 (2007), S. 501; Ulrich Palm, Der wehrlose Staat?, AöR 132 (2007), S. 95; Jochen v. Bernstorff, Pflichtenkollision und Menschenwürdegarantie. Zum Vorrang staatlicher Achtungspflichten im Normbereich von Art. 1 GG, Der Staat 47 (2008), S. 21.

<sup>2</sup> Aus der Vielzahl der Stimmen Matthias Hong, Das grundgesetzliche Folterverbot und der Menschenwürdegehalt der Grundrechte – eine verfassungsjuristische Betrachtung, in: Gerhard Beestermöller/Hauke Brunkhorst (Hrsg.), Rückkehr der Folter. Der Rechtsstaat im Zwielflicht?, 2006, S. 24; Christoph Enders, Die Würde des Rechtsstaates liegt in der Würde des Menschen. Das absolute Verbot staatlicher Folter, in: Peter Nitschke (Hrsg.), Rettungsfolter im modernen Rechtsstaat. Eine Verortung, 2005, S. 133; Heiner Bielefeldt, Das Folterverbot im Rechtsstaat, in: Peter Nitschke (Hrsg.), a.a.O., S. 95 (99); Hauke Brunkhorst, Folter, Würde und repressiver Liberalismus, in: Gerhard Beestermöller/ders. (Hrsg.), a.a.O., S. 88; Günter Frankenberg, Folter, Feindstrafrecht und Sonderpolizeirecht. Anmerkung zu Phänomenen des Bekämpfungsrechts, in: Gerhard Beestermöller/Hauke Brunkhorst (Hrsg.), a.a.O., S. 55; Felix Hanschmann, Kalkulation des Unverfügbaren – Das Folterverbot in der Neukommentierung von Art. 1 Abs. 1 GG im Maunz-Dürig, in: Gerhard Beestermöller/Hauke Brunkhorst (Hrsg.), a.a.O., S. 130; Fabian Wittreck, Menschenwürde und Folterverbot, DÖV 2003, S. 873.

<sup>3</sup> BVerfGE 6, 32 (41); 6, 389 (433); 10, 55 (59); 27, 1, (6); 27, 344 (350 f.); 93, 266 (293); auch die staatsrechtliche Literatur hält mehrheitlich an der Unabwägbarkeit der Menschenwürdegarantie fest, vgl. nur Christian Starck, in: Hermann v. Mangoldt/Friedrich Klein/ders. (Hrsg.), Kommentar zum Grundgesetz, Bd. 1: Präambel, Artikel 1-19, 2005, Art. 1, Rn. 34; Philip Kunig, in: Ingo v. Münch/ders. (Hrsg.), Grundgesetz-Kommentar, Bd.1: Präambel, Artikel 1-19, 2000, Art. 1, Rn. 4; Gerhard Robbers, in: Dieter C. Umbach/Thomas Clemens (Hrsg.), Grundgesetz. Mitarbeiterkommentar und Handbuch, Bd. 1: Art. 1-37, 2002, Art. 1, Rn. 34; Horst Dreier, in: ders. (Hrsg.), Grundgesetz, Bd. 1: Präambel, Artikel 1-19 2004, Art. 1 Abs. 1, Rn. 44; Bodo Pieroth/Bernhard Schlink, Staatsrecht II – Grundrechte, 2001, Rn. 356-358; Volker Epping/Sebastian Lenz/Philipp Leydecker, Grundrechte, 2004, Rn. 574; Johann Fried-

Auch in der allgemeinen grundrechtstheoretischen Debatte kann man beobachten, dass die Kontroverse um die Abwägung als verfassungsrechtlicher Interpretationsform wieder stärker in den Vordergrund rückt. Das Bundesverfassungsgericht experimentiert zudem seit einigen Jahren mit neuen grundrechtlichen Argumentationsformen, die die Abwägung zurückdrängen sollen. Beispiele wären hier die Rechtsprechung des ersten Senats zum Gewährleistungsgehalt<sup>4</sup> oder auch der jüngere Wunsiedelbeschluss des ersten Senats, in dem der Senat sich davon distanziert, die Meinungsfreiheit unter einen allgemeinen Abwägungsvorbehalt zu stellen und stattdessen mit einer potentiell abwägungsunabhängigen Eingriffsschwelle operiert.<sup>5</sup> Abwägungskritische Stimmen finden sich aber auch in jüngeren grundrechtstheoretischen Monographien, die gerichtliche Abwägungsprozesse durch einen Rückgriff auf den historischen Willen des Verfassungsgesetzgebers<sup>6</sup> oder durch eine systembildende Dogmatik des Abwehrrechts zu ersetzen versuchen.<sup>7</sup> Im völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz ist die starke Abwägungsorientierung der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte wiederholt Gegenstand

---

*rich Henschel*, Die Kunstfreiheit in der Rechtsprechung des BVerfG, NJW 1990, S. 1937 (1942); *Peter Lerche*, in: Josef Isensee/Paul Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. V, 2007, § 121, Rn. 19; Hans D. Jarass/Bodo Pieroth (Hrsg.), Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, 2004, Art. 1, Rn. 2 (12); *Edzard Schmidt-Jortzig*, Systematische Bedingungen der Garantie unbedingten Schutzes der Menschenwürde in Art. 1 GG, DÖV 2001, S. 925 (926); *Claus Dieter Classen*, Die Forschung mit embryonalen Stammzellen im Spiegel der Grundrechte, DVBl. 2002, S. 141 (144); *Werner Heun*, Embryonenforschung und Verfassung – Lebensrecht und Menschenwürde des Embryos, JZ 2002, S. 517 (518); *Tatjana Hörnle*, Menschenwürde und Lebensschutz, ARSP 89 (2003), S. 318 (320); *Ralf Poscher*, Die Würde des Menschen ist unantastbar, JZ 2004, S. 756; *Höfling*, Die Unantastbarkeit der Menschenwürde – Annäherung an einen schwierigen Verfassungsrechtssatz, JuS 1995, S. 857; dagegen für eine Abwägbarkeit *Winfried Brugger*, Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechte 1997, S. 22; *Matthias Herdegen*, Die Menschenwürde im Fluß des bioethischen Diskurses, JZ 2001, S. 773 (774 f.); *Jochen Taupitz*, Embryonenschutzgesetz – Abgestufte Menschenwürde, Pharmazeutische Zeitung 146 2001, S. 2903 (2907); *Michael Kloepfer*, Humangenetik als Verfassungsfrage, JZ 2002, S. 417 (420 f.); *Karl-Eberhard Hain*, Konkretisierung der Menschenwürde durch Abwägung, Der Staat 45 (2006), S. 189; *Thomas Elsner/Klara Schobert*, Gedanken zur Abwägungsresistenz der Menschenwürde, DVBl. 2007, S. 278.

<sup>4</sup> BVerfGE 105, 252 („Glykolwein“); BVerfGE 105, 279 („Osho“); BVerfGE 104, 337 („Schächten“); BVerfG, NJW 2001, S. 2459 („Fuckparade“); zum Gewährleistungsgehalt: *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Schutzbereich, Eingriff, verfassungsimmanente Schranken – Zur Kritik gegenwärtiger Grundrechtsdogmatik, Der Staat 42 (2003), S. 165; *Wolfgang Hoffmann-Riem*, Grundrechtsanwendung unter Rationalitätsanspruch – Eine Erwiderung auf Kahls Kritik an neueren Ansätzen in der Grundrechtsdogmatik, Der Staat 43 (2004), S. 203; erheblich früher mit einem ähnlichen Ansatz *Rainer Wahl*, Freiheit der Wissenschaft als Rechtsproblem, Freiburger Universitätsblätter 95 (1987), S. 19 (29-34); und *Friedrich Müller*, Die Einheit der Verfassung – 1979. Elemente einer Verfassungstheorie, 1979, S. 203 f.; krit. *Wolfgang Kahl*, Vom weiten Schutzbereich zum engen Gewährleistungsgehalt – Kritik einer neuen Richtung der deutschen Grundrechtsdogmatik, Der Staat 43 (2004), S. 167; krit. auch *Christoph Möllers*, Wandel der Grundrechtsjudikatur – Eine Analyse der Rechtsprechung des ersten Senats des BVerfG, NJW 2005, S. 1973; zur Problematik ausführlich *Michael Sachs*, Die verfassungsunmittelbaren Begrenzungen, in: Klaus Stern (Hrsg.), Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 3/2, § 81, S. 493 (513 ff.), IV.

<sup>5</sup> BVerfG, 1 BvR 2150/08, Abs.-Nr. 74; hierzu *Mathias Hong*, Hassrede und extremistische Äußerungen in der Rechtsprechung des EGMR und nach dem Wunsiedel-Beschluß des BVerfG, ZaöRV 70 (2010), S. 73 (121-124).

<sup>6</sup> *Matthias Jestaedt*, Grundrechtsentfaltung im Gesetz, 1999, S. 359 ff.

<sup>7</sup> *Ralf Poscher*, Grundrechte als Abwehrrechte, 2003, S. 12 f.

kritischer Erörterungen geworden.<sup>8</sup> Auch in der sich gerade global konstituierenden Disziplin des *Comparative Constitutional Law* ist die Debatte über die Grenzen der Einschränkung von Rechten und die damit verbundene kontroverse Diskussion über das *balancing* in den letzten 2-3 Jahren neu entfacht worden.<sup>9</sup> Aus Sicht des Menschenrechtlichen Kerngehaltsschutzes sind diese wissenschaftlichen Kontroversen von besonderer Bedeutung. Ihr wichtigster Ertrag könnte die Erforschung von möglichen Alternativen zu einer stark abwägungsorientierten Entscheidungskultur sein. Wie in den folgenden Ausführungen aufgezeigt werden soll, versperrt eine starke gerichtliche Abwägungsorientierung die Herausbildung einer kerngehaltsschützenden menschenrechtlichen Rechtsprechung. In der Folge kann der institutionalisierte völkerrechtliche Menschenrechtsschutz eine seiner wichtigsten Funktionen nur noch eingeschränkt erfüllen.

Den folgenden Ausführungen liegt ein bestimmtes theoretisches Verständnis von Individualrechten und ihren Kerngehalten zugrunde, welches einleitend offengelegt werden soll. Grund- und Menschenrechte sind nach diesem Verständnis keine abwägungsoffenen flexiblen Prinzipien im Sinne Robert Alexys,<sup>10</sup> sondern Regeln, wie andere Regeln des öffentlichen Rechts auch. Zudem ist in Grund- und Menschenrechte, verstanden als elementare individuelle Achtungsansprüche, ein anti - utilitaristisches Telos eingelassen.<sup>11</sup> Methodisch gehen die folgenden Darlegungen zudem nicht davon aus, dass sich die Grenzen der Einschränkung der einzelnen Grund- und Menschenrechte deduktiv aus einem oder mehreren ontologischen „Kernen“ oder einer feststehenden „Substanz“ von Freiheitsrechten herleiten lassen. Selbst wenn es aus philosophischer Sicht essentialistische Kerne der Menschenrechte geben sollte, gibt es keine von allen Betrachtern geteilte

---

<sup>8</sup> Steven Greer, *Constitutionalizing Adjudication under the European Convention on Human Rights*, Oxford Journal of Legal Studies 23 (2003), S. 405 (426 f.); Aileen McHarg, *Reconciling Human Rights and the Public Interest: Conceptual Problems and Doctrinal Uncertainty in the Jurisprudence of the European Court of Human Rights*, Modern Law Review 62 (1999), S. 671 (673).

<sup>9</sup> Exemplarisch Aharon Barak, *Proportionality and Principled Balancing*, Law & Ethics of Human Rights 4 (2010), S. 2 ff.; Gerhard van der Schyff, *The Limitation of Rights: A Study of the European Convention and the South African Bill of Rights*, 2005; Stefan Sottiaux, *Terrorism and the Limitation of Rights: the ECHR and the US Constitution*, 2008, S. 23-32.

<sup>10</sup> Robert Alexy, *Theorie der Grundrechte*, 2001.

<sup>11</sup> Ronald Dworkin, *Taking rights seriously – New impression with a reply to critics*, 1977, S. 198-200; vgl. auch die Kritik von Jürgen Habermas am Prinzipienverständnis Alexys, *Faktizität Und Geltung*, 1992, S. 317. An dieser Stelle bedarf es keiner umfassenden Kritik des Alexyschen Begriffsapparates. Auf ein mit der einseitigen Abwägungsorientierung eng verbundenes Problem der Alexyschen Begrifflichkeit sei aber hingewiesen. Es ist Alexys Verständnis von Grundrechten als Prinzipien und Prinzipien als Optimierungsgebote, die in der Kollision mit „gewichtigeren“ Optimierungsgebote (andere Grundrechte oder auch Gemeinwohlbelange) zurückweichen. Dworkin hatte das Verständnis von Rechten als Prinzipien noch viel enger gefasst und zwischen Rechtsprinzipien und *policies* unterschieden. Wie Hart treffend angemerkt hatte, können allerdings auch Regeln (*rules*) so verstanden werden, dass sie hinter anderen im Einzelfall vorrangigen Regeln zurücktreten. Die Kategorie der Prinzipien (definiert als Optimierungsgebote) sei insofern überflüssig, Herbert L. A. Hart, *The concept of law*, 1961, S. 261 f.; wie hier zu dieser Frage Massimo La Torre, *Nine critiques to Alexy's theory of fundamental rights*, in: Augustín J. Menéndez/Erik O. Eriksen (Hrsg.), *Fundamental rights through discourse*, 2004, S. 77 (81-85).

Erkenntnismethode, um sich diese kognitiv zu erschließen.<sup>12</sup> Der zweite Grund, aus dem ein essentialistisches Verständnis von Kerngehalten vorliegend nicht weiterführend erscheint, ist der favorisierte induktive Analyseansatz, dem ein Verständnis von Grund- und Menschenrechten als institutionalisierte Argumentationspraxis zu Grunde liegt.<sup>13</sup> Aus rechtssystemischer Perspektive ist der Kerngehalt eines Grund- oder Menschenrechts das Ergebnis von institutionalisierten Entscheidungen über Grenzen der Einschränkung von Grund- und Menschenrechten auf der Grundlage von Normtexten. In diesen institutionalisierten Entscheidungen werden Mindestgewährleistungen für bestimmte Lebenskonstellationen und soziale Rollen der Rechtsträger in Stufen konkretisiert.<sup>14</sup> Eine wichtige Rolle spielt dabei auch der Gesetzgeber, der verfassungsrechtliche und völkervertragsrechtliche Mindestgewährleistungen und ihre Grenzen in abstrakt-genereller Form gesetzgeberisch entfaltet. Die konkrete Grenze der Einschränkung für bestimmte Eingriffskonstellationen erhält ihren Inhalt in der hier eingenommenen Perspektive aber in der Anwendung von Grund- und Menschenrechtsnormen durch autorisierte Spruchkörper, d.h. durch den richterlichen Interpretationsakt.<sup>15</sup>

Der Beitrag beginnt mit einer dogmatischen Verortung des Themas (I.). Danach folgt als zweiter Schritt ein methodisch angeleiteter exemplarischer Vergleich der Spruchpraxis des UN-Menschenrechtsausschusses und des EGMR zu besonders intensiven Eingriffen in völkervertragsrechtliche Menschenrechtsgarantien (II.). Abschließend folgt ein Ausblick auf die Rolle völkerrechtlicher Spruchkörper im ebenenübergreifenden Zusammenhang des institutionalisierten Grund- und Menschenrechtsschutzes (III.).

## I. Dogmatische Verortung

Grund- und Menschenrechtskataloge enthalten häufig allgemeine Kerngehaltsklauseln, vergleichbar den Art. 1 Abs. 1 GG und Art. 19 Abs. 2 im Grundgesetz, die auf der Ebene der Schranken-Schranken zur Anwendung kommen können. Mit den Schranken-

---

<sup>12</sup> So aus moralphilosophischer Perspektive *Thomas Nagel*, *The last word*, 1997, S. 102.

<sup>13</sup> Für ein Verständnis von Rechten als konfliktreiche rechtliche *Interpretationspraxis* sei vor allem auf das Werk Ronald Dworkins verwiesen, ohne dass damit das komplexe *common-law* geprägte Rechtsverständnis Ronald Dworkins in *toto* indossiert werden soll, *Dworkin* (Fn. 11).

<sup>14</sup> Für *Christoph Menke* und *Arndt Pollmann* sind Menschenrechte in terminologischer Anlehnung an *Ronald Dworkin* „durchschlagende“ Rechte. Sie durchschlagen die Gültigkeit sozialer Bereichsabgrenzungen: „Nur so verstandene Rechte können gewährleisten, dass es keinen Bereich des menschlichen Lebens, kein Feld gesellschaftlicher Praxis gibt, in dem nicht die minimalen Bedingungen erfüllt sind, die den Anspruch auf gleiche Achtung sicherstellen.“ *Menke/Pollmann*, *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, 2007, S. 157-158.

<sup>15</sup> Über den Richter als konkretisierender „Rechtsschöpfer“ im „Rahmen“ des Wortlauts der anzuwendenden Norm schon *Hans Kelsen*, *Reine Rechtslehre*. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik, 1934, S. 97-99; der Normtext kann insofern aus linguistischer Perspektive von der Norm unterschieden werden, die sich erst aus der Konkretisierung im Einzelfall ergibt, *Friedrich Müller/Ralph Christensen*, *Juristische Methodik*, Bd. I, 2004, S. 167 ff.

Schranken ist zugleich der Verhältnismäßigkeitsgrundsatz angesprochen,<sup>16</sup> dessen Verständnis zentral für die Frage des gerichtlichen Kerngehaltsschutzes ist. Ein Blick in den UN-Zivilpakt und die Europäische Menschenrechtskonvention macht zunächst deutlich, dass im Vergleich zum deutschen Grundgesetz eine explizite Menschenwürdegarantie als kerngehaltsschützende Querschnittsklausel fehlt. In der Europäischen Menschenrechtskonvention taucht das Wort der Menschenwürde nicht auf. Im UN-Zivilpakt wird es lediglich in der Präambel als Motiv für den Rechtekatalog genannt.<sup>17</sup>

Der Schutz der Menschenwürde liegt zwar als implizites Rational vielen Entscheidungen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte und des UN-Menschenrechtsausschusses zugrunde,<sup>18</sup> die Menschenwürde wird aber als explizites Argument in den Entscheidungen nur sehr selten aufgerufen. Eine eigene kerngehaltsschützende Querschnittsklausel kann jedoch in den fast identischen Art. 5 Abs. 1 Zivilpakt und Art. 17 EMRK gesehen werden. Danach dürfen die Konventionen nicht so ausgelegt werden, dass sie das Recht begründen, Handlungen vorzunehmen die darauf abzielen die gewährten Freiheiten abzuschaffen oder eine weitere Beschränkung der Paktrechte vorzunehmen als in dem Pakt vorgesehen ist. Sie werden gemeinhin als Verankerung des Prinzips der wehrhaften Demokratie interpretiert, nach der die Feinde der Freiheit sich nur in bestimmten Grenzen auf Freiheitsrechte berufen können. Der UN-Menschenrechtsausschuss hat die zweite Variante dieser Vorschrift aber darüber hinausgehend in einer Reihe von

---

<sup>16</sup> In der bundesrepublikanischen Grundrechtsdebatte steht die Frage der Güterabwägung als Teil der Verhältnismäßigkeitsprüfung bereits seit den sechziger und siebziger Jahren im Zentrum der Kontroversen über die Grundrechtsinterpretation, die sich an der sich konsolidierenden Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts abarbeitete. Zum Verhältnismäßigkeitsgrundsatz in monographischer Form angefangen 1961 mit *Peter Lerche*, *Übermaß und Verfassungsrecht – Zur Bindung des Gesetzgebers an die Grundsätze der Verhältnismäßigkeit und der Erforderlichkeit*, 1961, gefolgt 1962 von *Peter Häberle*, *Die Wesensgehaltsgarantie des Artikel 19 Abs. 2*, 1962; mit einer kritischen Reaktion auf die zunehmende Dominanz der Abwägung in der verfassungsgerichtlichen Rechtsprechung dann 1976 *Schlink*, *Abwägung im Verfassungsrecht*, 1976; weitere Monographien: *Harald Schneider*, *Die Güterabwägung des Bundesverfassungsgerichts bei Grundrechtskonflikten*, 1979; *Jürgen Schwabe*, *Probleme der Grundrechtsdogmatik*, 1977; *Lothar Hirschberg*, *Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit*, 1981; *Görg Haverkate*, *Rechtsfragen des Leistungsstaates. Verhältnismäßigkeitsgebot und Freiheitsschutz im leistenden Staatshandeln*, 1983; *Dieter Neumann*, *Vorsorge und Verhältnismäßigkeit*, 1994; *Walter Leisner*, *Der Abwägungsstaat – Verhältnismäßigkeit als Gerechtigkeit?*, 1997; aus normentheoretischer Sicht *Alexy* (Fn. 10).

<sup>17</sup> Die prominenteste Nennung der Menschenwürde im universalen Menschenrechtsschutz findet sich in Art. 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, wo es heißt: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“. In den UN-Konventionen wird diese Verwendung des Würdebegriffs als angeborene Eigenschaft des Menschen vor allem in den Präambelvorschriften wieder aufgegriffen. So sprechen sowohl die Präambel des UN-Zivilpaktes als auch die des UN-Sozialpaktes im ersten Absatz von der Anerkennung der „allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft innewohnenden Würde“ und davon, dass sich die nachfolgenden Rechte sich aus der Menschenwürde „herleiten“; zur Entstehungsgeschichte *Klaus Dicke*, *The Founding Function of Human Dignity in the Universal Declaration of Human Rights*, in: David Kretzmer/Eckart Klein (Hrsg.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, 2002, S. 111 (117-120).

<sup>18</sup> Für die EMRK *Jochen Abr. Frowein*, *Human Dignity in International Law*, in: David Kretzmer/Eckart Klein (Hrsg.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, 2002, S. 121 (123-132).

*General Comments* auch als allgemeine Wesensgehaltsgarantie ausgelegt.<sup>19</sup> Anknüpfungspunkt ist hier das in der Vorschrift aufgerufene Verbot, die Paktrechte stärker einzuschränken als von der Konvention vorgesehen. Für den UN-Menschenrechtsausschuss stellt unter Bezugnahme auf diesen Art. 5 die *essence of the right* eine letzte Grenze der Einschränkbarkeit aller Paktrechte dar.<sup>20</sup>

Der europäische Gerichtshof für Menschenrechte dagegen hat bislang Art. 17 der Konvention nicht als kerngehaltsschützende Querschnittsklausel ausgelegt. Auch er greift aber dessen ungeachtet in einer Reihe von Entscheidungen auf die *essence of the right* zurück, ohne diesem Argument aber in der Regel streitentscheidende Bedeutung zuzumessen. Drei Verwendungsmuster des Wesensgehaltsarguments durch den Gerichtshof können unterschieden werden: erstens das Heranziehen der Wesens oder der Substanz des Rechts zur äußeren Begrenzung der Abwägungsentscheidung;<sup>21</sup> zweitens der Bezug auf das „Wesen“ des Menschenrechts, um rhetorisch zu unterstreichen, dass ein bestimmtes Verhalten von der Konvention geschützt wird, ohne dass damit aber eine absolute Grenze der Einschränkbarkeit markiert werden soll.<sup>22</sup> Stattdessen wird nach dieser Klarstellung auf der Eingriffsebene durch den Gerichtshof eine Abwägung der Umstände des Einzelfalls vorgenommen, um dort letztendlich zu entscheiden, ob die vorgenommene Einschränkung als rechtmäßig einzustufen ist. Und drittens die Heranziehung des Wesensgehaltsarguments zur Begrenzung von vertragsrechtlich gewährten gesetzlichen Ausgestaltungsbefugnissen.<sup>23</sup> Insgesamt wird in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte das Kerngehaltsargument in diesen Konstellationen häufig der streitentscheidenden Abwägung untergeordnet, so dass von einer eigenständigen entscheidungserheblichen Funktion des Kerngehaltsarguments nur in Ausnahmefällen gesprochen werden kann.

---

<sup>19</sup> Zu den beiden Funktionen *Manfred Nowak*, U.N. Covenant on Civil and Political Rights, 2005, Art. 5, Rn. 6-8.

<sup>20</sup> Siehe UN-Menschenrechtsausschuss, General Comment No. 10: „Freedom of expression“ vom 29.06.1983, UN-Dok. HRI/GEN/1/Rev.6, S. 132, Ziff. 4; ders., General Comment No. 22: The right to freedom of thought, conscience and religion“ vom 30.07.1993, UN-Dok. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, Ziff. 8, 11; ders., General Comment No. 27: „Freedom of movement“ vom 02.11.1999, UN-Dok. CCPR/C/21/Rev.1/Add.9, Ziff. 13; ders., General Comment No. 31: „Nature of the General Legal Obligation Imposed on States Parties to the Covenant“ vom 26.05.2004, UN-Dok. CCPR/C/21/Rev.1/Add.13, Ziff. 6; ders., General Comment No. 32: „Right to equality before courts and tribunals and to a fair trial“ vom 23.08.2007, UN-Dok. CCPR/C/GC/32, Ziff. 18; explizit z.B. auch in UN-Menschenrechtsausschuss, *Yeo-Bum Yoon u.a. gegen die Republik Korea*, Communication No. 1321/2004 und 1322/2004 (2006), Ziff. 8.2.

<sup>21</sup> EGMR, *Brogan u.a. gegen das Vereinigte Königreich*, Urteil vom 29.11.1988, Series A No. 145-B, Application No. 11209/84, 11234/84, 11266/84 und 11386/85.

<sup>22</sup> EGMR, *Young, James und Webster gegen das Vereinigte Königreich*, Urteil vom 13.08.1981, Series A No. 44, Application No. 7601/76 und 7806/77, Ziff. 55.

<sup>23</sup> EGMR, *F. gegen die Schweiz*, Urteil vom 18.12.1987, Series A No. 128, Application No. 11329/85, Ziff. 32.

Lenkt man den vergleichenden Blick auf andere nationale Verfassungsordnungen wird deutlich, dass allgemeine Wesensgehaltsgarantien in vielen Verfassungsstaaten Aufnahme in die Verfassungsurkunde gefunden haben.<sup>24</sup> Diese beziehen sich in der Regel nicht auf die Menschenwürde. Die Stellung, die die Menschenwürde über Art. 1 GG in der deutschen Verfassungsordnung einnimmt, erscheint insofern singulär zu sein. Der verfassungsrechtliche Exportschlager der jungen Bundesrepublik war Art. 19 Abs. 2 GG und nicht Art. 1 GG.

Dem Beitrag liegt jedoch ein über die explizite Operationalisierung von Querschnittsklauseln hinausgehendes Verständnis des menschenrechtlichen Kerngehaltsschutzes zu Grunde. Kerngehaltsschützende gerichtsförmige Entscheidungen sind danach nicht nur solche, die sich *explizit* auf den Wesensgehalt eines Menschenrechts oder auf die Menschenwürde beziehen. Solche Entscheidungen sind im internationalen Menschenrechtsschutz eher selten. Kerngehaltsschützende Entscheidungen sind nach dem hier entwickelten Verständnis dagegen auch solche, die ausgehend von der jeweiligen Menschenrechtsnorm sachspezifisch einschränkungsfeste Freiheitsbereiche identifizieren. Es geht also um gerichtsförmige Konkretisierungen der spezifischen Grenzen der Einschränkungbarkeit von Menschenrechten. Von besonderem Interesse ist hierbei über welche dogmatischen Figuren und Argumentationsformen auf besonders intensive Eingriffe in Menschenrechte reagiert wird, und ob hierüber eine Rechtsprechung zu menschenrechtlichen Kerngehalten entsteht, die ein zumindest minimales Maß an Vorhersehbarkeit aufweist. Es wird im Folgenden der Versuch unternommen, anhand zweier Thesen argumentative Schneisen durch das judizielle Entscheidungsdickicht zu schlagen:

1. Menschenrechtlicher Kerngehaltsschutz wird durch einen kategorialen, d.h. abwägungsfernen gerichtlichen Argumentationsstil gefördert.
2. Kategoriale Argumentationsformen leisten einen wichtigen Beitrag zur Erfüllung der zentralen Funktionen des völkerrechtlichen Individualrechtsschutzes.

Im Folgenden sollen die beiden Thesen nacheinander entfaltet und begründet werden.

---

<sup>24</sup> Art. 18 Abs. 3 Verf. Portugal, Art. 53 Abs. 1 Verf. Spanien, Art. 36 BV Schweiz, Art. 30 Abs. 3 Verf. Polen, Art. 49 Abs. 2 Verf. Rumänien, Art. 13 Abs. 4 Verf. Slowakei, Art. 4 Abs. 4 Tschechische Grundrechtscharta, Art. 8 Abs. 2 Verf. Ungarn, Art. 13 Verf. Türkei, Art. 17 Abs. 2 Verf. Albanien, Art. 11 S. 2 Verf. Estland, Art. 17 Abs. 2 Verf. Kirgisistan, Art. 54 Abs. 2 Verf. Moldau, Art. 28 Verf. Argentinien; siehe zur Wirkung von Art. 19 Abs. 2 GG auf ausländische Verfassungen *Juliane Kokott*, Grundrechtliche Schranken und Schranken-Schranken, in: Detlef Merten/Hans-Jürgen Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte in Deutschland und Europa, Bd. I, 2004, S. 853 (887 f.).

## II. Kerngehaltsschutz durch kategoriale Argumentationsformen

Zunächst also zur ersten These, die besagt, dass menschenrechtlicher Kerngehaltsschutz durch einen kategorialen, d.h. abwägungsfernen gerichtlichen Argumentationsstil gefördert wird. Das hier eingeführte begriffliche Gegensatzpaar *kategorial* gegenüber *abwägungsorientiert* ist der klassischen US-amerikanischen Debatte um die richtige Methode der Verfassungsinterpretation entlehnt.<sup>25</sup> Dort wird zwischen *categorical* bzw. *absolutist approaches* und *balancing approaches* unterschieden. Die Begriffe werden vorliegend aber vom US-amerikanischen Kontext abstrahiert, um sie für die menschenrechtliche Kerngehaltsproblematik nutzbar zu machen. Was ist unter kategorialen menschenrechtlichen Argumentationsformen in diesem Kontext zu verstehen und wie unterscheiden sie sich von anderen Argumentationsformen im Bereich der Menschenrechtskonkretisierung?

Kategoriale Argumentationsformen entwickeln Grenzen der Einschränkbarkeit eines bestimmten Menschenrechts aus dem sachspezifischen Gehalt des jeweiligen Freiheitsrechtes und seiner normtextlich fixierten Einschränkungsmöglichkeiten. Das entscheidende Merkmal des kategorialen Argumentationsstils ist ein reduktionistisches Verständnis der Verhältnismäßigkeitsprüfung, einzelfallbezogene Gesamtabwägungen von betroffenen Interessen und Rechtsgütern werden danach vermieden. Stattdessen werden andere Argumentationsformen verwandt, die einzeln oder auch kombiniert auftreten können. Unter diese Gruppe der kategorialen Argumentationsformen fällt z.B. der Rückgriff auf abwägungsunabhängige Grenzziehungen für bestimmte Fallgruppen *ex-negativo* allein aufgrund der hohen Intensität des Eingriffs. Hinzu kommt die abwägungsunabhängige Anwendung von menschenrechtlichen Verboten wie z.B. dem Folterverbot und anderen regelhaft formulierten Menschenrechtsnormen wie z.B. den *habeas corpus*-Rechten.

Das Gegenteil des kategorialen Argumentationsstils ist der *abwägungsorientierte* Argumentationsstil. Hier wird die Entscheidung von der rein einzelfallorientierten Abwägung, d.h. im deutschen Verständnis von der dritten Stufe der Verhältnismäßigkeitsprüfung dominiert. In der US-amerikanischen Literatur ist die Rede vom *ad-hoc balancing*. Die Abwägung bewirkt in ihrer Fokussierung auf die partikulare Interessenkonstellation eine starke gerichtliche Einzelfallorientierung und vermeidet schon insofern regelhaft abstra-

---

<sup>25</sup> Wichtige Stimmen aus dieser Debatte: T. Alexander Aleinikoff, *Constitutional Law in the Age of Balancing*, Yale Law Journal 96 (1987), S. 943; Vincent Blasi, *The pathological perspective and the First Amendment*, Columbia Law Review 85 (1985), S. 449M; John Hart Ely, *Flag Desecration: A case study in the roles of categorization and balancing in First Amendment analysis*, Harvard Law Review 88 (1974-1975), S. 1482; Paul W. Kahn, *The Court, the Community and the Judicial Balance: The Jurisprudence of Justice Powell*, Yale Law Journal 97 (1987), S. 1; Robert F. Nagel, *The Formulaic Constitution*, Michigan Law Review 84 (1985-1986), S. 165 ff.; Antonin Scalia, *The Rule of Law as a Law of Rules*, University of Chicago Law Review 56 (1989), S. 1175; Frederick F. Schauer, *Formalism*, Yale Law Journal 97 (1988), S. 509; Kathleen M. Sullivan, *Foreword: The justices of rules and standards*, Harvard Law Review 106 (1992-1993), S. 24.



hierte Grenzziehungen. Es können verschiedene Formen der Abwägungsmetapher, verschiedene Orte bzw. Zeitpunkte der Abwägung in der gerichtlichen Prüfung eines Grund- oder Menschenrechtsfalles und verschiedene Bezugspunkte der Abwägung (Interessen, Werte, Verfassungsgüter) unterschieden werden. Was die Formen der Abwägungsmetapher betrifft, wird zudem zwischen der *verdrängenden* Abwägung und der *ausgleichenden* Abwägung unterschieden.<sup>26</sup>

Zwischen den oben eingeführten äußeren Polen, d.h. zwischen der rein einzelfallbezogenen, der sog. *ad hoc* Abwägung einerseits und dem völligen Verzicht auf die Abwägung zugunsten kategorialer Argumente andererseits, können weitere spezifische Argumentationsformen identifiziert werden. Zu diesen Zwischenformen gehört z.B. die sogenannte *definitorische* Abwägung.<sup>27</sup> Hier nimmt das Gericht eine Abwägung vor, es generiert aus dieser Abwägung aber eine regelhafte Konkretisierung eines Kerngehalts, die in ähnlichen Fällen dann immer wieder aufgerufen werden kann. Ein Beispiel wäre die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zur lebenslangen Freiheitsstrafe.<sup>28</sup> Eine weitere häufig praktizierte Zwischenform ist die *kriteriengeleitete* Abwägung. Diese Form der Abwägung entwickelt Kriterien für bestimmte Fallgruppen, die die Abwägung regelhaft anleiten können. Hier kommt es aber für die Zuordnung zu einem der beiden Argumentationsstile darauf an, ob die Kriteriengewichtung am Ende doch rein einzelfallorientiert erfolgt, oder ob durch die Kriterien über den Einzelfall hinaus vorhersehbare Grenzen der Einschränkung des Menschenrechts konturiert werden.

Verfassungsgerichte und völkerrechtliche Spruchkörper verwenden in der Regel eine Mischung aus kategorialen und abwägungsorientierten Argumentationsformen. Insgesamt lässt sich der hier angenommene Zusammenhang zwischen effektivem Kerngehaltsschutz

---

<sup>26</sup> Aleinikoff (Fn. 25), S. 946; Im ersten Fall folgert das Gericht aus der Abwägung, dass das für weniger „gewichtig“ befundene Interesse hinter dem kollidierenden Interesse vollständig zurücktreten muss. In seiner zweiten Erscheinungsform ist das Ziel der Abwägung dagegen ein Ausgleich zwischen den in der Entscheidung thematisierten und vom Gericht als prinzipiell gleichrangig eingestuften Interessen. Das deklarierte Ziel dieser zweiten Abwägungsform ist, das jeweils betroffene Interesse (bzw. Wert, Verfassungsgut) nur so stark einzuschränken, wie zur Verwirklichung des anderen ebenfalls betroffenen Interesses unbedingt nötig ist. In der deutschen Diskussion wurde hierzu der Begriff des „schonenden Ausgleichs“ von *Lerche* geprägt; zu diesem Ansatz *ders.*, *Übermaß und Verfassungsrecht*, 1999, Bemerkungen zur Wiederauflage, S. XXII; und der synonym verwandte Begriff der „praktischen Konkordanz“ von *Konrad Hesse*, *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 1995, Rn. 72; BVerfGE 93, 1 (21) identifiziert den Grundsatz der praktischen Konkordanz mit dem des schonenden Ausgleichs..

<sup>27</sup> Ein berühmtes Beispiel für die definitorische Abwägung aus der Rechtsprechung des *US-Supreme Court* ist der Fall *New York v. Ferber*. Der *US Supreme Court* entschied in diesem Fall, dass die Verbreitung von kinderpornographischen Schriften als solche nicht in den Schutzbereich der Meinungsfreiheit (*First Amendment*) fällt. Das gesetzliche Verbot konfliktiere nicht mit dem *First Amendment*, da „the evil restricted [durch das Strafgesetz JvB] so overwhelmingly outweighs the expressive interests, if any, at stake.“, *U.S. Supreme Court, New York gegen Ferber*, Urteil vom 02.07.1982, 458 U.S. 747 (1982), S. 747 (763-764).

<sup>28</sup> BVerfGE 45, 187 (242), hierzu mit dem zu wenig differenzierten Argument, dass Abwägungen in der Grundrechtsjudikatur unvermeidlich seien, *Alexy* (Fn. 10), S. 97.

und der hier grob skizzierten Typologie menschenrechtlicher Argumentationsformen auf folgende Formel bringen:

„Je kategorialer der verwandte Argumentationsstil, desto höher ist sein kerngehaltsschützendes Potential“

Diese Formel soll im Folgenden plausibilisiert werden. Auf zwei kategoriale Argumentationsformen mit hoher Praxisbedeutung für den menschenrechtlichen Kerngehaltsschutz soll dabei anhand der Spruchpraxis des UN-Menschenrechtsausschusses und des EGMR genauer eingegangen werden.

## **1. Die abwägungsunabhängige Anwendung von menschenrechtlichen Verboten.**

Menschenrechtliche Verbote wie z.B. das paradigmatische Folterverbot machen schon über ihre Normstruktur deutlich, dass der durch das Verbot geschützte Freiheitsbereich eine hohe Kerngehaltsrelevanz aufweist. Sowohl in der EMRK als auch im Zivilpakt ist das Folterverbot unter Einschluss der unmenschlichen und erniedrigenden Behandlung weit gefasst und als ausnahmsloses Verbot formuliert.<sup>29</sup> Aus Sicht einer Lehre des grund- und menschenrechtlichen Kerngehaltsschutzes ist das Folterverbot eine negatorische Beschreibung eines einschränkungsfesten Teilbereichs des weiter zu verstehenden Menschenrechts auf physische und psychische Integrität. Dieser Teilbereich hat einen besonders engen Bezug zur Menschenwürde.

Sowohl der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in der Tradition der Kommission als auch der UN-Menschenrechtsausschuss berücksichtigen in ihrem Argumentationsstil den kategorialen Charakter des Verbots; das heißt sie verzichten in ihren Entscheidungen praktisch vollständig auf eine Gesamtabwägung des privaten Integritätsinteresses mit den öffentlichen Einschränkungsinteresse. Das gilt auch für extreme Kollisionsfälle, wie der EGMR in den Gäfgen-Entscheidungen bestätigt hat.<sup>30</sup> Der EGMR und der UN-Menschenrechtsausschuss lassen sich insgesamt weniger häufig auf streitentscheidende Gesamtabwägungen ein, wenn die Menschenrechtsnorm selbst regelhaft formuliert ist. Ein aktuelles Beispiel ist die EGMR-Entscheidung M gegen Deutschland, in der eine nachträglich gesetzlich verlängerte Höchstdauer der Sicherungsverwahrung in Deutschland als Verstoß gegen das Rückwirkungsverbot angesehen wird.<sup>31</sup> Das Rückwirkungsverbot wurde hier ohne eine Abwägung mit staatlichen Sicherheitsinteressen oder kollidierender staatlicher Schutzpflichten zur Anwendung gebracht.

---

<sup>29</sup> Niedergelegt ist das Folterverbot sowohl in Art. 5 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte als auch in Art. 7 des UN-Zivilpaktes und Art. 3 der Europäischen Menschenrechtskonvention.

<sup>30</sup> EGMR, *Gäfgen gegen Deutschland*, Urteil vom 30.06.2008, Application No. 22978/05, Ziff. 69.

<sup>31</sup> EGMR, *M gegen Deutschland*, Urteil vom 17.12.2009, Application No. 19359/04.

Andere menschenrechtliche Verbote wie z.B. das Verbot staatlicher Tötungen werden teilweise vom Normtext durch spezifische Ausnahmen modifiziert.<sup>32</sup> Die Regel ist in diesen Fällen also absoluter Schutz der vom Verbot gewährleisteten Freiheitsausübung, begrenzt nur durch eng umrissene Ausnahmen. Hier kommt es aus Sicht des Kerngehaltschutzes darauf an, dass die Ausnahmen eng ausgelegt und abwägungsunabhängig angewendet werden.<sup>33</sup> Denn wir bewegen uns bei Tötungen immer im kerngehaltsrelevanten Bereich. Das macht die Verbotsstruktur der Norm deutlich. Jede Überdehnung der Ausnahmen ist damit ein Kerngehaltsverstoß.

## 2. Die abwägungsunabhängige Anwendung von einschränkbar Menschenrechten

Wie sieht aber die Anwendung von kategorialen Argumentationsformen bei einschränkbar Menschenrechten aus, die wie die Art. 8- 11 der EMRK nur unter sehr weit gefassten Schrankenbestimmungen garantiert werden? Ein besonders augenfälliges Merkmal des kategorialen Argumentationsstils bei diesen Rechten ist der Rückgriff auf abwägungsunabhängige Grenzziehungen für bestimmte Fallgruppen *ex-negativo* aufgrund der hohen Intensität des Eingriffs. Das Bundesverfassungsgericht bezieht sich bei solchen Grenzziehungen i.d.R. auf die Menschenwürdegarantie, der UN-Menschenrechtsausschuss dagegen eher auf die spezifischen Wesensgehalte der Paktrechte. Insgesamt geht dieser Ansatz beim UN-Menschenrechtsausschuss mit einer Aufwertung der Geeignetheits- und der Erforderlichkeitsprüfung einher. Der UN-Menschenrechtsausschuss verzichtet in der Regel auf umfangreiche Interessen- oder Güterabwägungen im Einzelfall. Das Wort „balance“ oder „balancing“ taucht in seiner Spruchpraxis praktisch nicht auf.

---

<sup>32</sup> Die Einschränkungsklausel des Rechts auf Leben aus Art. 2 EMRK begrenzt in Art. 2 Abs. 2 rechtfertigbare Tötungen auf Folgen von Gewaltanwendungen, die „unbedingt erforderlich“ sind, um jemanden gegen rechtswidrige Gewalt zu verteidigen (Art. 2 Abs. 2 a ), bei rechtmäßigen Festnahmen (Art. 2 Abs. 2 b ) und zur rechtmäßigen Niederschlagung eines Aufstandes (Art. 2 Abs. 2 c ). In diesen Ausnahmefällen ist aber nach dem Gerichtshof die Tötung als solche nicht erlaubt, sondern kann lediglich eine rechtfertigbare Folge der notwendigen Gewaltanwendung darstellen. Danach muss die Gewaltanwendung als solche *unbedingt* erforderlich sein, um das legitime Ziel zu erreichen; die Planung und Durchführung der Operation muss sicherstellen, dass jede Möglichkeit ausgeschöpft wird, Leben zu schützen; drittens darf Gewalt nur dann angewandt werden, wenn die Gefahr für das Leben anderer Personen nicht anders abgewandt werden kann, EGMR (Große Kammer), *Makaratzis gegen Griechenland*, Urteil vom 20.12.2004, Reports 2004-XI, Application No. 50385/99, Ziff. 57 ff.

<sup>33</sup> Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat, abgesehen von den formal nicht einschränkbar Rechten aus Art. 3 (Folter) und Art. 4 (Sklaverei) der Konvention, vor allem unter dem Recht auf Leben aus Art. 2 Abs. 2 der Konvention deutlich gemacht, dass er abwägungsunabhängige Kriterien anwendet, um Tötungen durch Sicherheitsbeamte zu überprüfen, EGMR, *McCann u.a. gegen das Vereinigte Königreich*, Urteil vom 27.09.1995, Series A No. 324, Application No. 18984/91, Ziff. 150; im Fall *Guerro* hat auch der UN-Menschenrechtsausschuss deutlich gemacht, dass er vergleichbar der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte staatliche Tötungen einer strengen Erforderlichkeitskontrolle unterzieht, UN-Menschenrechtsausschuss, *de Guerrero gegen Kolumbien*, Communication No. R.11/45 (1982), Ziff. 13.2.

Wie oben bereits erwähnt wurde, geht der UN-Menschenrechtsausschuss explizit davon aus, dass alle Menschenrechte des Zivilpakts über einschränkungsfeste Kerngehalte verfügen. Diese Annahme spiegelt sich beim Ausschuss in einer kategorial orientierten menschenrechtlichen Argumentationspraxis wider. Es finden sich viele Beispiele für abwägungsunabhängige Grenzziehungen des UN-Menschenrechtsausschusses unter den einschränkenden Rechten: Die Abschiebungshaft, die eine gewisse zeitliche Dauer überschreitet ist z.B. unabhängig von den staatlichen Interessen im Einzelfall ein Verstoß gegen das Recht auf persönliche Freiheit;<sup>34</sup> die Verpflichtung zur Wehrpflicht von Individuen, die aus religiösen Gründen persönlich einem strikten Tötungsverbot folgen, ist ein Verstoß gegen den Wesensgehalt der Religionsfreiheit.<sup>35</sup> Die vom UN-Menschenrechtsausschuss vorgenommenen kategorialen Grenzziehungen, nach denen ein bestimmte Fallgruppe aufgrund der Intensität des Eingriffs gegen ein bestimmtes Menschenrecht verstößt, werden in ähnlich gelagerten Fällen wieder aufgerufen und angewendet. Ohne dass in diesen Fällen die Figur des Wesensgehaltes selbst immer *explizit* angesprochen werden muss, können solche Grenzziehungen Regeln als fallgruppenorientierte *ex-negativo*-Umschreibungen von Kerngewährleistungen bzw. Wesensgehalten angesehen werden.

Kombiniert wird dieses Vorgehen mit einer intensivierten Geeignetheits- und Erforderlichkeitsprüfung als Vorfilter, bei der dem Staat die Darlegungslast aufgebürdet wird, zu begründen, warum die konkrete Maßnahme zur Erreichung des vertraglich zulässigen Einschränkungsziels erforderlich war.<sup>36</sup> Im Folgenden soll auf diese aufgewertete Geeignetheits- und Erforderlichkeitsprüfung etwas genauer eingegangen werden. Sie kann einen eigenständigen Beitrag zum menschenrechtlichen Kerngehaltsschutz leisten. Die Frage, ob der konkrete Eingriff überhaupt dem vertraglich zugelassenen Einschränkungsziel diene, ist eine vom UN-Menschenrechtsausschuss intensiv geprüfte Frage. Dabei wird eingangs untersucht, ob überhaupt eine Gefahr für z.B. die nationale Sicherheit oder die öffentliche Gesundheit von dem Eingriffsadressaten ausging.<sup>37</sup> Die Frage, welche Formen der Freiheitsausübung überhaupt als eine Gefahr für das durch die Schranke geschützte Rechtsgut darstellen können, kann von der Rechtsprechung an dieser Stelle über implizite oder explizit formulierte Eingriffsschwellen rationalisiert werden.

---

<sup>34</sup> UN-Menschenrechtsausschuss, *Omar Sharif Baban gegen Australien*, Communication No. 1014/2001 (2003), Ziff. 7.2.

<sup>35</sup> Beispielsweise UN-Menschenrechtsausschuss, *Yeo-Bum Yoon u.a. gegen die Republik Korea*, Communication No. 1321/2004 und 1322/2004 (2006), Ziff. 8.2-8.4; UN-Menschenrechtsausschuss, General Comment No. 22, UN-Dok. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, Ziff. 11.

<sup>36</sup> Beispielsweise UN-Menschenrechtsausschuss, *Park gegen die Republik Korea*, Communication No. 628/1995 (1998), Ziff. 10.3.

<sup>37</sup> UN-Menschenrechtsausschuss, *Park gegen die Republik Korea*, Communication No. 628/1995 (1998), Ziff. 10.3.

Das berühmteste Beispiel für die Verwendung von solchen Eingriffsschwellen ist der sog. Brandenburg –Test des US-Supreme Court, nach dem Eingriffe in die Meinungsfreiheit nur dann gerechtfertigt werden können, wenn die konkrete Äußerung auf eine *unmittelbar* bevorstehende rechtsgutverletzende Handlung abzielte, oder eine solche hervorzurufen geeignet war.<sup>38</sup> Hierdurch wird aber im Umkehrschluss ein Bereich der zwischenmenschlichen Meinungs- und Überzeugungsbildung definiert, der von staatlichen Eingriffen nicht berührt werden darf: denn alle Meinungsäußerungen, die keine unmittelbare Gefahren hervorrufen, sind damit absolut geschützt. Im amerikanischen Verfassungsrecht geht es bei der Eingriffsschwelle um eng definierte Ausnahmen von einem normtextlich absolut geschützten Recht. Übertragen auf Grund- und Menschenrechtsordnungen, die eine Einschränkung der Meinungsfreiheit zum Schutze der Rechte anderer oder der nationalen Sicherheit vorsehen, handelt es sich bei der Verwendung von Eingriffsschwellen der Sache nach um eine Schrankenkonkretisierung, die auf der Ebene der Geeignetheitsprüfung zur Anwendung kommt. Die Schranke „Schutz der nationalen Sicherheit“ oder der „Rechte anderer“ wird z.B. durch die Eingriffsschwelle dahingehend konkretisiert, dass von der Meinungsäußerung nicht nur eine abstrakte, sondern eine unmittelbare oder zumindest äußere Gefährdung für die geschützten Rechtsgüter ausgehen muss. Im Wunsiedel-Beschluss hat der erste Senat des BVerfG eine solche Eingriffsschwelle formuliert und zur Anwendung gebracht.<sup>39</sup> Der Senat verlangt eine „erkennbare äußere Gefährdung“ der geschützten Rechtsgüter durch die Meinungsäußerung, nur dann kann die Schranke zur Anwendung kommen.<sup>40</sup>

Nun aber zurück zum UN-Menschenrechtsausschuss. Auch dieser greift auf Eingriffsschwellen zur Schrankenkonkretisierung zurück. Der Ausschuss verlangt z.B. bei regierungskritischen Äußerungen ebenfalls das kausale Herbeiführen einer erkennbaren Gefährdungslage durch die Äußerung, die über ihre rein geistige Wirkung hinausgeht. Nur dann kann die Schranke der „nationalen Sicherheit“ im konkreten Fall den Eingriff überhaupt rechtfertigen. Zwar spricht der UN-Menschenrechtsausschuss dem Vertragsstaat nicht das Recht ab, hier eine eigene Einschätzung zu treffen, er verlangt aber die Darlegung von Fakten, die eine konkrete Gefährdung der geschützten Rechtsgüter substantiieren. Damit werden alle freiheitsausübenden Verhaltensweisen, denen vom Staat keine konkreten Auswirkungen auf die geschützten Rechtsgüter nachgewiesen werden können, einschränkungsfest garantiert. Auch wenn der Kerngehalt des Menschenrechts auf diese Weise nur sehr abstrakt bestimmt werden kann, handelt es sich bei dieser Art der Verwendung von Eingriffsschwellen um eine kategoriale Argumentationsform mit potentiell kerngehaltsschützender Wirkung. Ein großer Bereich von grundrechtlich geschützten

---

<sup>38</sup> Vgl. U.S. Supreme Court, *Brandenburg gegen Ohio*, Urteil vom 09.06.1969, 395 U.S. 444 (1969), S. 444.

<sup>39</sup> BVerfG, 1 BvR 2150/08, Abs.-Nr. 74; hierzu *Hong* (Fn. 5), S. 121-124.

<sup>40</sup> *Ibid.*, Abs.-Nr. 75.

Verhaltensweisen wird durch die Verwendung von Eingriffsschwellen der Einschränkung entzogen.

Auch der EGMR arbeitet beispielsweise im Bereich von regierungskritischen Meinungsäußerungen, die aus staatlichen Sicherheitsinteressen beschränkt werden mit einer *incitement to violence* – Schwelle.<sup>41</sup> Dadurch wird die Vorhersehbarkeit von kerngehaltsrelevanten Entscheidungen in diesem Bereich grundsätzlich erhöht.<sup>42</sup> Allerdings wird dieser Gewinn an Rechtssicherheit bei intensiven Eingriffen durch eine andere dogmatische Figur wieder relativiert. Es handelt sich um hierbei um die Doktrin der *margin of appreciation*. Der Gerichtshof operiert bei staatlichen Sicherheitsinteressen häufig mit der Doktrin der *margin of appreciation*, ohne dass vorhersehbar wäre, wann genau diese Figur zugunsten des Mitgliedstaates eingreift und wann nicht.<sup>43</sup> Die dogmatische Stellung dieser Figur muss aufgrund ihrer heterogenen methodischen Handhabung durch den Gerichtshof weiter als unbestimmt gelten.<sup>44</sup> Häufig erscheint die *margin of appreciation* im Rahmen der Abwägung jedoch als ein nicht weiter zu begründendes „Gewicht“ auf der Seite der staatlichen Eingriffsinteressen, welches den Abwägungsprozess zugunsten der staatlichen Eingriffsinteressen beeinflussen kann.<sup>45</sup> Eine solche Funktion ist insofern hochproblematisch, als die *margin* damit als begründungslose Eingriffsrechtfertigung auch für besonders intensive Eingriffe herangezogen werden kann. Allgemein scheint es aus Sicht des menschenrechtlichen Kerngehaltsschutzes besonders wichtig, auf die Einräumung einer mitgliedstaatlichen *margin of appreciation* immer dann zu verzichten, wenn es um kerngehaltsrelevante Eingriffe geht. Es gibt auch bereits Fälle, in denen der Gerichtshof auf die Anwendung der *margin of appreciation* mit der Begründung, die *essence* des Menschenrechts sei betroffen abgelehnt hat.<sup>46</sup> Leider kann hier aber noch nicht von einer gefestigten Rechtsprechung gesprochen werden.

Der zweite wichtige Vorfilter, der beim UN-Menschenrechtsausschuss die Abwägung vermeiden hilft, ist die Erforderlichkeitsprüfung. Auch hier arbeitet der UN-

---

<sup>41</sup> Wie z.B. in den *Zana* und *Sürek*-Fällen: EGMR, *Zana gegen die Türkei*, Urteil vom 25.11.1997, Reports 1997-VII, Application No. 18954/91; EGMR (Große Kammer), *Sürek und Özdemir gegen die Türkei*, Urteil vom 08.07.1999, Application No. 23927/94 und 24277/94.

<sup>42</sup> Auch wenn die Schwelle weitaus unbestimmter definiert wird als z.B. im *clear and present danger* – Test des *US-Supreme Court*. Darauf weist Richter Bonello im Blick auf den *Sürek*-Fall hin, EGMR (Große Kammer), *Sürek und Özdemir gegen die Türkei* (Fn. 41), Concurring Opinion of Judge Bonello.

<sup>43</sup> EGMR, *Zana gegen die Türkei* (Fn. 41), Ziff. 61.

<sup>44</sup> Zum Gebrauch der „*margin*“ im Bereich von Art. 10 auch Rainer Grote/Nicola Wenzel, Kap. 18 - Die Meinungsfreiheit, in: Rainer Grote/Thilo Marauhn (Hrsg.), *EMRK/GG: Konkordanzkommentar*, 2006, Rn. 100-105.

<sup>45</sup> Ähnlich Walter Kälin/Jörg Künzli: „Today, however, it would seem that the court often invokes this legal approach in particularly controversial areas, sometimes even in cases with strong bearing on core aspects of the right, [...] so that it can declare them inadmissible or dismiss them without any real substantive examination.“, Walter Kälin/Jörg Künzli, *The law of international human rights protection*, 2009, S. 471.

<sup>46</sup> Mit einer Besprechung solcher Entscheidungen Anette Rupp-Swienty, *Die Doktrin von der margin of appreciation in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte*, 1999, S. 173.

Menschenrechtsausschuss mit einer intensiven auf den Einzelfall bezogenen Kontrolle, ob weniger intensive Eingriffsmittel zur Verfügung standen. Auch hier trägt der Vertragsstaat die Darlegungslast.<sup>47</sup> Beim UN-Menschenrechtsausschuss scheitern viele Fälle spätestens an diesem Test. Wenn ein Fall aber die Geeignetheits- und die Erforderlichkeitsschwelle passiert gibt es eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass der Ausschuss die Maßnahme für rechtmäßig befindet. Bei sehr intensiven Eingriffen benutzt der Ausschuss dann kategoriale Grenzziehungen bzw. das Wesensgehaltsargument als letzte Fanglinie.

Der Gebrauch der Erforderlichkeitsprüfung durch den EGMR dagegen ist uneinheitlich. In vielen Entscheidungen des EGMR gerät die Erforderlichkeitsprüfung als eigener Prüfungspunkt in den Strudel der vorgenommenen Gesamtabwägung.<sup>48</sup> Unter dem Prüfungspunkt des *necessary in a democratic society* bzw. des *pressing social need* kommt es unter den Rechten aus den Art. 8 bis Art. 11 häufig zu einer dominanten Stellung des *fair-balance* tests, der auf eine streitentscheidende Einzelfallabwägung herausläuft.<sup>49</sup> Es geht dann nicht um die formale Vorfrage, ob das gesetzgeberische Ziel der vertraglichen Qualifizierung entspricht, sondern um die Frage, ob das jeweilige Ziel gesellschaftlichen Werten dient, die im Einzelfall höher einzustufen sind als das von der Konvention *prima facie* geschützte Individualinteresse.<sup>50</sup>

Im Rahmen dieses *fair balance*-Tests verwendet der EGMR bei intensiven Eingriffen dann häufig *kriteriengeleitete Abwägungen*, um die Abwägung zu rationalisieren. Die Intensität des Eingriffs einerseits und das staatliche Eingriffsinteresse andererseits werden anhand von zum Teil auch rechtsvergleichend ermittelten Kriterien eingeordnet.<sup>51</sup> Auf diese Kriterien greift der Gerichtshof dann in Folgeentscheidungen wieder zurück. Kerngehaltschützend ist diese Methode aber nur dann, wenn die Kriterien, die für die Intensität des Eingriffs entwickelt werden helfen, vorhersehbare Grenzen der Einschränkung des Rechts zu konturieren. Das ist jedoch nur dann der Fall, wenn ab einer bestimmten durch die Kriterien bestimmbaren Intensitätsstufe des Eingriffs keine Abwägung mit den staatlichen Einschränkungsentereisen mehr vorgenommen wird, d.h. der Abwägungsvorbehalt des *fair balance* - Tests also ab einer bestimmbaren Eingriffsintensität wieder zurückgenommen

---

<sup>47</sup> Exemplarisch UN-Menschenrechtsausschuss, *Keun-Tae Kim gegen die Republik Korea*, Communication No. 574/1994 (1999), Ziff. 12.4.; UN-Menschenrechtsausschuss, *Park gegen die Republik Korea*, Communication No. 628/1995 (1998), Ziff. 10.3.; UN-Menschenrechtsausschuss, *Omar Sharif Baban gegen Australien*, Communication No. 1014/2001 (2003), Ziff. 7.2.

<sup>48</sup> Das klassische Beispiel für dieses methodische Vorgehen ist EGMR, *Handyside gegen das Vereinigte Königreich*, Urteil vom 07.12.1976, Series A No. 24, Application No. 5493/72, Ziff. 48.

<sup>49</sup> Pieter van Dijk/Godefridus J. H. van Hoof (Hrsg.), *Theory and practice of the European Convention on Human Rights* (2006), S. 340.

<sup>50</sup> Zur Praxis des EGMR *Christoph Grabenwarter/Thilo Marauhn*, in: Rainer Grote/Thilo Marauhn (Hrsg.), *EMRK/GG: Konkordanzkommentar*, 2006, S. 361.

<sup>51</sup> Als Beispiel hierfür kann die Art. 8-Rechtsprechung zur Ausweisung von sog. *second generation migrants* dienen EGMR, *Boujlifa gegen Frankreich*, Urteil vom 21.10.1997, Reports 1997-VI, Application No. 25404/94; EGMR, *Üner gegen die Niederlande*, Urteil vom 18.10.2006, Application No. 46410/99.

wird. Das geschieht allerdings in der Rechtsprechung des EGMR häufig nicht. Insgesamt gelingt es der Rechtsprechungspraxis des EGMR in vielen Bereichen seiner Rechtsprechung deswegen nicht, vorhersehbare Minima des Freiheitsschutzes für typische Fallkonstellationen zu konturieren.<sup>52</sup> Dadurch wird der mögliche Beitrag des EGMR zum menschenrechtlichen Kerngehaltsschutz erheblich geschmälert.

Wie die exemplarische Charakterisierung der Rechtsprechung zu intensiven Grund- und Menschenrechtseingriffen aufzeigen sollte, finden sich in der Rechtsprechung der untersuchten gerichtsförmigen Spruchkörper Beispiele sowohl für kategoriale als auch für abwägungsorientierte Argumentationsformen. In der Tendenz ist die Abwägungsorientierung in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte besonders ausgeprägt, wohingegen der UN-Menschenrechtsausschuss eher einen kategorialen Argumentationsstil praktiziert. Die abstraktionsfähigen Argumente für und gegen die Abwägung als zentrales Element des grund- und menschenrechtlichen Argumentationsstils sollen im Folgenden überblicksartig dargestellt werden.

### 3. Das Für und Wider der Abwägungsorientierung

Welche Gründe könnten aber dafür sprechen, die Abwägung zum zentralen Element von grund- und menschenrechtlichen Entscheidungsbegründungen zu machen?

Die Abwägungsentscheidung, so die Argumentation ihrer Befürworter, ermögliche ein hohes Maß an Einzelfallgerechtigkeit, weil alle Aspekte des Einzelfalls Berücksichtigung finden können.<sup>53</sup> Ein kategoriales Vorgehen dagegen diktiere bestimmte Ergebnisse und scheidet viele Umstände des Einzelfalls – als unter der Regel irrelevante Aspekte – von der richterlichen Berücksichtigung aus.<sup>54</sup> Außerdem gebe die Abwägung als Methode den Richtern ein Höchstmaß an Flexibilität, die Rechtsprechung an veränderte Umstände anzupassen: Die Zukunft müsse in der Abwägungskultur nicht in Kategorien der Vergangenheit gepresst werden.<sup>55</sup> Außerdem mache die Abwägung im Urteil transparent, welche

---

<sup>52</sup> So die Kritik des Minderheitenvotums zur kriteriengeleiteten Abwägung bei der Frage der Grenzen der Ausweisung von sog. *second generation migrants* in EGMR, *Üner gegen die Niederlande*, Application No. 46410/99, gemeinsame abweichende Meinung der Richter Costa, Zupančič und Türmen, Ziff. 16: „Hence, the only way in which the finding of a non-violation can possibly be justified, when the “Boulif criteria” – especially in their extended form – are applied, is by lending added weight to the nature and seriousness of the crime. Quite apart from a problem of method (how do we assign relative weight to the various factors on the basis of some *ten* guiding principles – are we not seeing here the implicit emergence of a method which gives priority to one criterion, relating to the offence, and treats the others as secondary or marginal?), we believe a question of principle to be at stake, on which we should like to conclude.“

<sup>53</sup> „Spezifisch verfassungsstaatliches Gerechtigkeitsprinzip“, Häberle, Diskussionsbeitrag in: Wilfried Erbguth/Martin Schulte (Hrsg.), *Abwägung im Recht*, 1996, S. 43 (45).

<sup>54</sup> *Sullivan* (Fn. 25), S. 66.

<sup>55</sup> *Schauer* (Fn. 25), S. 542.



Interessen durch die Entscheidung betroffen seien und wie die Richter diese gewichtet haben.<sup>56</sup>

*Robert Alexy* hat abwägungsorientierte Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts in normentheoretische Modelle überführt, die bestimmte Abwägungselemente in der Rechtsprechung theoretisch abstrahieren. In den Entscheidungen werden nach Alexy kollidierende Prinzipien, verstanden als Optimierungsgebote (z.B. Pressefreiheit gegen äußere Sicherheit) gegeneinander abgewogen.<sup>57</sup> Es gebe eine konstitutive Regel, die den Abwägungsentscheidungen des Bundesverfassungsgerichts zu Grunde liege<sup>58</sup>:

„Je höher der Grad der Nichterfüllung oder Beeinträchtigung des einen Prinzips ist, umso größer muß die Wichtigkeit der Erfüllung des anderen sein.“

Zwar könne dieses Abwägungsgesetz Entscheidungen nicht inhaltlich determinieren, es besage aber, „was in der Abwägung von Bedeutung ist, nämlich der Grad oder die Intensität der Nichterfüllung oder Beeinträchtigung des einen Prinzips auf der einen und der Wichtigkeitsgrad der Erfüllung des anderen Prinzips auf der anderen“.<sup>59</sup> Dies führe zu einer begrenzten Rationalisierung der Abwägung, wenn auch die Zuordnung der jeweiligen Wichtigkeitsgrade zu den Abwägungsposten durch das „Abwägungsgesetz“ nicht determiniert sei. Alexys starke Fokussierung auf abwägungsorientierte Entscheidungen des BVerfG führt ihn zu einer pessimistischen Interpretation der Wesensgehaltsgarantie des Grundgesetzes: „Die Wesensgehaltsgarantie des Art. 19 Abs. 2 GG formuliert gegenüber dem Verhältnismäßigkeitsgrundsatz keine zusätzliche Schranke der Einschränkung von Grundrechten.“<sup>60</sup> Zur theoretischen Begründung führt *Alexy* an, dass eine Konstellation, in der gegenläufige „Prinzipien“ doch vorgehen, nicht ausgeschlossen werden könne.<sup>61</sup>

Welches sind die in der Debatte geäußerten Argumente für den kategorialen Argumentationsstil bzw. gegen eine starke Abwägungsorientierung in der Rechtsprechung? Für ein kategoriales Vorgehen wird in der US-amerikanischen Debatte vorgebracht, dass es für Vorhersehbarkeit, Rechtssicherheit und Konsistenz der Entscheidungspraxis stehe.<sup>62</sup> Hinzu komme die klare Orientierung für die anderen Gewalten, wo die Grenzen der Einschränkung des Grundrechts liegen. Häufige Einwände gegen die Abwägung ist insofern, dass bei dieser gerichtlichen Argumentationsform die Gewichtung von öffentlichen Interessen von der Legislative einzelfallabhängig auf die Gerichte übergehe,<sup>63</sup> und dass

---

<sup>56</sup> *Sullivan* (Fn. 25), S. 67.

<sup>57</sup> *Alexy* (Fn. 10), S. 145-154.

<sup>58</sup> *Ibid.*, S. 146.

<sup>59</sup> *Ibid.*, S. 149.

<sup>60</sup> *Ibid.*, S. 272.

<sup>61</sup> *Ibid.*, S. 145-154.

<sup>62</sup> *Schauer*, *Playing by the rules*, 1991, S. 137-145.

<sup>63</sup> *Aleinikoff* (Fn. 25), S. 984-986; für die deutsche Diskussion siehe statt vieler *Schlink*, *Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit*, in: FS Bundesverfassungsgericht, Bd. 2: Klärung und Fortbildung des

die Abwägungsentscheidung schwer bzw. überhaupt nicht rationalisierbar sei.<sup>64</sup> Die Zuweisung von „Gewichten“ zu den heterogenen Werten, Gütern und Prinzipien, die gegeneinander abgewogen werden sollen, bleibe dezisionistisch.<sup>65</sup> Die mathematisch inspirierten entscheidungstheoretischen Rationalisierungsversuche seien gescheitert und können die Entscheidungspraxis als komplexe sprachliche Praxis nicht erfassen.<sup>66</sup> Bewertungen verlangen anders als Tatsachenfragen nach einer Entscheidung, mit der von mehreren Möglichkeiten eine Möglichkeit durch Rückgriff auf ein normatives Kriterium vorgezogen wird.<sup>67</sup> Dies ist bei der Abwägung in besonders hohem Maße der Fall.

Über die Frage, inwieweit auch die ersten beiden Stufen der Verhältnismäßigkeitsprüfung auf ähnliche Weise wie die Angemessenheitsprüfung auf wertende und damit ebenfalls schwer rationalisierbare Kriterien angewiesen sind, ist in der deutschen Staatsrechtslehre seit den siebziger Jahren anhand der Judikatur des Bundesverfassungsgerichts immer wieder gestritten worden.<sup>68</sup> Es kann schwer bestritten werden, dass insbesondere die Erforderlichkeitsentscheidung darüber, ob ein milderer, den Bürger weniger belastendes Mittel vorliegt, nach einer gerichtlichen Bewertung verlangt.<sup>69</sup> Zwar bleibt die Bewertung auf die hierarchisierende Feststellung der Intensitäten der möglichen Eingriffe begrenzt, aber dennoch handelt es sich um eine Bewertung. *Bernhard Schlink* als berühmtester Befürworter einer Reduzierung der Verhältnismäßigkeitsprüfung auf die Aspekte der Geeignetheit und die Erforderlichkeit des Eingriffs hat aus diesem Grund vorgeschlagen, dem Gericht bei der Erforderlichkeitsprüfung die Entscheidung darüber, ob das alternative Mittel weniger belastend ist, zu entziehen.<sup>70</sup> Stattdessen soll die Bewertung des betroffenen Bürgers als Tatsache in die Urteilsfindung eingeführt werden. Die Entscheidung des Betroffenen habe das Gericht zu akzeptieren. Wichtig erscheint in diesem Kontext festzuhalten, dass es sich bei der gerichtlichen Entscheidung im Rahmen der Erforderlichkeitsprüfung

---

Verfassungsrechts, 2001, S. 445 (460-462); *Böckenförde*, Grundrechte als Grundsatznormen. Zur gegenwärtigen Lage der Grundrechtsdogmatik, *Der Staat* 29 (1990), S. 1 (20 ff.).

<sup>64</sup> Schon früh *Erhard Denninger*, Polizei und demokratische Politik, *JZ* 1970, S. 145 (152); Verhältnismäßigkeit als „Gleich- und Weichmacher“ bei *Fritz Ossenbühl*, Verfassungsgerichtsbarkeit im Gefüge der Staatsfunktionen – Aussprache, *VVDStRL* 39 (1981), S. 189; in wichtigen Monographien aus jüngerer Zeit *Jestaedt* (Fn. 6), S. 241-248; *Poscher* (Fn. 7), S. 94 m.w.N.; zu normativ „haltlosen“ Abwägungen zwischen individueller Freiheit und gesellschaftlichem Sicherheitsbedarf, *Möllers*, Urteilsanmerkung zu LVerfG Mecklenburg-Vorpommern, Urt. v. 21.10.1999 – LVerfG 2/98, *ThürVBl.* 2000, S. 41 (43); *Neumann* (Fn. 16), S. 102 ff.; Zur Unmöglichkeit genereller Abwägungsregeln im Rahmen des Gleichheitssatzes *Lerke Osterloh*, in: Michael Sachs (Hrsg.), *Grundgesetz: Kommentar*, 1999, Art. 3, Rn. 90.

<sup>65</sup> *Schlink* (Fn. 63), S. 455ff.

<sup>66</sup> Zu den aus Sicht der Autoren gescheiterten argumentationstheoretischen Bemühungen um Objektivierung dieses Vorgangs *Christensen/Andreas Fischer-Lescano*, *Das Ganze des Rechts. Vom hierarchischen zum reflexiven Verständnis deutscher und europäischer Grundrechte*, 2007, S. 357-359.

<sup>67</sup> *Schlink* (Fn. 63), S. 456.

<sup>68</sup> Mit einer Übersicht über die von ihm selbst maßgeblich geprägte Debatte: *Schlink* (Fn. 63), S. 445 ff.

<sup>69</sup> Kritisch gegenüber nicht rationalisierbaren Wertungen *Rainer Dechsling*, *Das Verhältnismäßigkeitsgebot*, 1989, S. 63 ff.; *Lothar Hirschberg* (Fn. 16), S. 153 ff.; *Ernst Ludwig Nell*, *Wahrscheinlichkeitsurteile in juristischen Entscheidungen*, 1983, S. 137 ff.

<sup>70</sup> Zum Folgenden siehe die umfangreicheren Ausführungen von *Schlink* (Fn. 63), S. 456 f.

trotz wertender Bestandteile um eine argumentativ stärker eingegrenzte Entscheidung handelt. Es geht nur um den Vergleich der zur Verfügung stehenden staatlichen Mittel. Bei der Abwägung im Rahmen der Angemessenheitsprüfung wird hingegen, über den wertenden Vergleich möglicher Mittel hinaus, eine relationierende Betrachtung von abstrahierten Interessen, Gütern oder Werten zur Entscheidungsgrundlage gemacht.

Ein weiteres, im Rahmen dieses Beitrags besonders wichtiges Argument gegen eine starke Abwägungsorientierung sind die Nachteile der starken Einzelfallorientierung für den juristischen Diskurs, der hierdurch seine Regelorientierung einbüße.<sup>71</sup> Folgt man dieser Einschätzung, so hieße dies für die vorliegende Fragestellung, dass die in der Abwägungsentscheidung festgestellten Grenzen der Einschränkung nur schwer auf andere Fälle ähnlicher Eingriffsintensität übertragbar wären. Dem ist von den Abwägungsbefürwortern entgegengehalten worden, dass die durch die Abwägung gewonnenen Einzelfallentscheidungen durchaus noch „universalisierbar“ seien, da sich auch aus Abwägungsentscheidungen „Kollisionsgesetze“ abstrahieren ließen.<sup>72</sup>

*Habermas* hat der Kritik an der Abwägungsorientierung noch ein weiteres Argument hinzugefügt. Er befürchtet, dass die Grund- und Menschenrechte durch die Gleichsetzung mit abwägbaren Optimierungsgeboten ihren Charakter als juristische Rechte verlieren könnten:

„Eine an Prinzipien orientierte Rechtsprechung hat darüber zu befinden, welcher Anspruch und welche Handlung in einem gegebenen Konflikt rechtens ist- und nicht über die Ausbalancierung von Gütern und über die Relationierung von Werten. [...] Die Rechtsgeltung des Urteils hat den deontologischen Sinn eines Gebots, nicht den teleologischen Sinn des im Horizont unserer Wünsche unter gegebenen Umständen Erreichbaren.“<sup>73</sup>

*Habermas* sieht die Gefahr, dass der juristische Diskurs seine eigene rechtliche Codierung aufgeben könnte, wenn Gerichte ihre zentrale Aufgabe im Ausbalancieren von Gütern und Werten sehen. Ein weiteres gegen die Abwägungsorientierung vorgebrachtes Argument sieht in der unbegrenzten Abwägung von Individualrechten mit anderen Verfassungsprinzipien eine Bedrohung für den Schutz elementarer Freiheiten durch Grund- und Menschenrechte. *Ronald Dworkin*, der Vater des *interpretative turn* in der Theorie der Rechte, hat sich mit dieser kritischen Stoßrichtung zum potentiellen Erklärungswert der Abwägungsmetapher für eine Theorie der Rechte wie folgt geäußert:

„The metaphor of balancing the public interest against personal claims is established in our political and judicial rhetoric, and this metaphor gives the model both familiarity and appeal. Nevertheless the first model is a false one, certainly in the case of rights generally regarded as important, and the metaphor is the

---

<sup>71</sup> Vgl. *Müller*, Juristische Methodik, 1976, S. 54.

<sup>72</sup> *Alexy* (Fn. 10), S. 152.

<sup>73</sup> *Habermas* (Fn. 11), S. 317.

heart of its error [...] The first model assumes that the 'right' of the majority is a competing right that must be balanced in this way; but that, as I argued before is a confusion that threatens to destroy the concept of individual rights."<sup>74</sup>

Dieser kritischen Haltung von *Dworkin* gegenüber der Abwägungsmetapher wohnt ein antiutilitaristisches Verständnis von Rechten inne, welches – wie oben bereits erwähnt – auch die in diesem Beitrag entwickelten Thesen als Hintergrundannahme mitbestimmt.<sup>75</sup> Aus der amerikanischen Verfassungsgeschichte hat Geoffrey R. Stone eine ähnliche Erkenntnis über die gerichtliche Abwägungsorientierung gezogen<sup>76</sup>:

„As American courts have learned from experience, unstructured inquiries into „reasonableness“ in the realm of individual liberties too often result in the sacrifice of fundamental rights in the face of what seem at the time of decision to be more pressing societal needs. Clear, narrowly-defined standards are more likely in the long run to preserve fundamental liberties, for they are less to induce courts in stressful times to „balance“ those rights out of existence.“

Der Begriff des Kerngehaltes selbst impliziert Grenzen der gesellschaftlichen Dispositionsbefugnis über grund- und menschenrechtliche Rechtspositionen; Grenzen, die im institutionalisierten Rechtsdiskurs auch dann noch gerichtlich aktualisiert werden können, wenn sie nach Auffassung von Regierung und Parlament der Verwirklichung von besonders wichtigen kollektiven Interessen entgegenstehen. Die vorangegangenen Abschnitte sollten deutlich machen, dass ein vorhersehbarer menschenrechtlicher Kerngehaltsschutz den Rückgriff auf kategoriale Argumentationsformen voraussetzt. Das heißt aber nicht, dass eine Rechtsprechung, die vorrangig auf die *ad-hoc* Abwägung im Einzelfall setzt, zwangsläufig zu einem geringeren menschenrechtlichen Schutzniveau führt. Denn beim kategorialen Argumentationsstil kommt es immer darauf an, wo die Spruchkörper kategoriale Grenzen bei bestimmten Fallgruppen ziehen. Festgehalten werden kann aber, dass eine *vorhersehbare* Konkretisierung von Kerngehalten bei einer starken Abwägungsorientierung der Rechtsprechung nur sehr begrenzt erfolgen kann. Es gibt zwar wie oben erwähnt Formen der Abwägung, denen unter bestimmten herausgearbeiteten Bedingungen durchaus kerngehaltsschützende Wirkung zugeschrieben werden kann, wie z.B. die definitonische Abwägung. Je stärker die Abwägungsorientierung jedoch zu einer reinen relationalen Einzelfallbetrachtung tendiert, die die Entscheidungsbegründung argumentativ beherrscht, desto geringer sind die verbleibenden Spielräume für den Einsatz kerngehaltsschützender Argumentationsformen. Aber nicht nur die *ad hoc*-Abwägung kann als Problem für den grund- und menschenrechtlichen Kerngehaltsschutz identifiziert. Auch

---

<sup>74</sup> Ronald Dworkin (Fn. 11), S. 199.

<sup>75</sup> Dworkin beruft sich an dieser Stelle nicht zufällig auf das Kantische Verständnis der Rechte, *ibid.*, S. 198-200.

<sup>76</sup> *Geoffrey R. Stone, Limitations on Fundamental Freedoms: The Respective Roles of Courts and Legislatures in American Constitutional Law*, in: Armand de Mestral u.a. (Hrsg.), *The Limitation of Human Rights in Comparative Constitutional Law*, 1986, S. 182.

andere häufig mit der Abwägung verbundene Argumentationsfiguren wie z.B. die der *margin of appreciation* im völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz können je nach Art ihrer Verwendung in einem Spannungsverhältnis zum grund- und menschenrechtlichen Kerngehaltsschutz stehen.

Bei der in diesem Beitrag vorgenommene Typologisierung kerngehaltsschützender Argumentationsformen handelt es sich lediglich um eine Skizze erster Grundzüge einer normenordnungsübergreifenden Lehre des grund- und menschenrechtlichen Kerngehaltsschutzes. Rechtsvergleichende Studien zur grund- und menschenrechtlichen Entscheidungspraxis könnten eine solche Lehre vertiefen helfen. Hierbei müssten zusätzliche nationale Grundrechtsordnungen in den Untersuchungsgegenstand mit einbezogen werden. Hierin läge eine Bereicherung der rechtsvergleichenden Debatte, in der die Abwägungsorientierung in problematischer Weise von einigen Autoren inzwischen als alternativlose „universale“ grund- und menschenrechtliche Argumentationsform porträtiert wird.<sup>77</sup>

### **III. Kategoriale Argumentationsformen leisten einen wichtigen Beitrag zur Erfüllung der zentralen Funktionen des völkerrechtlichen Individualrechtsschutzes**

Grundsätzlich ist es zunächst gemäß Art. 1 und Art. 19 Abs. 2 GG Aufgabe aller innerstaatlich mit der Anwendung von Grundrechten betrauten Institutionen, die verfassungsrechtlichen Kerngehalte der garantierten Rechte zu gewährleisten. Wenn das nationale Schutzsystem dieser Aufgabe aus Sicht des menschenrechtlichen Kerngehaltsschutzes jedoch nicht ausreichend nachkommt oder den Schutzstandard des völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes unterschreitet, obliegt es den Organen des völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes gemäß ihrem völkerrechtlichen Auftrag, Kerngehaltsverletzungen festzustellen und auf deren Beseitigung hinzuwirken.

In ihrer genuin rechtlichen Funktion, d.h. als Gerichte und quasigerichtliche Spruchkörper in Individualbeschwerdeverfahren, obliegt es damit den völkerrechtlichen Spruchkörpern, in neuen Bedrohungslagen und unter sich ständig verändernden lebensweltlichen Fallkonstellationen menschenrechtliche Kerngehalte in retrospektiven, von Individuen beantragten Entscheidungen zu konturieren. Kerngehaltsschützende Entscheidungen erzeugen neue Argumentationslasten über den Einzelfall hinaus: sie „zwingen“ staatliche Akteure, bei der Rechtfertigung von bestimmten Eingriffen auf die kategorialen Grenzziehungen Bezug zu nehmen; sie entlasten zudem die Spruchkörper, die sich argumentativ auf frühere Entscheidungen beziehen können, wenn sie über ähnliche Konstellationen –

---

<sup>77</sup> So fürs vergleichende Verfassungsrecht *David Beatty*, *Law and Politics*, *American Journal of Comparative Law* 44 (1996), S. 131 (142 ff.).

oftmals unter hohem politischen Druck – entscheiden müssen; und sie ermöglichen eine kritische Auseinandersetzung der Diskursteilnehmer mit der Rechtsprechung. Nur wenn Entscheidungen über den Einzelfall hinaus als zu restriktiv oder zu freiheitsschützend kritisiert werden können, entstehen auch diskursive Kristallisationspunkte zur Verständigung über elementare Freiheitspositionen.

Es soll in diesem Zusammenhang nicht verleugnet werden, dass es durch kategoriale Grenzziehungen zu Konflikten mit den nationalen Institutionen des Grundrechtsschutzes über die Definition grund- und menschenrechtliche Kerngehalte kommen kann. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob eine kategorial ausgerichtete Rechtsprechung durch völkerrechtliche Spruchkörper in ihrer Rigidität zu einem Akzeptanzverlust des völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes bei den Vertragsstaaten führen könnte. Gerade die Abwägungsorientierung stellt nämlich vor allem ein Flexibilisierungsinstrument internationaler Spruchkörper dar. Als solche kann sie von Gerichten und quasigerichtlichen Institutionen zur Vermeidung von rechtspolitischen Konflikten mit den Organen der Vertragsstaaten eingesetzt werden. Das Gleiche gilt für die Argumentationsfigur der *margin of appreciation*.

Führt die hier befürwortete Verwendung von kategorialen Argumentationsformen aber nicht dazu, dass der Rechtsprechung diese konfliktverhütenden Flexibilisierungsinstrumente genommen werden? In der Tat ist anzuerkennen, dass internationalen Gerichten und gerichtsförmigen Institutionen bei der Verwendung von kategorialen Grenzziehungen Möglichkeiten der Flexibilisierung von menschenrechtlichen Standards entzogen werden, die eine starke Abwägungsorientierung und auch die *margin of appreciation* ihrerseits mit sich brächten. Der völkerrechtliche Spruchkörper kann die für bestimmte Fallgruppen oder Eingriffskonstellationen festgestellten Kerngehaltsverletzungen nicht ohne Weiteres in einer späteren Entscheidung wieder als einen rechtfertigbaren staatlichen Eingriff charakterisieren. Der Spielraum internationaler Institutionen des Menschenrechtsschutzes, auf politischen Druck der Vertragsstaaten zu reagieren, verringert sich nach der hier eingenommenen Perspektive mit zunehmender Intensität des Menschenrechtseingriffs. Rechtspolitisch flexibilisierte Rechtsprechung zu besonders intensiven Menschenrechtseingriffen würde indes dem Grundanliegen des grund- und menschenrechtlichen Kerngehaltsschutzes, verlässliche *Minima* der Freiheitsausübung unter den einzelnen Rechten zu konturieren, zuwiderlaufen. Mögliche Nachteile von kategorialen Grenzziehungen müssten deshalb hinter diesem Grundanliegen zurücktreten. Hinzu kommt, dass auch kerngehaltsschützende Argumentationsformen in der Anwendung auf neue Fallkonstellationen behutsam weiterentwickelt werden können, ohne ihre maßstabsbildende Funktion aufgeben zu müssen.

Der Rückgriff auf kategoriale Argumentationsformen ist in diesen Situationen aber nicht nur Voraussetzung für die kerngehaltsschützende Wirkung der Judikatur, sondern kann zugleich in einer langfristigen Betrachtung zu einer Entlastung des konfliktreichen Verhältnisses zwischen nationalen und völkerrechtlichen Institutionen des Menschenrechtsschutzes führen. Eine Verwendung kategorialer Argumentationsformen in der gerichtlichen und quasigerichtlichen Entscheidungspraxis kann nämlich – so die durch weitere Forschung zu überprüfende Annahme – eine stärkere Orientierung für nationale Organe des Grundrechtsschutzes bieten, indem diese vorhersehbare menschenrechtliche Mindeststandards in den einzelnen Freiheitsbereichen definieren helfen. Die hohe Rezeptionsfähigkeit kategorialer Argumentationsformen erleichtert die Beachtung völkerrechtlicher Kerngehalte durch nationale Rechtsanwender und kann damit langfristige Konflikte zwischen den Ebenen vermeiden helfen.

Bei einer starken Abwägungsorientierung der völkerrechtlichen Judikatur dagegen werden in viel geringerem Maße für die nationale Ebene erkennbare Grenzen der Einschränkung konturiert. Abwägungsentscheidungen völkerrechtlicher Spruchkörper können so immer wieder mit Abwägungsentscheidungen des nationalen Gerichtes kollidieren, ein über den Einzelfall hinausgehender Diskurs über die Grenzen der Einschränkung bestimmter Freiheiten kann nur begrenzt entstehen. Die Orientierungswirkung der Entscheidungen ist gering. Eine Herausbildung von Fallgruppen und typisierten Eingriffskonstellationen *ex negativo*, bei denen regelmäßig eine menschenrechtliche Kerngehaltsverletzung vorliegt, ist beim Rückgriff auf die *ad hoc*-Abwägung nur mit erheblichen Einschränkungen möglich. Weder die nationalen Parlamente noch die nationalen Gerichte können sich so auch im Blick auf die eigenen Handlungsspielräume an kategorial gezogenen Einschränkungsgrenzen des völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes ausrichten. Aus dieser längerfristigen Perspektive ist es gerade die Abwägungsorientierung mit ihrer geringen Fähigkeit zur kerngehaltsschützenden Maßstabsbildung, die auf lange Sicht das Konfliktpotential zwischen den unterschiedlichen Ebenen des Grund- und Menschenrechtsschutzes erhöhen kann. Kategoriale gerichtliche Grenzziehungen dagegen können zwar ebenfalls zu Konflikten zwischen den Ebenen führen, sie generieren aber ein höheres Maß an Rechtssicherheit und erfüllen damit zugleich langfristig eine konfliktvermeidende Funktion.

Dieser Ausblick auf den potentiellen Wert von kerngehaltsschützender Rechtsprechung für das ebenenübergreifende Zusammenspiel verschiedener Institutionen des Grund- und Menschenrechtsschutzes lässt sich damit abschließend wie folgt zusammenfassen: Kerngehaltsschützende Rechtsprechung hilft, *Minima* der individuellen Freiheitsausübung unter den einzelnen Grund- und Menschenrechten zu definieren. Der völkerrechtliche Menschenrechtsschutz hat zur zentralen Aufgabe, durch seine gerichtlichen und quasigerichtlichen Institutionen menschenrechtliche Kerngehalte der einzelnen Menschenrechte

zu konturieren. Selbst wenn diese Kerngehalte in den zur Verfügung stehenden Verfahren nicht immer effektiv gegenüber der nationalen Ebene durchgesetzt werden können, so haben sie doch das Potential, den ebenenübergreifenden Rechtsdiskurs über die Grenzen der Einschränkung von Grund- und Menschenrechten nachhaltig zu prägen und von nationalen Rechtsanwendern rezipiert zu werden. Kerngehaltsschützende Rechtsprechung erzeugt über die *res iudicata* hinaus für alle Vertragsstaaten einer Menschenrechtskonvention hohe Argumentationslasten bei ähnlich gelagerten Eingriffskonstellationen. Ebenenübergreifender grund- und menschenrechtlicher Kerngehaltsschutz, der erst durch eine kategoriale Entscheidungskultur ermöglicht wird, ist aus dieser Perspektive der spezifisch juristische Beitrag zu einem universalen Diskurs über elementare Unrechtserfahrungen.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> „Erfahrungen von Verelendung, Unrecht und Unfreiheit“ bei *Johannes Schwartländer*, in: ders. (Hrsg.), *Menschenrechte: Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung*, 1978, S. 86; „Erfahrungen strukturellen Unrechts“ unter Bezug auf Schwartländer bei *Bielefeldt*, *Menschenrechtlicher Universalismus ohne eurozentrische Verkürzung*, in: Georg Lohmann/Günter Nooke (Hrsg.), *Gelten Menschenrechte universal?*, 2008, S. 98 (126); „elementare Unrechtserfahrungen“ bei *Markus Kotzur*, *Theorieelemente des internationalen Menschenrechtsschutzes*, 2001, S. 330; „Universalismus aus gemeinsamer Erfahrung“ bei *Hasso Hofmann*, *Geschichtlichkeit und Universalitätsanspruch des Rechtsstaats*, *Der Staat* 34 (1995), S. 1 (27); interpretiert als ein spezifisch europäischer Zugang; *Klaus Günther*, *The legacies of injustice and fear: a European approach to Human Rights and their effects on political culture*, in: Philip Alston (Hrsg.), *The EU and Human Rights*, 1999, S. 117 ff.



# **„Das Bewusstsein der Würde voll zur Entfaltung bringen“ Potentiale der Behindertenrechtskonvention in nationaler und internationaler Perspektive**

*Dr. Daniel Legutke*

Seit dem Inkrafttreten der Konvention der Vereinten Nationen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen (UN BRK) im Mai 2009 konnte die gesellschaftliche Position von Behinderten erheblich gestärkt werden. Indem sie zum wesentlichen Referenzdokument für die Beurteilung der Situation von Menschen mit Behinderung geworden ist, stellt sie die Wirkmächtigkeit und zugleich kulturelle Offenheit der Menschenwürde machtvoll unter Beweis.

## **1. Vorbemerkung: Menschenwürde als Ausgangspunkt der Argumentation der Behindertenrechtskonvention**

Dieser Beitrag nimmt ein Fachgespräch der Deutsche Kommission Justitia et Pax vom 27. Januar 2012 zur Frage „Praktische Orientierung oder bloße Pathosformel? Menschenwürde in der Politik“ in Berlin zum Ausgangspunkt. Das Fachgespräch setzte ein mit grundsätzlichen Überlegungen zum Stellenwert der Menschenwürde in der Diskussion um die Realisierung der Menschenrechte. Ein Teil der Beiträge wurde in dieser Publikation aufgenommen, ebenso wie grundsätzliche Positionen der Arbeitsgruppe von Justitia et Pax.<sup>1</sup> In einem zweiten Teil wurde diskutiert, wie die UN BRK als relativ neue „Spezialkonvention“ auf unterschiedlichen Aspekten der Menschenwürde aufbaut und von dort aus Handlungsperspektiven für die Schaffung einer inklusiven Gesellschaft entwirft. Insbesondere dieser Teil des Fachgesprächs wird im Folgenden dokumentiert und zum Ausgangspunkt für weitere Überlegungen genommen.<sup>2</sup>

Behinderung wird nicht nur in den einschlägigen Menschenrechtspakten sondern auch im Grundgesetz als Risikofaktor für Diskriminierung und damit für Rechtsverletzungen wahrgenommen, so etwa in Art. 3, Abs. 2 Satz 2 GG, im Art. 23 der Kinderrechtskonvention oder Art. 15 der Europäischen Sozialcharta. Seit dem Jahr 2009 ist nun eine eigene Konvention zur Stärkung der Rechte von Menschen mit Behinderungen in Kraft, die eine

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu das Memorandum der Arbeitsgruppe und insbesondere die Beiträge von Heiner Bielefeldt und Saskia Wendel in diesem Band.

<sup>2</sup> Für das Fachgespräch insgesamt vgl. Alexander Foitzik, Justitia et Pax: Anwaltschaft für die Menschenwürde, in: Herder Korrespondenz 66 3(2012), S. 115 f.

Ermöglichung umfassender Teilhabe behinderter Menschen am gesellschaftlichen und politischen Leben zum Ziel hat. Die Erwartung ist, dass in der Umsetzung der Konvention für Menschen mit Behinderungen durch „uneingeschränkte Teilhabe“ an der Gesellschaft „ihr Zugehörigkeitsgefühl verstärkt“ (UN BRK, Präambel m) wird. In Deutschland wird sie vor allem durch das Stichwort Inklusion im Kontext „Inklusiver Schule“ in der Öffentlichkeit diskutiert.

Von dieser Konvention kann jedoch eine weite Strahlwirkung auf die Menschenrechtsdebatte insgesamt ausgehen.<sup>3</sup> Der zentrale Begriff, von dem das Konzept einer inklusiven Gesellschaft entfaltet wird, ist die Würde des Menschen. Denn, so die Präambel, die Konvention will beitragen zum „Schutz der Rechte und Würde von Menschen mit Behinderungen“ (UN-BRK, Präambel y). Doch bleibt es nicht bei einem präambelhaft-appelativen Gebrauch des Würdebegriffs. Die Verweise auf die Menschenwürde in den Artikeln des Paktes selbst sind zahlreich. Bereits Art. 1 verwendet diesen Begriff nicht mehr nur statisch als etwas zu schützendes, sondern stellt heraus, dass die Verwirklichung der Achtung der Menschenwürde eine fortdauernde Aufgabe des Staates ist. Diesem ist aufgetragen, „die Achtung der ihnen [den Menschen] innewohnenden Würde zu fördern.“ Die Achtung der Menschenwürde kann verletzt werden oder in der Gesellschaft abhanden kommen, sie ist nicht gleichsam von selbst gegeben. Die Achtung der Würde jedes Einzelnen ist daher immer wieder in Erinnerung zu rufen und ihr Schutzanspruch auf rechtliche und politische Konsequenzen zu befragen.

Der zweite Artikel der UN BRK weitet die Aspekte von Menschenwürde aus, indem er neben „die Achtung der dem Menschen innewohnenden Würde“ als Grundsatz der UN BRK die Achtung „individuelle[r] Autonomie“ stellt. Menschen mit Behinderungen erfahren ihre Würde nicht zuletzt durch Achtung ihrer Freiheit und Unabhängigkeit (Art. 2 a). Würde ist nicht allein zu fördern, sondern darüber hinaus sind Freiheit und Unabhängigkeit zu ermöglichen, um Leben erfüllt gelingen zu lassen. Das mag auf einen ersten Blick irritieren, zeigt doch die Praxis, dass Menschen mit Behinderungen vielfach in individueller Lebensführung und Unabhängigkeit eingeschränkt sind. Doch die Begriffe von Autonomie und Freiheit, die hier zugrunde gelegt sind, verdeutlichen auch für Menschen, die sich nicht als behindert erfahren: Autonomie ist letztlich immer assistierte Autonomie. Die Inanspruchnahme von Freiheitsrechten gelingt letztlich immer nur in Gemeinschaft mit anderen. Dem Staat kommt es zu, gesellschaftliche Bedingungen zu schaffen, die Freiheit ermöglichen, nicht zuletzt in dem er Freiheitsräume eröffnet und begrenzt, mithin die Sorge für die Implementierung der Menschenrechte trägt. Wie stark Gesellschaften

---

<sup>3</sup> Ausführlicher zur Würdigung der Konvention vgl. Heiner Bielefeldt, Zum Innovationspotential der UN-Behindertenrechtskonvention (Berlin 2009) (= Deutsches Institut für Menschenrechte: Essay Nr. 5).

dafür auf die Assistenz des Staates angewiesen sind, zeigen die Beispiele fragiler oder zerfallender Staatlichkeit nur allzu deutlich. Wie sehr Autonomie immer als eine assistierte zu verstehen ist, sei damit hinreichend deutlich – und zugleich, dass Würde und Autonomie dennoch aufs engste zusammen gehören.

Die UN BRK nimmt den Staat in die Pflicht, in der Gesellschaft die Achtung der Würde von Menschen mit Behinderung zu fördern. Dazu dienen auch die bindenden Verpflichtungen, gleiche Lern- und Entfaltungschancen für Kinder mit Behinderungen in inklusiver Schule zu ermöglichen. Das Ziel des integrativen Bildungssystems auf allen Ebenen liegt darin, „das Bewusstsein der Würde und das Selbstwertgefühl des Menschen voll zur Entfaltung zu bringen“ (Art. 24). Es ist also nicht hinreichend, dass die Würde durch den Staat geachtet und gefördert werde und dass die Gesellschaft ihr Verständnis und ihre Wahrnehmung von Autonomie verändere. Darüber hinaus ist den Menschen selber das Bewusstsein ihrer Würde zu vermitteln. Würde muss bewusst erlebt werden können. Solche Erfahrungen bringen das Selbstwertgefühl „voll zur Entfaltung“. Damit werden aber auch Verletzungen der eigenen Würde erst artikulierbar.

Die Schaffung des neuen Rechtsinstruments in der Behindertenrechtskonvention ist Ausdruck einer veränderten Wahrnehmung gesellschaftlicher Realität. Ein bisher blinder Fleck des Menschenrechtsschutzes wurde erkannt und wird mit dieser Spezialkonvention sichtbar. Die Konvention bietet aber mehr. Sie zielt auf veränderte Haltungen gegenüber Menschen mit Behinderungen, ja gegenüber allen Menschen, die von Exklusion und Diskriminierung betroffen sind oder denen Ausgrenzung droht. Behinderung wird gesellschaftlich ‚gemacht‘, und kann von der Gesellschaft überwunden werden.

In der Präambel der UN BRK ist dem Menschen die Würde zugesprochen worden. Sie wird durch das Recht vor Verletzungen geschützt. Wegweisend auch für die weitere Debatte um die Menschenwürde ist dabei die den Text durchziehende Erkenntnis: Die Würde muss erfahren werden können, Würde muss erlebbar sein. Daher kann im System des Menschenrechtsschutzes von ‚menschenswürdigem Leben‘ adjektivisch gesprochen und ein solches rechtlich eingefordert werden.

## **2. Das Fachgespräch: Impulse für die Menschenrechte**

Im Fachgespräch von *Justitia et Pax* zur Menschenwürde im Januar 2012 trat trotz kritischer Anmerkungen klar hervor, dass die Menschenwürde auch in heutiger Zeit als tragfähige Basis der Rechtsordnung anerkannt wird. Nicht zuletzt die Erarbeitung und Ratifi-

kation der UN BRK durch inzwischen 156 Staaten habe dies erwiesen, hob Prof. Barbara Krause, stellvertretende Vorsitzende von Justitia et Pax, hervor:<sup>4</sup> „Die Anregungen für menschenrechtliche Debatten, die von der BRK ausgehen könnten, weisen in ihrer starken und umfassenden Fundierung in der Menschenwürde weit über die in der UN BRK angesprochene Gruppe konkret hinaus auf unterschiedliche Formen der Diskriminierung.“ Insofern sei zu hoffen, dass die Konvention auch der rechtlichen Debatte, die sich zunehmend kritisch mit dem Konzept der Menschenwürde auseinandersetze, neue positive Impulse verleihe.

Prof. Dr. Herta Däubler Gmelin hob die Bedeutung der UN BRK zunächst in der Umsetzung für behinderte Menschen hervor. Mit der Entwicklung vom SGB IX zur UN BRK sei ein großer und wichtiger Schritt vollzogen worden. Das SGB IX verwende den Begriff der Würde nicht. Auch sei noch im Jahr 1994 die Ergänzung von Art 3, Abs. 3, zur Gleichheit vor dem Gesetz um das ausdrückliche Merkmal der Behinderung („Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden“) ein schwieriger Kampf gewesen. Doch gehe die UN BRK nun auch darüber hinaus. Zwar lasse sich Gleichheit wohl auf die gleiche Würde zurückführen, aber es sei eben keine wörtliche Hineinnahme der Menschenwürde erfolgt. Jetzt in der BRK formuliere die Menschenwürde zugleich Anspruch und Axiomatik. Damit werde eine Durchdringung des Bewusstseins der Bevölkerung gefördert und gefordert.

Der holistische Ansatz, der aus der Fokussierung auf die Menschenwürde in ihren verschiedenen Aspekten erfolge, so Däubler-Gmelin weiter, werde explizit im Rückbezug auf die Trias, die so genannten „Limburger Prinzipien“ Anerkennung, Schutz (sowohl staatlich als auch gegenüber Dritten) und Gewährleistung, gestärkt. Daran habe sich nun ausdrücklich das exekutive Handeln auszurichten. Das reiche von der Gesetzgebung bis hin zum sozialen Umfeld. Damit stehe der Begriff der Menschenwürde für einen Paradigmenwechsel im Sozialrecht. Sei bisher im Sozialrecht von einem Normalzustand ausgegangen worden, werde jetzt die Schaffung einer inklusiven Gesellschaft erforderlich. Ziel sei nicht mehr die Anpassung des defizitär auftretenden Individuums; hingegen verlange Inklusion von der Gesellschaft, sich zu verändern. Behindertenpolitik werde nicht mehr als Fürsorge verstanden, sondern sei Ausfluss einer Menschenrechtspolitik und berühre Frage des selbstbestimmten Lebens. In der Schule werde es sich in Zukunft deutlich zeigen, ob Kinder tatsächlich inklusiv einbezogen würden. Dazu sehe der Art. 24 entsprechende Überprüfungsmechanismen vor.

---

<sup>4</sup> Dazu meine eigenen Notizen zum Fachgespräch.

Die UN BRK verzichtet in der Logik ihrer Intention, eine inklusive Gesellschaft zu fördern, darauf, den Begriff Behinderung abschließend zu definieren. Er ist und bleibt offen für eine sich verändernde gesellschaftliche Wahrnehmung. Bereits in der Debatte im Juni 1994 um die Ergänzung des Artikels 3 GG hatte die Abgeordnete Regina Kolbe (SPD) im Bundestag treffend zum Ausdruck gebracht, was jetzt in der Behindertenrechtskonvention ausgearbeitet wurde: „Körperliche Schädigungen werden erst dann zur Behinderung, wenn der Betroffene eine Benachteiligung auf Grund seiner Schädigung in der Gesellschaft erfährt.“<sup>5</sup> Bisher wird durch die Konzentration der Öffentlichkeit auf die Umsetzung in der Schule noch nicht das gesamte Potential der UN BRK ausgeschöpft. Die weitere und breitere Wirkung, die für das Konzept der Menschenwürde von der UN BRK ausgehen kann, wird sich daran entscheiden, ob es gelingt deutlich zu machen, welche Wirkung sie darüber hinaus entfalten kann.

## **Die Menschenwürde als Pathosformel**

Prof. Dr. Volker Gerhardt bezog seine Anmerkungen auf den Begriff ‚Pathosformel‘ des Tagungstitels. Die Gegenüberstellung in die der Begriff platziert sei, erkenne dem Pathos zu wenig Wert zu. Hingegen sei es seiner Ansicht nach durchaus beachtlich, wenn in einem Papier der internationalen Gemeinschaft mit Pathos von der Menschenwürde gesprochen werde. Es sei in jedem Fall ein faktischer Prozess wertschätzender Auseinandersetzung mit der Menschenwürde im Gang. Menschenwürde, so Gerhardt weiter, wirke auf die Rechtsgestaltung ein und diene nicht lediglich der Rechtsauslegung. Sie verweise auf und bekräftige damit die Verbindung von Recht und Moral. Zudem sei der innere Zusammenhang von Achtung und Selbstachtung mit der Menschenwürde zu beschreiben. Im Rückbezug auf Immanuel Kant werde deutlich, wie aus dem Rekurs auf die Menschenwürde eine Stärkung des Achtungsanspruchs des Menschen insgesamt, für sich selbst wie auch als Anspruch an andere, hervorgehe.

Gegen solche Überlegungen wurde im Fachgespräch eingewandt, dass die Menschenwürde weder explizit und noch historisch-genetisch am Beginn des Prozesses der Formulierung der Menschenrechte als politisches Programm im 18. Jahrhundert stand. Bis heute käme zudem die englischsprachige Literatur zu Menschenrechten gut ohne diesen Begriff aus, wie Prof. Dr. Stefan Gosepath zu bedenken gab. Menschenwürde sei daher aus Sicht Gosepaths zu Recht umstritten und keinesfalls für eine Menschenrechtsdebatte notwendig. Hingegen biete, gab Dr. Wolfgang Vögele zu bedenken, die Menschenwürde jedoch einen Sinnüberschuss an, der über das konkret-rechtliche hinausweise: Menschenwürde

---

<sup>5</sup> Vgl. Regina Kolbe, Plenarprotokoll 12/238, S. 20999, Deutscher Bundestag — 12. Wahlperiode — 238. Sitzung, Berlin, Donnerstag, den 30. Juni 1994.

verweise auf den Vollzug des einmaligen Lebens. Erst die Neuzeit habe den Begriff der Menschenwürde an Freiheit und Gleichheit angenähert und ihn in die Menschenrechtsdebatte hineingetragen. Den Verweis auf die Einmaligkeit und Unverfügbarkeit des Lebens habe die Menschenwürde gleichwohl weiter transportiert.

Das anschließende Tagungsgespräch mit Ilja Seifert, MdB (Die Linke) und Stefanie Vogelsang MdB (CDU/CSU) führte noch einmal deutlich vor, dass über die zentrale Stellung des Begriffs der Menschenwürde ein Konsens über politische Grenzen hinweg möglich ist. Gemeinsam war beiden Politikern wichtig, mit der BRK nun zumindest für die Behindertenpolitik ein Instrument zur Hand zu haben, um das Potential der Gesellschaft für die Inklusion zu heben und zu erhöhen.

Vogelsang hob hervor, dass es weiterhin ein Desiderat sei, unseren Begriff von Gesundheit in öffentlicher Debatte weiter zu bedenken. Die UN BRK stelle in ihrer Abkehr von einem Normalzustand heraus, dass gesundheitliche Defiziterfahrungen auch auf gesellschaftlichen Überzeugungen beruhten und mit Fragen der Wahrnehmung und des Umgangs verknüpft seien. Das gelte ganz allgemein auch für die Vorstellung von Gesundheit. Seifert erinnerte in diesem Kontext an die Debatte um die Präimplantationsdiagnostik des Sommers 2011. Er könne die Sorge von risikobehafteten Eltern verstehen, ein behindertes Kind zur Welt zu bringen. Mit guten Gründen schließe das Recht auf Elternschaft jedoch kein Recht auf ein gesundes Kind ein. Bereits in der Bundestagsdebatte hatte er darauf verwiesen, dass es eine Vielzahl von Möglichkeiten gebe, mit der Sorge zu umgehen, etwa durch Adoption. Er sehe vor allem negative Folgen für Menschen, die von einem Normalzustand abweichen. Die Menschenwürde erfordere geradezu, jedem Menschen und jedem Kind die gleiche Achtung zukommen zu lassen – und Defizite in der Realisierung des Achtungsanspruchs durch die Gesellschaft abzubauen. Damit erweise sich die große Wirkung, die von der UN BRK ausgehen könne.

### **3. Potentiale für den afrikanisch-europäischen Dialog zu Menschenrechten**

Bedeutsam für die deutsche Debatte ist die Bekräftigung der Bedeutung von Menschenwürde für das System der Menschenrechte insgesamt. Der Begriff kann zudem Orientierungen bieten für die Behandlung komplexer Fragen an den Bereichen des Lebens, wo die Anerkennung umfassender Achtung vor der Würde des Menschen gefährdet erscheint. In diesen Bereichen trägt der Begriff nicht nur – ein gleichwohl bedeutsames – Pathos in die Debatte hinein, sondern taugt auch zu Entwicklung von Handlungsmaxi-

men. Über die deutschen bzw. auch die europäischen Debatten hinausgehend, birgt die UN BRK das Potential für eine umfassendere Wahrnehmung der Bedeutung des Würdeschutzes als Ziel und Grund der Menschenrechte.

Die abschließenden Überlegungen möchten die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass das im Fachgespräch gehobene Potential der UN BRK der interkulturellen Debatte mit afrikanischen Partnern neue Perspektiven hinzufügen könnte. Im Austausch mit Afrikanischen Menschenrechtsakteuren, die nicht selten eine gewisse Skepsis gegenüber dem universalen Anspruch der Menschenrechte formulieren, könnte ein stärkerer Rückbezug auf die in der UN BRK angesprochenen Dimensionen der Menschenwürde hilfreich sein. In Unterstellungen einer von unlauteren Interessen geleiteten Politik der Menschenrechte, die zudem in Souveränitätsrechte einzugreifen sich herausnimmt, schwingt eine grundlegende Skepsis gegenüber dem politischen Konzept der Menschenrechtsimplementierung mit, wie es der Westen in unterschiedlichen Zusammenhängen gegenüber dem „Globalen Süden“ einschließlich Afrikas, vorträgt.<sup>6</sup>

Eines der Argumente, die häufig aus einem ganzen Amalgam von Vorbehalten bestehen, lautet, eine Fokussierung des Westens auf die Durchsetzung bürgerlich-politischer Rechte im Süden vernachlässige die für den regionalen Kontext besonders wichtigen wirtschaftlich-sozialen und kulturellen Bereiche der Menschenrechte. Mutua identifiziert dabei Pathologien des „Westens“ in der Durchsetzung eigener politischer und strategischer Ziele aufgrund der seiner Sicht nach irrigen Überzeugung, dass man meine, aus einer Einhegung von Despotismus als unausgesprochenem Ziel der Implementierung bürgerlich-politischer Rechte folge gleichsam von selbst eine umfassende Hebung des Respekts vor der Menschenwürde. Das Menschenrechtsprojekt werde vom Westen verkürzt als Begrenzung des Durchgriffs des Staates auf das Individuum verstanden. Der Westen befasse sich jedoch nicht mit Beziehungen der Menschen untereinander und nehme die sozialen Dimensionen des Menschen, man sollte hinzufügen: der Menschenrechte, nicht hinreichend wahr. Ähnliches spiegele sich auch in der Arbeit internationaler Menschenrechts-NGOs: „There does not exist a major human rights NGO in the West that focuses on economic, social, and cultural rights.“<sup>7</sup> Denn, so Mutua weiter, da würden Beziehungen der Menschen untereinander ins Spiel kommen, die von der westlichen Welt zumindest gegenüber dem Süden als nachrangig im Verhältnis zu bürgerlich-politischen Rechten behandelt würden.

---

<sup>6</sup> Sehr profilierte Kritik am politischen Projekt der Menschenrechte, ohne sie jedoch als Schutzsystem grundsätzlich abzulehnen etwa bei Michael Neocosmos, Development, Social Citizenship and Human Rights. Re-thinking the Political Core of an Emancipatory Project in Africa, in: Africa Development 22 (2007), 35-77.

<sup>7</sup> Makau Mutua, Human Rights in Africa: The Limited Promise of Liberalism, in: African Studies Review 51 (2008), 17-39., S. 30.

Dieses Statement bildet zwar in seiner Zuspitzung nicht (mehr) die volle Realität internationaler Entwicklungszusammenarbeit ab. Organisationen wie FIAN oder auch OXFAM leisten hervorragende Arbeiten im Gebiet wirtschaftlicher und sozialer Rechte. Als ein Ausdruck der Erfahrung langjähriger Vernachlässigung wirtschaftlich-sozialer Rechte mag es dennoch einen Hinweis darauf geben, wie politische Akteure wahrgenommen wurden.<sup>8</sup> Der Kritik einer über lange Jahre eher einseitigen Ausrichtung westeuropäischer Staaten auf die Durchsetzung bürgerlich-politischer Rechte wird man schwerlich etwas entgegensetzen können.

Eine Untersuchung für die Entwicklungspolitik etwa der Niederlande hat dieses Bild in entscheidenden Punkten auch empirisch bestätigt. Hilde Reiding unterstützt die These einer zumindest „‘ambiguous and unsettled relationship’ towards this [economic, social and cultural – D.L.] rights“<sup>9</sup>. Zwar war die westliche Welt willens, soziale Rechte in bindende Verträge zu integrieren, doch offen blieb zunächst, auf welche Weise das geschehen könne. Die Aufteilung in zwei Menschenrechtspakte war schließlich eine bewusste politische Entscheidung gewesen. Ähnliche Prozesse zeigt Reiding auch für die Erarbeitung der Europäischen Sozialcharta auf, die wie auch der UN Sozialpakt nicht mit einem Individualbeschwerdemechanismus versehen sind und damit die Bindekraft der Verträge zumindest in Frage stellen. Das galt noch für den Revisionprozess der Sozialcharta Anfang der 1990er Jahre: „For the Netherlands, it was also very important that the procedure’s aim would be to ensure the general conformity of national law and practice with the Charter’s provisions, and not to provide remedies for individual victims.“<sup>10</sup>. Nicht zuletzt der schleppende Ratifikationsprozess, der nach wie vor für das Individualbeschwerdeverfahren des Zusatzprotokolls zum Sozialpakt der Vereinten Nationen im Gang ist, zeigt einmal mehr wie tief die Skepsis der Staaten gegenüber einer umfänglichen Justizialität der wirtschaftlich-sozialen und kulturellen Rechte verankert ist.<sup>11</sup> Auch die Bundesrepublik Deutschland lehnt es nach wie vor ab, das Zusatzprotokoll zum WSK-Pakt zu ratifizieren. Zu groß sind augenscheinlich die Befürchtungen, souveräne Rechte auf dem Gebiet der Sozial- und Arbeitsgesetzgebung aufzugeben.<sup>12</sup> Nicht zuletzt solche dauerhaf-

---

<sup>8</sup> Ökonomische Ungleichgewichte und die Ausbeutung afrikanischer Ressourcen sollten bewusst nicht mit den Menschenrechten thematisiert werden, so von Beginn an die Haltung der Kolonialmächte. Bis heute diene denn auch der Pakt über wirtschaftlich-soziale und kulturelle Rechte lediglich als Alibi „to mitigate the harshness of capitalism“, vgl. Mutua, *Human Rights in Africa*, S.31.

<sup>9</sup> Hilde Reiding, *The Netherlands Gradually Changing Views on International Economic and Social Rights Protection*, in: *Human Rights Quarterly*, 34 (2012), 113-140.

<sup>10</sup> Zitat ebd. S. 132.

<sup>11</sup> Ebd., 135.

<sup>12</sup> Noch im September 2013 antwortete die Bundesregierung auf die Empfehlung des UN MRR, das Protokoll zu ratifizieren ausweichend: „The Government is assessing the accession to the Optional Protocol to the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights. A concrete date for signing and ratifying the Optional Protocol cannot be given.“, vgl. *The Federal Republic of Germany’s response to*



ten Widerstände, die sozialen Menschenrechte als justiziabel und gleichwertig mit den politisch-bürgerlichen Rechten innerhalb der europäischen Staaten anzuerkennen, bestätigen letztlich die skeptischen Bemerkungen, die von Seiten afrikanischer Menschenrechtler immer wieder zu hören sind.

Ähnlich muss für den Bereich der Entwicklungszusammenarbeit konstatiert werden, dass die Übernahme von bereits im wsk-Pakt anerkannten Rechten in staatliche Programme der Kooperation nur schleppend von statten ging. Es ist allerdings seit den späten 1990er Jahren ein Wandel festzustellen, der einen umfassenden menschenrechtsbasierten Ansatz in die Entwicklungspolitik hineingetragen hat.<sup>13</sup> Damit verbunden war zunächst die Erwartung, durch den rechtebasierten Ansatz auch die Praxis der Geberländer grundsätzlich zu ändern. Das ist so zwar nicht eingetreten, insgesamt hat der Menschenrechtsansatz allerdings dazu geführt, die Bekanntheit der Menschenrechte und der Institutionen ihres Schutzes bei den Organisationen der Geberländer, nationalen und internationalen NGOs sowie bei lokalen Aktivisten zu erhöhen. Damit ging verständlicher Weise auch eine verstärkte Hinwendung zu den sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechten einher. Die Geberländer unterstützen seit einigen Jahren nicht nur eigene Programme in diesen Sektoren sondern auch lokale NGOs vor Ort, die sich für wsk-Rechte einsetzen. Zugleich stieg die Bedeutung von Lobbyarbeit, nicht zuletzt durch eine Fokussierung auf die Pflichten des Staates als Adressat der Menschenrechte, insgesamt an.<sup>14</sup>

Was in Papieren verbreitet wurde, fand jedoch nur allmählich Eingang in die Praxis staatlicher Entwicklungszusammenarbeit. Die Durchführungsorganisationen öffnen sich erst seit kurzer Zeit in ihren zum Teil seit vielen Jahren laufenden Programmen etwa im Gesundheits- oder Bildungssektor für einen menschenrechtsbasierten Ansatz ihrer Arbeit. Auch die EU Richtlinien zum Schutz von Menschenrechtsverteidigern finden nur selten Anwendung auf die Verteidiger wirtschaftlich, sozialer und kultureller Menschenrechte.<sup>15</sup> Doch muss an dieser Stelle auch darauf verwiesen werden, dass Schutz und Anerkennung für Aktivisten sozialer Rechte in erster Linie durch diejenigen Staaten zu realisieren sind, in denen die Misstände aufgedeckt werden. Der Vorwurf mangelnder Akzeptanz sozialer

---

the recommendations set out by the UN Human Rights Council in the Universal Periodic Review on 25 April 2013 (UN A/HRC/24/9/Add.1).

<sup>13</sup> Shannon Kindornay, James Ron, Charlie Carpenter, Rights-Based Approaches to Development: Implications for NGOs, in: *Human Rights Quarterly* 34 (2012), 472-506, S. 479.

<sup>14</sup> Matilda Aberes Ako, Nana Akua Anyidoho, Gordon Crawford, NGOs, Rights-Based Approaches and the Potential for Progressive Development in Local Contexts: Constraints and Challenges in Northern Ghana, in: *Journal of Human Rights Practice*, 5 (2013), S. 46-74; LaDawn Haglund, Timjhim Aggarwal, Test of Our Progress: The Translation of Economic and Social Rights Norms Into Practice, in: *Journal of Human Rights*, 10 (2011), 494-520.

<sup>15</sup> Vgl. Forum Menschenrechte (Hrsg.), *Schützen statt verfolgen. Die schwierige Lage von Verteidiger/innen wirtschaftlich, sozialer und kultureller Menschenrechte* (Berlin 2012).

Rechte trifft also die Staaten Afrikas in ähnlicher Weise wie den Globalen Norden – und nimmt damit auch den Vorwürfen an den Globalen Norden eine Spitze.

Nichtsdestotrotz sind für afrikanische Menschenrechtsaktivisten jedoch gerade die wirtschaftlich-sozialen Rechte von entscheidender Bedeutung. Erst durch deren Achtung, Schutz und Gewährleistung kann eine Gesellschaft hervorgebracht werden, die partizipativ und frei die Implementierung von Menschenrechten insgesamt zur Sicherung eines menschenwürdigen Lebens einfordern kann.

Damit soll an dieser Stelle der Bogen zurück zur UN BRK geschlagen werden. Denn die Bedeutung der sozialen Rechte erhellt sich im Blick auf die Menschenwürde und das, was ein menschenwürdiges Leben ausmacht, allzu deutlich: „Real human powerlessness and indignity in Africa ... arise from social and economic conditions.“, wie Mutua wiederum pointiert formuliert.<sup>16</sup> Die Afrikanische Menschenrechtskommission sieht sich geradezu als Instanz zum Schutz des Respekts vor der Menschenwürde, den sie über das Instrument des Beschwerdemechanismus absichern möchte.<sup>17</sup> Der hohe Stellenwert, der einem menschenwürdigen Leben eingeräumt wird, korrespondiert mit vielfachen Verweisen auf die Menschenwürde, vor allem in der Wendung „menschenwürdiger Lebensbedingungen“.<sup>18</sup> Sie werden im Recht der Kinder auf Bildung herangezogen, thematisiert (mit Verweis auch auf die UN BRK) in der Pflicht des Staates zu amtlicher Registrierung von Kindern<sup>19</sup>, allgemein in Bezug auf Sozialgesetzgebung zur Stärkung der Förderung der wsk-Rechte und nicht zuletzt immer wieder wenn es um die das Anprangern unmenschlicher Haftbedingungen in Gefängnissen geht. In Auslegung der südafrikanischen Verfassung durch das Oberste Gericht Südafrikas wird auch die Ermöglichung umfassender Partizipation an politischen Prozessen im Respekt vor der Menschenwürde fundiert.<sup>20</sup> Weiter wird in Überlegungen zur Stellung der Menschenwürde in der Verfassung Malawis u.a. festgestellt, dass die Menschenwürde ein zusätzliches Interpretativ der Menschenrechte darstelle, „which must infuse several if not all the rights“. Ähnlich wie auch in europäischen Debatten angedacht, könne die Menschenwürde auch als Auffang-

---

<sup>16</sup> Mutua, Human Rights in Africa, S. 35.

<sup>17</sup> Abadir M. Ibrahim, Evaluating a decade of the African Union's protection of human rights and democracy: A post-Tahrir assessment, in: African Human Rights Law Journal 12 (2012), 30-69, S. 42.

<sup>18</sup> Vgl. African Commission on Human and Peoples Rights, Centre for Minority Rights Development a. Other vs. Kenya (2009), Ziff. 217, darin ein Verweis auf „living conditions that are compatible with the dignity of the human person – state has the duty to take positive measures geared towards fulfilment of the right to a decent life“, in: African Human Rights Law Reports 2009 (2011), S. 129f.

<sup>19</sup> Ebenezer Durojaye, Edmund Amarkwei Foley, Making a fist impression: An assessment of the decision of the Committee of Experts of the African Children's Charter in the Nubian Children communication, in: African Human Rights Law Journal 12 (2012), 564-578.

<sup>20</sup> Sandra Liebenberg, Engaging the paradoxes of the universal and particular in human rights adjudication: The possibilities and pitfalls of 'meaningful engagement', in: African Human Rights Law Journal 12 (2012), 1-30, S. 2

grundrecht (residual right) verstanden werden, "when no other right is 'primarily implicated by the case at hand or when the right implicated by the facts is not expressly recognised'... The residual function of human dignity can be used as a tool to support socio-economic rights".<sup>21</sup> Die Liste der Themen und Entscheidungen, in denen Menschenwürde argumentativ herangezogen wird, ließe sich leicht erweitern. Interessant wäre auch eine tiefergehende Analyse der Spruchpraxis und Funktion der Menschenwürde im Vergleich afrikanischer und europäischer Rechtsprechung. Gemeinsamkeiten ließen sich sicher aufzeigen, womöglich würden aber auch die Unterschiede deutlicher zutage treten.<sup>22</sup>

Die afrikanische Perspektive, wenn in dieser Verallgemeinerung gesprochen werden darf, räumt demnach den Garantien eines menschenwürdigen Lebens eine Schlüsselfunktion für eine gute Entwicklungspolitik insgesamt ein. Das umfasst neben der Gewährleistung elementarer Grundbedürfnisse wie dem Recht auf Wohnen, dem Recht auf Nahrung, dem Recht auf Bildung auch etwa das Recht auf politische Partizipation. In den Worten Kwado Appiagyei-Atuas: „The ultimate goal of development should be the realisation of human potential and dignity through the ability of the community to meet its needs through its members' efforts and contributions.“<sup>23</sup> Das Konzept der Menschenwürde findet nicht nur grundsätzliche Zustimmung sondern steht im Mittelpunkt afrikanischer Überlegungen zu den Menschenrechten. Es bietet gleichsam die Chance, die internationale und interkulturelle Verständigung über die Bedeutung der Menschenrechte über den Weg der Menschenwürde zu vertiefen.

Setzt man diese Erkenntnis in Beziehung einerseits zu den Problematisierungen der Menschenwürde in juristischen Debatten in Europa und andererseits zur Zurückhaltung bei der Justiziabilität sozialer Rechte in Europa, treten die Potentiale hervor, die von einer breiten Rezeption des Menschenwürdeverständnisses der UN BRK ausgehen können. Insofern die UN BRK den Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten, von menschenwürdigen Lebensbedingungen, Erfahrungen der Achtung und der Selbstachtung in unsere Menschenrechtsdebatte hineinträgt und neuerlich ins Bewusstsein ruft, kann sie eine wertvolle Brückenfunktion zum Menschenrechtsverständnis aus afrikanischer Perspektive einnehmen. Die Konvention ist ein wichtiger Beitrag auch für den interkulturellen Dialog. Im Ziel der UN BRK, das „Bewusstsein der Würde voll zur Entfal-

---

<sup>21</sup> Esther Gumboh, Rezension zu: DM Chirwa, Human Rights under the Malawian Constitution (2011), in: African Human Rights Law Journal 12 (2012), 295-300, Zit. S. 298.

<sup>22</sup> Vgl. den Beitrag von Christian Walter, Menschenwürde im nationalen Recht, Europarecht und Völkerrecht, in: Bahr, Heinig (Hrsg.), Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung. Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven (Tübingen 2006), S. 127-148, der einen geeigneten Ausgangspunkt zumindest für die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und von EuGH und EGMR bietet.

<sup>23</sup> Kwado Appiagyei-Atua, Minority Rights, Democracy and Development: The African Experience, in: African Human Rights Law Journal 12 (2012), 69-88, S. 88.

tung zu bringen“ auch und gerade für Marginalisierte, für Menschen am Rande der Gesellschaft, die in vielerlei Hinsicht von Rechtlosigkeit betroffen sind, liegt der Gewinn, der von der UN BRK für die Implementierung der Menschenrechte ausgehen kann – indem sie eine neue Perspektive auf Aufgaben und Verpflichtungen des Staates einbringt.

## Publikationsverzeichnis

### Entwicklungspolitik

Gerechtigkeit für alle.

Zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit.

1991; bearb. Auflage 2009

E 12 (Einzelex. kostenlos) ISBN 978-3-940137-28-9

Neue Wege zur Lösung der internationalen Schuldenfrage. Stellungnahme der Deutschen Kommission Justitia et Pax. 1999. 30 S.

E 15 (Einzelex. kostenlos) ISBN 978-3-932535-35-2

Reform des Welthandels. Die Reform der Welthandelsorganisation und die Interessen der Armen. Das TRIPS-Abkommen bedroht die Menschenrechte der Armen. 2001. 65 S.

(Einzelexemplar kostenlos) ISBN 978-3-932535-55-0

Walter Eberlei

Partizipation in der Armutsbekämpfung. Mindeststandards für zivilgesellschaftliche Beteiligung in nationalen PRS-Prozessen. 2002. 47 S.

ARB 96 € 3,- ISBN 978-3-932535-58-1

Roter Faden Partizipation

Erklärungen und Untersuchungen zur Partizipationsorientierung der Poverty Reduction Strategy Prozesse und des Cotonou-Abkommens der AKP- und EU-Länder. 2004. 57 S.

Heft 105 € 3,- ISBN 978-3-932535-78-9

Agrarhandel als Testfall für gerechte Welthandelsbedingungen. Gemeinsames Positionspapier der Deutschen Kommission Justitia et Pax, der Katholischen Landvolk-bewegung und der Katholischen Landjugend-bewegung.

Deutsch/Englisch. 2005. 64 S.

Heft 108 € 3,- ISBN 978-3-932535-89-5

Le commerce agricole, opportunité de tester l'équité du commerce mondial. / Comércio Agrário como Caso de Teste para Condições de Comércio Mundial Justo.

Französisch/Portugiesisch. 2006. 74 S.

Heft 108f/p € 3,- ISBN 978-3-932535-95-6

Organisieren – Nicht Resignieren

Armutsbekämpfung durch die Umsetzung des Rechts auf Vereinigungsfreiheit in der informellen Wirtschaft. Dokumentation eines Vorhabens der Deutschen Kommission Justitia et Pax 2003–2006. 2006. 105 S.

Heft 110 € 4,- ISBN 978-3-932535-94-9

Organise – don't resign

Fighting poverty through the implementation of the right to organise in the informal economy. 2007. 95 p.

Heft 110e € 4,- ISBN 978-3-932535-99-4

Hay que organizarse - No hay que resignarse  
Combattir la pobreza en la economía informal con el derecho de libertad de asociación.

2007. 106 p.

Heft 110s € 4,- ISBN 978-3-940137-03-6

New Chances for Participatory Processes in Development Cooperation. A Dialogue of Justice and Peace Structures in Africa and Europe 2005–2007. 2008. 169 p.

Heft 114 € 4,- ISBN 978-3-940137-09-8

Nouvelles chances pour les processus de participation dans la coopération au développement. Dialogue entre les structures de Justice et Paix en Afrique et en Europe entre 2005 et 2007.

2008. 191 p.

Heft 114f € 4,- ISBN 978-3-940137-18-0

Integrale Entwicklung für alle - wie lernfähig ist die westliche Welt? Dokumentation der Tagung "40 Jahre Justitia et Pax". 2008. 169 S.

Heft 116 € 4,- ISBN 978-3-940137-13-5

Ernährungssicherung und Energieversorgung zwischen Eigeninteressen und globaler Gerechtigkeit. Internationale Experten Dialog-Konferenz 3. und 4. April 2009, Lusaka, Sambia.

2010. 122 S.

Heft 120 € 4,- ISBN 978-3-940137-31-9

Food Security and Energy Supply between Self-Interest and Global Justice International Experts Dialogue Conference 3 and 4 April 2009, Lusaka, Zambia. 2010. 109 p.

Heft 121 € 4,- ISBN 978-3-940137-32-6

Karl Osner  
With the strength of the powerless. Experiences of using Exposure and Dialogue Programmes for processes of structural change. 2010. 60 p.  
Heft 123 € 3,- ISBN 978-3-940137-35-7

Süße Früchte - gut für alle  
Ländliche Entwicklung durch Selbstorganisation, Wertschöpfungsketten und soziale Standards. Eine Handreichung für den Dialog mit Agrar-politik, Agrarwirtschaft und Agrarhandel.  
2012. 108 S.  
Heft 126 € 3,- ISBN 978-3-940137-47-0

**Frieden / Sicherheit  
Versöhnung**

Peter Schulte-Holtey  
Minen wissen nicht, wann Frieden ist. Bericht und Dokumente zum Engagement des Bundesdeutschen Initiativkreises für das Verbot von Landminen. 1996. 148 S.  
ARB 79 € 4,- ISBN 978-3-928214-84-1

Jörg Lürer  
Einmischung zum Schutz der Menschenrechte mit militärischen Mitteln? Beiträge zur aktuellen Diskussion. 1998. 53 S.  
ARB 88 € 3,- ISBN 978-3-932535-21-5

Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung?  
Ethische Überlegungen zur aktuellen Entwicklung bezüglich der Gründe und Motive junger Männer für die Kriegsdienstverweigerung. Vorgelegt von der Ständigen AG Dienste für den Frieden der Deutschen Kommission Justitia et Pax.  
1997. 28 S.  
ARB 84 € 1,- ISBN 978-3-932535-04-8

Der Konflikt im ehemaligen Jugoslawien. Vorgeschichte, Ausbruch und Verlauf. Nicht-militärische und militärische Interventionsmöglichkeiten aus ethischer und politikwissenschaftlicher Sicht. Hrg. von der AG Sicherheitspolitik der Deutschen Kommission Justitia et Pax.  
1994. 100 S.  
ARB 66 € 3,- ISBN 978-3-928214-41-4

Erfahrungen aus dem Konflikt im ehemaligen Jugoslawien. Teil I: Analysen und Empfehlungen. Vorgelegt von der Projektgruppe Gerechter Frieden der Deutschen Kommission Justitia et Pax.  
1997. 80 S.  
ARB 87 € 3,- ISBN 978-3-932535-08-6

Thomas Hoppe / Jörg Lürer  
Erfahrungen aus dem Konflikt im ehemaligen Jugoslawien. Teil II: Dokumentation eines Workshops. Durchgeführt von der Projektgruppe Gerechter Frieden der Deutschen Kommission Justitia et Pax. 1997. 135 S.  
DOK 40 € 4,- ISBN 978-3-932535-05-5

Versöhnung suchen - Leben gewinnen. Texte und Materialien zu den Ökumenischen Versammlungen in Erfurt und Graz. Eine Handreichung der Projektgruppe Versöhnung der Deutschen Kommission Justitia et Pax.  
1996. 94 S.  
ARB 73 € 3,- ISBN 978-3-928214-78-0

Versöhnung - Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Texte und Materialien zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997. Eine Handreichung der Projektgruppe Versöhnung der Deutschen Kommission Justitia et Pax. Teil 1. 1997. 26 S.  
ARB 83 € 1,- ISBN 978-3-928214-96-4

Versöhnung zwischen Ost und West? Möglichkeiten und Bedingungen christlichen Versöhnungshandelns. Eine Handreichung der Projektgruppe Versöhnung der Deutschen Kommission Justitia et Pax. 1997. 160 S.  
ARB 86 € 4,- ISBN 978-3-932535-07-9

Reconciliation between East and West?  
1998. 148 p.  
ARB 86e € 4,- ISBN 978-3-932535-15-4

Reconciliation entre l'Ouest et l'Est?. 1998. 149 S.  
ARB 86f € 4,- ISBN 978-3-932535-16-1

Versöhnung zwischen Ost und West? Russischsprachige Ausgabe von ARB 86.  
1998. 133 S.  
ARB 86r € 4,- ISBN 978-3-932535-17-8

Dieter Grande  
Without memory there will be no reconciliation. Approaches to, and reflections on, a Charta Memoriae. 2000. 90 S.  
DOK41e € 4,- ISBN 978-3-932535-46-8

Der deutsch-deutsche Umgang mit der SED-Vergangenheit. Perspektiven kirchlichen Handelns. Dokumentation eines Workshops in der Forschungs- und Gedenkstätte Normannenstraße in Berlin. Hrg. von Dieter Grande. 2001. 75 S.  
DOK 42 € 3,- ISBN 978-3-932535-32-1

Zatschistka - Säuberung.  
Verletzung der Menschenrechte und der Normen des humanitären Völkerrechts im bewaffneten Konflikt in Tschetschenien. Dokumentation der russischen Menschenrechtsorganisation „MEMORIAL“ zum Massaker an der Bevölkerung des Dorfes Nowyje Aldy am 5. Februar 2000. 2001. 78 S.  
DOK 43 € 3,- ISBN 978-3-932535-49-9

Axel Heinrich  
Schuld und Versöhnung. Zum Umgang mit belasteter Vergangenheit in systematisch-theologischen und pastoral-praktischen Diskursen seit dem Zweiten Vatikanum. 2001. 75 S.  
ARB 95 € 3,- ISBN 978-3-932535-44-4

Dieter Grande  
Dem Frieden eine Chance. Die Arbeit von Justitia et Pax in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik (DDR). 2003. 97 S.  
Heft 97 € 3,- ISBN 978-3-932535-65-9

Erinnerung, Wahrheit, Gerechtigkeit. Empfehlungen zum Umgang mit belasteter Vergangenheit. Handreichung der Projektgruppe Versöhnung. 2004. 44 S.  
Heft 102 € 3,- ISBN 978-3-932535-74-1  
Memory, Truth, Justice. Recommendations on Dealing with Burdened Past. 2004. 42 S.  
Heft 102e € 3,- ISBN 978-3-932535-82-6

Souvenir, vérité, justice. Recommandations sur l'abord d'un passé douloureux. 2004. 46 S.  
Heft 102f € 3,- ISBN 978-3-932535-81-9

Memoria, Verdad, Justicia. Recomendaciones para afrontar un pasado lastrado. 2004. 46 S.  
Heft 102sp € 3,- ISBN 978-3-932535-12-3

Sjećanje, istina, pravda. Preporuke za ophođenje s opterećenom prošlašću. 2004. 39 S.  
Heft 102kr € 3,- ISBN 978-3-932535-80-2

Pamięć, prawda, sprawiedliwość.  
Zalecenia dotyczące podejścia do trudnej przeszłości. 2004. 42 S.  
Heft 102pol € 3,- ISBN 978-3-932535-14-7

Kirchliches Verständnis vom Dienst am Frieden - Dienste für den Frieden. Grundlagenpapier der Arbeitsgruppe Dienste für den Frieden der Deutschen Kommission Justitia et Pax. 2004. 55 S.  
Heft 103 € 3,- ISBN 978-3-932535-75-8

Kirchliches Verständnis vom Dienst am Frieden - dienste für den Frieden. Aktualisiertes Grundlagenpapier der Deutschen Kommission Justitia et Pax. 2008. 65 S.  
Heft 103 € 3,- ISBN 978-3-940137-19-7  
(neubearb. und erw. Auflage)

Axel Heinrich  
Denkmuster zur Eindämmung und zur Legitimation von Gewalt im Christentum und im Islam. 2006. 78 S.  
Heft 109 € 3,- ISBN 978-3-932535-93-2

Annette Meuthrath  
Gewaltpotentiale im Hinduismus. 2007. 44 S.  
Heft 112 € 3,- ISBN 978-3-940137-00-5

Die wachsende Bedeutung nuklearer Rüstung. Herausforderung für Friedensethik und Politik. 2008. 66 S.  
Heft 113 € 3,- ISBN 978-3-940137-08-1

The growing significance of nuclear armaments. A challenge for the ethics of peace and the political sphere. 2008. 66 S.  
Heft 113e € 3,- ISBN 978-3-940137-15-9

Matthias Gillner  
Gewissensfreiheit unter den Bedingungen von Befehl und Gehorsam. Das Urteil des Bundesverwaltungsgerichts vom 21. Juni 2005 zur Gewissensfreiheit des Soldaten und die katholische Lehre von der Kriegsdienst- und Gehorsamsverweigerung aus Gewissensgründen. 2008. 56 S.  
Heft 117 € 3,- ISBN 978-3-940137-16-6

Mit Zeitzeugen im Gespräch. Bericht eines Fachgesprächs zur Arbeit von Justitia et Pax in den politischen Konfrontationen des Kalten Krieges am 14./15. Juni 2010. 2011. 74 S.  
Heft 124 € 3,- ISBN 978-3-940137-38-8

## Menschenrechte

Udo Marquardt

Bedrohung Islam? Christen und Muslime in der Bundesrepublik Deutschland. 1996. 75 S.

ARB 72 € 3,- ISBN 978-3-928214-73-5

Udo Marquardt

Miteinander leben. Christen und Muslime in der Bundesrepublik Deutschland. 1996. 168 S.

ARB 77 € 4,- ISBN 978-3-928214-82-7

Vergewaltigt - Verschwunden - Versöhnt.

Versöhnung mit dem Leben angesichts von Menschenrechtsverletzungen an Frauen in Friedens- und Kriegszeiten. Eine Handreichung der Projektgruppe Frauen und Menschenrechte der Deutschen

Kommission Justitia et Pax. 1998. 50 S.

ARB 85 € 3,- ISBN 978-3-932535-06-2

Peter von Wogau

Wege aus der Gewalt, Exposure- und Dialogprogramm „Solidarität im Einsatz gegen Gewalt an Frauen“. Eine Handreichung der Projektgruppe Frauen und Menschenrechte der Deutschen

Kommission Justitia et Pax. 1999. 147 S.

ARB 89 € 4,- ISBN 978-3-932535-29-1

Maria-Christine Zauzich

Bevölkerungspolitik und Menschenrechte.

Journalistische Untersuchung zur Situation in Peru. 2000. 151 S.

ARB 91 € 4,- ISBN 978-3-932535-39-0

Michael Sierck (Hg.)

Die Todesstrafe.

Bestandsaufnahme und Bewertung aus kirchlicher Sicht. 1992. IV + 156 S.

DOK 33 € 4,- ISBN 978-3-928214-11-7

Cornelia Marschall/Monika Pankoke-Schenk (Hg.)

Gewalt gegen Frauen.

Dokumentation einer Fachtagung der Deutschen Kommission Justitia et Pax. 2001. 150 S.

DOK 44 € 4,- ISBN 978-3-932535-53-6

Man hört nichts mehr von Unrecht in deinem Land.

Zur Menschenrechtsarbeit der katholischen Kirche.

Herausgegeben von Daniel Bogner und

Stefan Herbst. 2004. 130 S.

Heft 100 € 4,- ISBN 978-3-932535-71-0

Geschlechtergerechtigkeit und weltkirchliches Handeln. Ein Impulspapier der Deutschen

Kommission Justitia et Pax. 2004. 58 S.

Heft 104 € 3,- ISBN 978-3-932535-76-5

Religion und Demokratie.

Muslimische und christliche Perspektiven.

Dokumentation zu einem interreligiösen Besuchs- und Dialogprogramm mit Gästen aus Indonesien. 2004. 73 S.

Heft 106 € 3,- ISBN 978-3-932535-79-6

REPORT ON THE STATE OF HUMAN RIGHTS IN BOSNIA AND HERZEGOVINA IN THE YEAR 2007. 2008. 78 S.

Heft 115 € 3,- ISBN 978-3-940137-12-8

Religionsfreiheit - gegenwärtige Herausforderungen aus christlicher Sicht.

2009. 112 Seiten.

Heft 118 € 4,- ISBN 978-3-940137-21-0

REPORT ON THE STATE OF HUMAN RIGHTS IN BOSNIA AND HERZEGOVINA IN THE YEAR 2008. 2009. 111 S.

Heft 119 € 4,- ISBN 978-3-940137-25-8

REPORT ON THE STATE OF HUMAN RIGHTS IN BOSNIA AND HERZEGOVINA IN THE YEAR 2009. 2010. 112 S.

Heft 122 € 4,00 ISBN 978-3-940137-34-0

HUMAN RIGHTS REPORT BOSNIA AND HERZEGOVINA 2010. Presented by the Justice and Peace Commission of B&H. 2011. 105 S.

Heft 125 € 4,00 ISBN 978-3-940137-42-5

Menschenwürde

Impulse zum Geltungsanspruch der Menschenrechte. 2013. 144 S.

Heft 127 € 4,00 ISBN 978-3-940137-51-7

**Deutsche Kommission**

**Justitia et Pax**

Geschäftsstelle

Kaiserstr. 161

53113 Bonn

Tel: 0228 - 103 217 / Fax: 0228 - 103 318

e-mail: justitia-et-pax@dbk.de

www: justitia-et-pax.de