

## Menschsein als Teilhabe an innerer und äußerer Würde – Annäherung an einen Begriff der Menschenwürde\*

Linda Pickny

### Inhaltsübersicht

- I. Einleitung
- II. „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ – Zur Entstehungsgeschichte von Art. 1 Abs. 1 GG
- III. Betrachtungen zum Menschsein
- IV. Menschsein als Teilhabe an innerer und äußerer Würde
- V. Schluss

### I. Einleitung

Der Begriff der Menschenwürde besitzt einen eigentümlich dunklen Klang, der sich nur schwer mit Worten ausloten lässt. Dennoch erscheint es angesichts der bestehenden Kontroversen mehr als notwendig, sich an einer präzisierenden Begriffsbestimmung zu versuchen. Wenngleich der Begriff der Menschenwürde als Grundlage von unveräußerlichen Menschenrechten mittlerweile in viele Verfassungen und Konventionen eingegangen ist, bleibt er doch aufgrund seiner inflationsartigen Verwendung in allzu vielen ethischen, politischen und rechtsphilosophischen Kontexten umstritten und kann mitunter konturlos und inhaltlich ausgehöhlt erscheinen. Der These, die Menschenwürde sei eine nutzlos gewordene „Leerformel“,<sup>1</sup> wird in den folgenden Kapiteln jedoch ent-

gegengesetzt, dass die Erkenntnis der historischen Wandelbarkeit des Begriffs nicht zu einer Auflösung des Phänomens der Würde selbst führen muss. Vielmehr soll der Menschenwürdebegriff durch das Konzept der inneren und äußeren Würde inhaltlich neu begründet werden, indem eine Bestimmung der fundamentalen Seinsweisen des Menschen versucht wird.

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen sind die Beratungen des Parlamentarischen Rates zum Art. 1 Abs. 1 GG (II). Die Diskussionen dort zeigen, dass die Abgeordneten zur Fundierung des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland Bezug auf vorpositive Instanzen wie das Naturrecht oder Gott nehmen und dass aus verschiedenen Gründen der Idee der Menschenwürde ihre prominente Stellung zugedacht wurde. Es stellt sich heraus, dass die offene Formulierung des Art. 1 Abs. 1 GG die Frage nach der Begründung der Menschenwürde aufkommen lässt. Dieser Problematik möchte sich die Arbeit stellen, indem sie sich an der Bestimmung einiger Grundcharakteristika des Menschseins (III.) und der zentralen Elemente überlieferter Begründungskonzepte der Menschenwürde (IV.1) versucht, um zu konkreteren Aussagen über den Gehalt der Menschenwürde zu gelangen (IV.2). Aus diesen Beobachtungen geht die Konzeption des Menschseins als Teilhabe an innerer und äußerer Würde hervor. Dabei spielt die Faktizität des schlichten Daseins des Menschen, also sein Lebendigkeit, die elementare Rolle. Das Lebendigkeit ist aufgrund des menschlichen Bewusstseins für seine eigene Sterblichkeit und die grundsätzliche Unerklärbarkeit seiner Existenz von ausgezeichneter Bedeutung für den Umgang mit

\* Der Text basiert auf einer Seminararbeit, die im November 2007 mit dem Potsdamer Wilhelm-von-Humboldt-Preis ausgezeichnet wurde.

<sup>1</sup> Vgl. dazu: Peter Badura, Generalprävention und Menschenwürde, in: Juristenzeitung 19 (1964), S.336-344; Erhard Denninger, Staatsrecht I, 1973, S.25ff.; Norbert Hoerster, Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde, in: Juristische Schulung, S. 93-96.

den je eigenen Fähigkeiten und Lebensumständen innerhalb der jeweiligen Gemeinschaft. Darüber hinaus muss sich jeder zum Dasein des Anderen und zu seiner Umwelt ins Verhältnis setzen. So kommt die Frage nach einem Maßstab für das eigene Handeln auf. Dem Zusammenspiel zwischen den grundlegenden Seinsweisen des Menschen und der Verwobenheit von innerer und äußerer Würde soll im Folgenden nachgegangen werden.

## II. „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ – Zur Entstehungsgeschichte von Art. 1 Abs. 1 GG

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland wird mit der schlichten, aber eindringlichen Versicherung eröffnet: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. (Art. 1 Abs. 1 GG) Dieses in seiner Form einmalige Bekenntnis kann nur aus der geschichtlichen Erfahrung der unfassbaren Grausamkeiten während der Herrschaft des nationalsozialistischen Unrechtsregimes von 1933 bis 1945 verstanden werden. In diesen zwölf Jahren hatten eine Vielzahl neu erlassener Verordnungen und eine maßlose Auslegung bestehenden Rechts dem nationalsozialistischen Regime einen Schein von Legalität verliehen.

Im Hinblick auf die tiefe Missachtung der Daseinsberechtigung so vieler Menschen in dieser Zeit wollten die Verfasser des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland eine Rechtsordnung zu Grunde legen, der es ebenso gelingen sollte, den rein formalen Rechtspositivismus zu überwinden, wie sie auch die nun zu setzenden inhaltlichen Bezugspunkte vor dem bloßen demokratischen Mehrheitswillen schützen wollten. Es wurde erkannt, dass rein formale und daher materiell leere Bezugspunkte keinen Maßstab für inhaltlich gerechtes Recht<sup>2</sup> darstellen können. Das Be-

kenntnis „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ ist in vergleichbarer Formulierung und Stellung in keiner anderen Verfassung zu finden. Doch ist es vielleicht auch nur wenigen Ländern derart geboten, das Bekenntnis zur Achtung der Würde eines jeden Menschen zum unhintergehbaren Ausgangspunkt ihrer Neuordnung zu bestimmen.

Die Beratungen des Parlamentarischen Rates zeigen, wie die nachdrückliche Formulierung des Menschenwürdegedankens in Art. 1 Abs. 1 GG zustande gekommen ist. In einer Zeit, in der es vielen Menschen in Deutschland noch um die Sicherung der elementarsten Bedürfnisse ging, in der manch einer noch nach seiner Familie suchte und andere nach ihrer Befreiung Deutschland für immer den Rücken kehrten, war es die Aufgabe der Abgeordneten des Parlamentarischen Rates, das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland auszuarbeiten. Es war das ausdrückliche Anliegen der Parlamentarier, den Menschen mit seinen Rechten an den Anfang des Grundgesetzes zu stellen und die ihm dort zugesprochenen Rechte vor staatlichem Zugriff zu sichern. Und so ist der Wortlaut des Art. 1 Abs. 1 GG als richtungsweisendes Zeichen zu verstehen. Der Abgeordnete Dr. Süsterhenn (CDU) ist sich dessen sehr bewusst, wenn er darauf hinweist, dass „das GG des Bundes in einem Zeitpunkt geschaffen wird, in dem die allgemeinen Menschenrechte immer noch schweren Bedrohungen ausgesetzt sind und deshalb ein gesamtdeutsches Bekenntnis zu diesen Rechten als Grundlage des Gemeinschaftslebens notwendig erscheint“.<sup>3</sup> Mit „diesen Rechten“ sind die im

<sup>2</sup> „Gerechtes Recht“, auch „richtiges Recht“, wird hier als Beschreibung einer Rechtsordnung verstanden, die grundsätzlich an dem außerhalb des Rechts liegenden Maßstab der Gerechtigkeit orientiert ist (ähnlich: Friedrich Buchwald, *Gerechtes Recht*, 1946; dagegen: Wilhelm Henke,

Recht und Staat. Grundlagen der Jurisprudenz, 1988, S.607f.). Damit wird die schwierige und äußerst differenziert zu betrachtende Diskussion um das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit angesprochen. Es geht bei der Frage nach gerechtem Recht jedoch nicht um eine Moralisierung des Rechts, sondern vielmehr um die Suche nach einem Maßstab für Gesetze und Rechtsprechung.

<sup>3</sup> Gerhard Leibholz/Hermann von Mangoldt (Hrsg.), *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegen-*

ersten Abschnitt des Grundgesetzes enthaltenen Grundrechte gemeint, die in der Formulierung eines geeigneten Bekenntnisses im Art. 1 Abs. 1 GG zum Schutze aller Menschen vor staatlicher Willkür ihr Fundament erhalten sollten.

Die Anstrengungen, den rechten Wortlaut für diesen Grundstein unserer Staatsordnung zu finden, sind nicht zu unterschätzen, ging es doch um die Suche nach einem inhaltlichen Maß für gerechtes Recht.<sup>4</sup> Die Abgeordneten des Parlamentarischen Rates tasten sich an die rechtsphilosophische Kernfrage nach dem Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit heran, indem sie zunächst die Problematik ansprechen, ob mit den Grundrechten bereits vorhandene, überstaatliche Rechte gemeint sind, die durch den Staat nur „zu gewährleisten und zu beachten“<sup>5</sup> sind, oder ob erst der Staat dem Menschen diese Rechte verleiht. Ähnlich einer Vorfassung des Herrenchiemseer Konvents zum Art. 1 Abs. 1 GG, nach der der Staat „um des Menschen willen da ist und nicht der Mensch um des Staates willen“,<sup>6</sup> ist Dr. Schmid (SPD) der Auffassung, dass der Mensch Rechte haben solle, „über die auch der Staat nicht soll verfügen kön-

nen“.<sup>7</sup> Zustimmend äußert auch Dr. Süsterhenn, der Staat würde nur dann nicht Selbstzweck sein, „wenn wir uns endgültig vom Geiste des Rechtspositivismus abwenden, wonach der in ordnungsmäßiger Form zustande gekommene staatliche Gebot immer Recht schafft ohne Rücksicht auf seinen sittlichen Inhalt.“<sup>8</sup> Damit ist wohl keine Abkehr von jeglichem gesetztem Recht und damit von jeder Rechtssicherheit gefordert, wohl aber die Anerkennung „vor- und überstaatliche[r] Rechte, die sich aus der Natur und dem Wesen der Menschen ergeben“<sup>9</sup> als Maßstab für gerechtes Recht.

Der Gedanke, dass dem Menschen von Natur aus „Rechte“ zustehen, über die der Staat nicht verfügen darf, sollte als Richtgröße in den Grundrechtskatalog einfließen. Doch einige Abgeordnete des Parlamentarischen Rates waren gegen die konkrete Erwähnung des Naturrechtsgedankens<sup>10</sup> als vorpositive Begründungsinstanz

---

wart. Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes, 1951, S. 42.

<sup>4</sup> Es ist durchaus aufschlussreich, dass die Frage nach einem solchen Maß gerade in Umbruchszeiten besonders dringlich wird. Epochen des gesellschaftlichen Wandels sind oftmals gekennzeichnet von einem Infragestellen des Tradierten. In diesem Prozess können sich einzelne Bestandteile der überkommenen Rechtsordnung als ungerecht erweisen. Schon *Aristoteles* (384-322 v. Chr.) beschreibt im fünften Buch seiner *Nikomachischen Ethik* (entst. etwa 335-323 v. Chr.) Formen und Bedingungen für Unrecht; auch er lebte in einer Umbruchszeit. Die Erfahrung des nationalsozialistischen Unrechtsregimes ist ein geschichtlich unvergleichbares Geschehen. Dennoch lässt sich die Phase des Übergangs nach dem Zweiten Weltkrieg als Zäsur auffassen, deren allgemeine Charakteristika sich theoretisch mit denen anderer Umbruchsphasen zusammenbringen lassen.

<sup>5</sup> *Leibholz/Mangoldt* (Fn. 3), S. 42.

<sup>6</sup> Ebd., S. 48.

<sup>7</sup> Mit „unverfügbaren Rechten“ ist eine fast paradoxe Problematik angesprochen. Genau formuliert kann man von Rechten nur innerhalb von Staatsordnungen mit Verfassungen sprechen. Außerhalb des Staates bestehen keine Rechte. Vor diesem Hintergrund wäre auch der Ausdruck „vorpositive Rechte“ fragwürdig. Angemessener scheint in diesem Zusammenhang also der Ausdruck „überstaatliche Ansprüche“. Damit werden vorpositive Ansprüche des Menschen und Maßstäbe richtigen Rechts nicht verneint, vielmehr wird begrifflich angemessener ausgedrückt, dass der Staat zu achten und zu schützen hat, was unabhängig von ihm bereits besteht.

<sup>8</sup> Siehe dazu auch die Formulierung des Bundesgerichtshofes, nach der „im Bewusstsein der zivilisierten Völker [...] bei allen Unterschieden [...] ein gewisser Kernbereich des Rechts [besteht], der nach allgemeiner Rechtsüberzeugung von keinem Gesetz und keiner obrigkeitlichen Maßnahme verletzt werden darf.“ Vgl. das ‚Auschwitz-Urteil‘, BGHSt 2, 234 (237).

<sup>9</sup> *Leibholz/Mangoldt* (Fn. 3), S. 42.

<sup>10</sup> Unter Naturrecht wird die Vorstellung von einem überpositiven Recht als übergeordnetem Maßstab für die Beurteilung positiven Rechts verstanden, der menschlicher Verfügung entzogen ist. Während die legitimierende, kritische oder auch beschränkende Funktion des Naturrechtsgedankens stabil bleibt, wandeln sich die Begründungsstrategien im Laufe der Zeit. Seit

dieser Rechte. So wendet Dr. Schmid gegen den Vorschlag des Abgeordneten Dr. v. Mangoldt (CDU), „die Rechtssprechung [solle] diesen Untergrund des Naturrechts bei der Auslegung heranziehen“, ein, dass „man nicht zu allen Zeiten an Rechte des Menschen von Natur aus geglaubt habe“. Daher sei es gefährlich, das Naturrecht absolut zu setzen.<sup>11</sup> Auch der Vorschlag Dr. Schmid, einen historischen Naturrechtsbegriff in den Artikel aufzunehmen, wird abgelehnt. Denkwürdig ist dagegen die Anregung des Abgeordneten Dr. Heuss (FDP), „das Naturrecht nicht als Katalog von Rechtsverbindlichkeiten, sondern nur als Basis und Mittel einer moralischen Überprüfung“<sup>12</sup> anzusehen. Es wird also einerseits auf das Naturrecht als eine fundamentale Prüfinstanz gerechten Rechts, beispielsweise bei der Auslegung von Gesetzen, hingewiesen. Andererseits wird aber auch vor der Verwendung des Naturrechtsbegriffes gewarnt, weil dadurch absolut gesetzt würde, was in der Geschichte Veränderungen unterworfen war.<sup>13</sup>

---

dem 19. Jahrhundert brechen die objektiven ontologischen Bezüge von naturrechtlichen Maßstäben - etwa Natur, Gott, Vernunft, Geschichte - zunehmend weg und es entsteht ein Konflikt um die Fragen der Substanz und der Begründbarkeit des Naturrechts, denen sich auch die Debatten um die Menschenwürde nicht entziehen können (vgl., *Ernst Bloch*, Naturrecht und menschliche Würde, 1961; *Ernst-Wolfgang Böckenförde*/Franz Böckle, Naturrecht in der Kritik, 1973; *Werner Maihofer*, Naturrecht oder Rechtspositivismus?, 1962). Diese Auseinandersetzungen werden - grob schematisiert - zwischen den Lagern des Rechtspositivismus (vgl. *Hans Kelsen*, Reine Rechtslehre (1934), 1960) und der Naturrechtslehre ausgetragen. Es gibt aber Versuche, zwischen den Prinzipien der Rechtssicherheit und Gerechtigkeit zu vermitteln (vgl. *Gustav Radbruch*, Rechtsphilosophie, 1963).

<sup>11</sup> *Leibholz/Mangoldt* (Fn. 3), S. 48.

<sup>12</sup> Ebd., S. 49. Abweichend vom JÖR folgen wir der üblichen Schreibweise mit Doppel-S.

<sup>13</sup> Mit einer ähnlichen Argumentation wurde auch auf einen Gottesbezug im Art. 1 Abs. 1 GG verzichtet. Dieser wurde von den Fraktionen der CDU, der DP und des Zentrums für den zweiten Absatz des Artikels mit der Begründung vorgeschlagen, dass „sich [für den Menschen; Verf.] aus dem von Gott gegebenen Gewissen auch sein Anspruch auf Freiheits- und Men-

Damit ist ein wichtiger Punkt und eines der Grundprobleme innerhalb der Kontroverse um die Begründung der Menschenwürde angesprochen. Wie lässt sich der universale Anspruch einer überpositiven Maßinstanz für menschliches Handeln und gerechtes Recht mit der Erkenntnis seiner geschichtlichen Wandelbarkeit vereinbaren? Zwar lassen sich überpositive Maßstäbe denken und aufgrund ihres kontinuierlichen Auftauchens innerhalb der Geschichte des Menschen auch nachvollziehbar annehmen, doch verändert sich mit der Zeit ihre begriffliche Gestalt. Es ist also wichtig, in diesem sensiblen Bereich die Begriffs- von der Phänomenebene zu unterscheiden. Die während der Beratungen des Parlamentarischen Rates aufkommenden Begriffe Naturrecht, Gerechtigkeit, Gott und Menschenwürde können folglich als verschiedene sprachliche Ausgestaltungen dieser Maßinstanzen verstanden werden.<sup>14</sup>

Dabei kommt die Sprache oftmals an ihre Grenzen und eine gewisse Sprachnot entsteht. Die Verwendung von Begriffen wie Naturrecht oder Gott wird vom Parlamentarischen Rat abgelehnt, weil diese Ideen bereits zu strapaziert seien, so dass sie zudem nicht von jedem in ihrer orientierenden Bedeutung anerkannt würden. Hingegen erscheint den Abgeordneten die Idee der Menschenwürde, wenn sie neutral der Frage gegenüber formuliert werde, ob diese von Gott verliehen oder jedem Menschen von Natur aus zugehörig sei, noch recht unbelastet und gerade deswegen geeignet für das zentrale Bekenntnis der bundesrepublikanischen Grundrechtsordnung. Als Leitidee ist sie noch hinreichend offen, um grundsätzlich für Menschen verschiedener Prägungen zugänglich zu sein.

---

schenrechte“ entwickeln lasse. Doch, so Dr. Heuss, sei die Berufung auf Gott bei dem irdischen Charakter der zu lösenden Aufgabe eine „Strapazierung der Religion“, die man sich aus religiösen Gründen versagen solle (ebd., S. 52).

<sup>14</sup> Dadurch sollen diese Begriffe keineswegs gleichgesetzt werden. Sie haben lediglich die Funktion eines Bewertungsmaßstabs für das Verhältnis von Menschen untereinander sowie zwischen Mensch und Staat übernommen.

Die Entscheidung für die offene Formulierung des Menschenwürdegedankens und gegen eine engere Begriffsdefinition schlägt sich in dem beschlossenen Wortlaut des Art. 1 Abs. 1 GG nieder: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. Diese Formulierung wird von den Parlamentariern absichtlich offen gehalten, um zu erreichen, dass sie an unterschiedliche Begründungskontexte anschließbar bleibt, die zu dieser Zeit wirksam sind, aber jeweils nicht von allen Bürgern gleichermaßen geteilt werden. So mag der eine die menschliche Würde als von Gott gegeben empfinden, während andere sie in der Natur des Menschen verankert sehen.

Die Unbestimmtheit von Art. 1 Abs. 1 GG verursacht aber auch Schwierigkeiten. In der Rechtsprechung und im allgemeinen Sprachgebrauch wird der Menschenwürdeartikel gerade wegen seiner Offenheit häufig herangezogen. Rechtsphilosophen arbeiten sich daran ab, diesen unscharfen Begriff näher zu bestimmen, und konstatieren die drohende Auflösung des Begriffs. Dabei wird übersehen, dass diese Problematik nicht unbedingt im Menschenwürdegedanken zu suchen ist, sondern in der Formulierung des Artikels.<sup>15</sup> Darüber hinaus kann der häufige Verweis auf die menschliche Würde auch durchaus positiv gewertet werden, zeigt sie doch, dass diese Idee in den Köpfen der Menschen sehr lebendig ist.

Der Frage nachzugehen, worauf der Begriff der Menschenwürde verweist, scheint in dieser Situation ein Weg zu sein, zu näheren Bestimmungen sowohl für gerechte Rechtsprechung und Dogmatik als auch für das angemessene Miteinander im Alltag zu gelangen. Es geht hier um die Bedingungen, unter denen der Mensch als Mensch seiner Natur gemäß leben kann und mithin um die Frage, was ihm grundsätzlich ermöglicht werden muss, um das

in seinem je eigenen Menschsein<sup>16</sup> als Potential Angelegte verwirklichen zu können. Überdies geht die Formulierung des Art. 1 Abs. 1 GG auch gerade aus der Erfahrung hervor, dass die Menschenwürde verletzt worden ist, und ist deshalb als besonders starker Anspruch zu verstehen.<sup>17</sup>

### III. Betrachtungen zum Menschsein

Einer solch offenen Formulierung gelingt es also nicht nur, verschiedene Auslegungen in sich aufzunehmen, jedem individuell zugänglich zu sein und die geschichtliche Wandelbarkeit des Begriffsinhaltes mit dem zeitlosen Anspruch eines Grundgesetzes vereinen zu können. Zugleich birgt die so ermöglichte Verwendung des Menschenwürdegedankens in ganz unterschiedlichen, teilweise einander widersprechenden Argumentationen tatsächlich die Gefahr, dass sich ihr Inhalt auflöst. Als Orientierungsgröße in Rechtspraxis und Lebenswelt<sup>18</sup> würde er damit seine Wir-

<sup>15</sup> Stünde die Idee der Gerechtigkeit an der Stelle der Menschenwürde, ginge es in den Diskussionen verstärkt um eine Begriffsbestimmung dieser vorpositiven Maßinstanz.

<sup>16</sup> Menschsein wird im Rahmen dieser Arbeit verstanden als ein zusammenfassender Begriff davon, was menschliches Dasein und Menschlichkeit ausmacht. Der Begriff wird dadurch zum anthropologisch-ontologischen Bestimmungsgrund der Menschenwürde. Es geht dabei vorrangig um grundlegende Charakteristika des Seins, die in ihrer geschichtlichen Ausprägung auf verschiedene Weise auftauchen können und als Phänomen von je verschiedener Perspektive aus unterschiedlich gedeutet werden, daher auch eine je andere Gewichtung erfahren. Synonym könnten also auch die Begriffe Humanitas, Humanum, Menschlichkeit verwendet werden.

<sup>17</sup> Als „höchste[r] Rechtswert“ (BVerfGE 45, 187 (227)) innerhalb der Verfassungsordnung anerkannt, steht die Menschenwürdeforderung zudem unter dem besonderen Schutz der so genannten Ewigkeitsklausel, dem Art. 79 Abs. 3 GG, der jegliche „Änderung [der] in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze“ für unzulässig erklärt.

<sup>18</sup> Der Begriff der „Lebenswelt“ wurde v.a. durch den Philosophen Edmund Husserl (1859-1938) geprägt (vgl. *Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936), 1996). Heute hat dieser Begriff Eingang in die Alltagssprache gefunden (dagegen: *Thomas Rolf, Le-*

kungskraft verlieren. Zu häufig wird dieses beinahe poetische Bekenntnis im Rahmen juristischer und politischer Forderungen bemüht und so um seine Tiefendimension gebracht. Gerade deshalb erscheint es wichtig, den für unser Zusammenleben so grundlegenden Menschenwürdegedanken inhaltlich genauer zu konturieren.

Ein wichtiger Bezugspunkt sowohl für den sich wandelnden Menschenwürdebegriff als auch für das sich verändernde Recht ist das Menschenbild einer Epoche. Rechtssysteme ordnen sich auf das vorherrschende Menschenbild hin und auch der Begriff der Menschenwürde rekurriert auf das jeweilige Verständnis von der Natur des Menschen, wenn es um die Frage nach menschenwürdigem Dasein geht. Bei einer Betrachtung des geschichtlichen Wandels von Rechtsordnungen und des jeweiligen Menschenbildes kristallisieren sich gewisse Grundannahmen über das Menschsein heraus, die in unterschiedlicher Betonung immer wieder auftauchen. Einige dieser grundlegenden Bestimmungen sollen im Folgenden dargestellt werden. Anlass einer solchen Ausarbeitung ist der Eindruck, dass viele Argumentationsstrategien zur Fundierung der Menschenwürde den Blick nur auf einzelne Aspekte des Menschseins richten, während die Gegengrößen außer Acht gelassen werden. Diese einseitigen Betrachtungsweisen verursachen Scheinwidersprüche, die ein Nachdenken über das Menschsein und die menschliche Würde unnötig erschweren.

In dem Bemühen um ein Verstehen seines Daseins verortet sich der Mensch immer wieder zwischen den Polen von Körper und Geist (1), Endlichkeit und Unendlichkeit (2) sowie Individualität und Umwelt (3). Es mag dabei zunächst erscheinen, dass es sich bei dem Menschen um eine Doppelnatur handelt, er also zwei voneinander unabhängige Größen in sich vereinigt. Doch die nähere Betrachtung der Philosophiegeschichte zeigt, dass die genannten

Grundkonstanten des menschlichen Seins untrennbar ineinander verwoben sind und eine Aufspaltung dieser Phänomene in vereinfachende Begrifflichkeiten erst durch den Menschen hervorgebracht wurde. Auch wenn hinter diese begriffliche Verzerrung nicht zurückgegangen werden kann, so soll hier doch versucht werden, die wechselseitige Bezogenheit dieser Seinsweisen des Menschen darzustellen.<sup>19</sup> Diese fundamentalen Charakteristika menschlichen Seins werden der menschlichen Natur durch die Epochen hindurch in unterschiedlicher Betonung zugesprochen und definieren die im Menschenwürdegedanken enthaltenen Ansprüche und Aufgaben.

- 1 -

Als Grundbedingung der menschlichen Existenz wird seit Beginn des Nachdenkens über den Menschen sein Dasein als körperliches Wesen verstanden, welchem die Möglichkeit gegeben ist, durch Denken, Fühlen und reflektiertes Handeln über seinen leiblichen Teil hinauszugehen. In Abgrenzung zur natürlichen Welt werden von vielen Denkern vorrangig die geistigen Fähigkeiten des Menschen in den Vordergrund gerückt. Sie sollen die Sonderstellung des Menschen im Vergleich zu anderen Lebewesen rechtfertigen. So begreift beispielsweise Aristoteles (384-322 v. Chr.) die natürliche Ordnung als Stufenreich,<sup>20</sup> in welchem die organische Welt der Tiere und Pflanzen die unterste Stufe bildet, während

---

benswelt, in: Hans-Jörg Sandkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Band 1, 1999, S. 758-761).

<sup>19</sup> Dabei fällt auf, dass die Sprache mit ihren alten Bildern in Ermangelung anderer, vielleicht umfassenderer Begrifflichkeiten hinter dem Anspruch, Ausdruck dieses bewegten Ineinanderreifens der genannten Daseinskonstanten zu sein, zurückbleibt und immer wieder in ein überholt erscheinendes, dualistisches Sprachschema verfällt.

<sup>20</sup> Die Verortung des Menschen in ein Stufen- oder Schichtenmodell zieht sich durch die gesamte Philosophiegeschichte. Sie findet sich bei Aristoteles genauso wie bei *Thomas von Aquin* (*De ente et essentia*, entst. etwa 1252-1255), *Helmut Plessner* (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928) oder *Nikolai Hartmann* (*Der Aufbau der realen Welt*, 1940).

die Menschen als vernünftige und darum vollkommene Lebewesen an oberster Stelle platziert werden. In der antiken Philosophie, zumal in der vorsokratischen, wird der Mensch dabei aber noch in einer Bezogenheit auf seine kosmische Umwelt verstanden, die heute nur noch schwer nachzuvollziehen ist.

Eben diese reziproke Beziehung zwischen Körper und Geist soll hier hervorgehoben werden, da es so scheint, dass diese im Laufe der Neuzeit zugunsten der geistigen Fähigkeiten zu sehr vernachlässigt worden ist. Um den Menschen in seiner Ganzheit begreifen und achten zu können, ist eine einseitige Fixierung auf seine Vernunftbegabung nicht ausreichend. Die körperlichen und natürlichen Gegebenheiten beeinflussen das Denken des Menschen ebenso, wie umgekehrt die Kategorien des Denkvermögens, verstanden als Bedingungen der Welterfahrung, die Erkenntnis der Welt und ihre Gestaltung prägen. Der kulturelle und soziale Hintergrund einer Epoche ist Teil dieser Umstände, die auf die Denkweise des Menschen einwirken. Je nachdem, wann und wo ein Mensch geboren ist, wandeln sich auch die äußeren Einflüsse, seine Bedürfnisse und mit ihnen seine Perspektive auf die Welt. Die Denkinhalte des Menschen hängen demnach maßgeblich mit seinem Dasein als eines mit vielfältigen geistigen Fähigkeiten und sinnlichen Bedürfnissen ausgestatteten Körpers in Zeit und Raum zusammen.

- 2 -

Ein anderer Aspekt des Menschseins ist mit dem Verhältnis von Körper und Geist eng verbunden. Zu den Grunderfahrungen des menschlichen Lebens gehört auch sein beständiges Pendeln zwischen den Polen der Endlichkeit und Unendlichkeit. Diese Bezugsgrößen lassen sich sowohl für Raum und Zeit als auch für die geistige Welt denken und wahrnehmen. So erlebt der Mensch auf der einen Seite die Zeit als ein ewig Fließendes, als in Vergangenheit und Zukunft unablässiges Fortgehendes. Auf der anderen Seite wird er aber immer in

eine ganz bestimmte Zeit hineingeboren und ist durch die Vergänglichkeit seines eigenen und des Lebens seiner Mitmenschen mit der Endlichkeit alles Seienden konfrontiert. Sich seiner Sterblichkeit bewusst,<sup>21</sup> entwirft sich der Mensch in seinen Möglichkeiten und der Nutzung derselben mehr oder weniger verantwortungsbewusst im Hinblick auf seinen Tod.<sup>22</sup> Ebenso wie sich im Zeitlichen Endlichkeit und Unendlichkeit begegnen, verhält es sich auch mit dem Raum. Während die Vorstellung der Unermesslichkeit des Universums<sup>23</sup> den Menschen in die Unendlichkeit wirft, findet er sich an einem bestimmten Ort wieder. Sein persönlicher Aktionsraum ist begrenzt; auch wenn sich dieser in der Moderne wesentlich vergrößert hat.<sup>24</sup>

- 3 -

Bisher haben wir also festgestellt, dass sich der Mensch als körperlich-geistiges Wesen, in einem bestimmten Zeitraum lebend, zwischen den Polen der Endlichkeit und der Unendlichkeit bewegt. Aber es gibt

<sup>21</sup> Das Phänomen des Todes, der Sterblichkeit des Menschen, spielt seit ihren Anfängen eine zentrale Rolle in der Philosophie, wird aber erst in der Moderne eigens aufgegriffen. Nach Ablösung des metaphysischen Todesverständnisses, in dem vor allem das jenseitige Leben Beachtung findet (vgl. *Eugen Fink*, *Metaphysik und Tod*, 1968), richtet sich mit der Subjektivierung des Todes durch *Søren Kierkegaard* (1813-1855) das Interesse vor allem auf die individuelle Erfahrung der Sterblichkeit und die Bedeutung dieser Endlichkeit für das Leben, vgl. *ders.*, *An einem Grabe* (1845) oder *Krankheit zum Tode* (1849).

<sup>22</sup> Vgl. *Martin Heidegger*, *Sein und Zeit* (1927), 2006, §46-53.

<sup>23</sup> Es lassen sich viele andere Beispiele für die Erfahrung einer räumlichen Endlosigkeit finden: vielleicht ein Berg, dessen Gipfel man nicht zu erahnen vermag, oder das Meer, das in den Horizont übergeht und alle festen Größen verschwimmen lässt.

<sup>24</sup> Vgl. *Christoph Asendorf*, *Entgrenzung und Allgegenwart*, 2005; *Wolfgang Kaschuba*, *Die Überwindung der Distanz*, 2004. Interessant ist, auf welche Weise die Veränderung des Raumbezuges des Menschen sein Verhalten und sein Denken verändert und beeinflusst.

noch eine weitere wichtige Grundkonstante des Menschseins, welche in ihrer Komplementarität oft vernachlässigt wird: Der Mensch in seiner Existenzform als einzigartiges Individuum in einer Gemeinschaft. Der „interdependente“<sup>25</sup> Mensch ist mit der ihn umgebenden natürlichen sowie gesellschaftlichen Umwelt zuinnerst verbunden. Aus ihr bezieht er die Befriedigung seiner elementaren Bedürfnisse, sein Sprachvermögen und die durch den jeweiligen Zeitraum geprägte Perspektive auf eine sich verändernde Welt. Hier verortet er sich durch den vergleichenden Blick auf den Anderen.<sup>26</sup> Dabei kann die Stelle des Anderen unterschiedlich und mehrfach, u.a. mit Gott, einer fremden Gemeinschaft oder dem Mitmenschen besetzt werden.

Ein Blick auf die Geschichte zeigt, dass Mensch und Gemeinschaft lange Zeit als untrennbar zusammengehörig gedacht wurden, und der Einzelne seinen festen oder gar vorbestimmten Platz in einer gegebenen Ordnung hatte.<sup>27</sup> Das Verhältnis

von Individuum und Gemeinschaft wird, in Anlehnung an Ideen der Renaissance, erst im ausgehenden Absolutismus als ein Gegensatz begriffen. Der Mensch als Subjekt tritt auf den Plan und damit von einer Bühne ab, auf der ihm seine Würde durch eine bestimmte gesellschaftliche Rolle und den ihr entsprechenden Aufgaben zukam. Nun wird er zum Träger von Rechten und besetzt eine Position dem Staat gegenüber. Ursächliche Faktoren hierfür sind die Auflösung der Feudalgesellschaft und das Aufkommen demokratischer Gesellschaftsentwürfe sowie das Bevölkerungswachstum,<sup>28</sup> welches notwendig die konfliktreiche Frage aufwirft, wie sich individuelle mit gesellschaftlichen Interessen unter Vermeidung von Kampf verbinden lassen. Die weltliche Rechtsordnung erfährt somit eine Aufwertung, denn über die Einsetzung von Rechten können dem aus der Gemeinschaft heraus getretenen Einzelnen individuelle Freiheiten zugesichert werden. Das Recht erhält die Funktion, die Position des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft zu stärken; eine Aufgabe, die auch der in dieser Zeit zu gesellschaftspolitischer Wirkungskraft und rechtsphilosophischer Bedeutung kommende Menschenwürdebegriff innehat.

Durch die Konstruktion der Gegenkonzepte Individuum und Gesellschaft werden Begründungsstrategien für den nun erklärungsbedürftig gewordenen Zusammenschluss von Menschen notwendig. Thomas Hobbes (1588-1679) beispielsweise argumentiert vertragstheoretisch und versucht, mittels der Fiktion eines von Krieg und Egoismus geprägten Naturzustandes aufzuzeigen, dass nur durch die Aufgabe des

<sup>25</sup> Mit diesem nicht zu hintergehenden Zusammenhang hat sich *Norbert Elias* (1897-1990) u.a. in seinen Schriften *Was ist Soziologie?* (1970) und *Die Gesellschaft der Individuen* (1978) beschäftigt. Er bezeichnet den Menschen in seinem wechselseitigen Bezug auf die anderen Menschen seiner Gemeinschaft als interdependent.

<sup>26</sup> Die Auseinandersetzung mit dem „Problem“ des Anderen, mit Identität und Differenz, prägt das europäische Denken im 20. und 21. Jahrhundert. Zentralen Stellenwert nimmt die Beschäftigung mit dem Anderen beispielsweise bei *Edith Stein* (1891-1942) in ihrer 1917 bei Edmund Husserl vorgelegten Dissertation *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung*, bei *Emmanuel Lévinas* (1906-1995) u.a. in den Werken *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974) oder *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz* (1982), bei *Józef Tischner* (1931-2000) - an Lévinas anschließend - in *Das menschliche Drama* (1986) oder auch bei *Michael Theunissen* in seiner Habilitationsschrift *Der Andere* (1964) ein.

<sup>27</sup> Die Vorstellung einer Ordnung, in der jeder an dem ihm (von den Göttern) zugewiesenen Platz verbleibt, findet sich schon bei *Platon* (427-347 v. Chr.) in: *Die Apologie des Sokrates* (28D-29B)

oder auch in der *Politeia* (427e-434c; 437b-441c). Diese Ordnung, die dann gerecht ist, wenn ihre Teile in einem harmonischen Verhältnis zueinander stehen, wird von Platon entweder als von den Göttern gestiftet verstanden oder mit denselben gleichgesetzt.

<sup>28</sup> Vgl. *Michel Foucault*, Vorlesung 2, in: *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik*, 2004, S. 49-80 (S. 65ff.).



natürliches Rechts eines Jeden „auf alles“<sup>29</sup> im Rahmen eines allgemeinen Vertrages dem Einzelnen Rechte und Freiheiten zugesprochen werden können, die ihn vor dem Zugriff anderer schützen, und so langfristig Frieden und Sicherheit gewährleisten werden kann.<sup>30</sup> Wichtig wird nun der äußere Freiheitsraum des Einzelnen und dessen Begrenzung durch den äußeren Freiheitsraum des anderen.

Samuel Pufendorf (1632-1694) geht von der *imbecilitas*, der Unvollkommenheit des Menschen aus, um seine *socialitas* zu erklären.<sup>31</sup> Viele der oben genannten Grundphänomene des menschlichen Daseins könnten in Pufendorfs Schema eingeordnet werden. So wäre es möglich, die menschliche Sterblichkeit, seine körperliche Nähe zum Tierreich und die Abhängigkeit von seinem natürlichen Umfeld im Sinne der *imbecilitas* auszulegen. Kraft seines Willens, der ihm gegebenen Freiheit und auch aus einer gewissen Nutzenüberlegung heraus würde der Mensch sich für das Gemeinschaftsleben entscheiden. Dennoch, die Endlichkeit des Menschen, die Abhängigkeit von seinem natürlichen Umfeld und die vielfältige Beeinflussung seiner Wahrnehmung durch den kulturellen Hintergrund einer Epoche können entgegen einer negativen Bewertung als Schwäche auch neutral als Gegebenheiten der menschlichen Existenz verstanden werden. Dies ist genau dann möglich, wenn der Mensch erneut in einer nicht zu hintergehenden Verbundenheit mit der Gemeinschaft gedacht wird.

#### IV. Menschsein als Teilhabe an innerer und äußerer Würde

Der soziale Mensch wurde soeben beschrieben als geistig begabtes Wesen, welches durch seine Körperlichkeit von der Umwelt zwar getrennt ist, aber dennoch in einem vielfältigen Wechselverhältnis mit ihr steht und sich dabei in Zeit und Raum, sowie im geistigen Bereich z.B. des Vorstellens und des Fühlens, beständig zwischen den Erfahrungen der Endlichkeit und der Unendlichkeit bewegt. Diese grundlegenden Existenzformen tauchen in unterschiedlicher Betonung kontinuierlich in den Vorstellungen vom Wesen des Menschen auf und werden hier als Kernbestand des Menschseins angesehen. Es handelt sich um fundamentale Phänomene, die lediglich aufgrund der jeweils veränderten Einsichtsmöglichkeit des Menschen in diesen Phänomenbestand gewandelt erscheinen. Ihr Bestehen als Grundkonstanten der menschlichen Existenz bleibt also davon unberührt, dass sie immer nur partikular, jeweils in einem bestimmten historischen und kulturellen Kontext, wahrgenommen und begrifflich gefasst werden können. Allein Erfahrbarkeit und Bezeichnung dieser fundamentalen Charakteristika des Menschseins verändern sich im Laufe der Zeit, nicht aber die Phänomene selbst. Gerade deswegen erschien es im vorangegangenen Teil wichtig, sich eines gewissen Kernbestandes an Bestimmungen des Menschseins zu versichern, um von diesen anthropologischen Grundkonstanten ausgehend den Versuch zu unternehmen, den Begriff der Menschenwürde schärfer zu umreißen.

Die Idee der menschlichen Würde taucht im Laufe der Zeit kontinuierlich auf, jedoch variiert ihre inhaltliche Interpretation. Die Geschichte des Menschenwürdebegriffs<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Ludwig Feuerbach, Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza (1833), 1959, § 32.

<sup>30</sup> Vgl. Thomas Hobbes, De cive, 1642; Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil, 1651.

<sup>31</sup> Vgl. Samuel Pufendorf, De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo, 1673.

<sup>32</sup> Die Begriffsgeschichte des Menschenwürdegedankens kann hier nur grob umrissen werden. Ausführlicher: Ernst Bloch, Naturrecht und menschliche Würde, 1961; Rolf-Peter Horstmann, Menschenwürde, in: Joachim Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5, 1980, Sp. 1123-1227; Ernst-Wolfgang Böckenför-

soll die wiederkehrende Grundbewegung aufzeigen, dass Menschenwürde einerseits verstanden wird als eine Ehrung, die dem Menschen in einer bestimmten gesellschaftlichen Rolle zukommt und mit der verantwortungsvollen Erfüllung entsprechender Aufgaben verbunden ist, während andererseits angenommen wird, dass sie jedem Menschen als Menschen zukommt, unabhängig von seiner gesellschaftlichen Stellung und seinen gesellschaftlichem Verdiensten. Diese Bedeutungen sind historisch voneinander zu unterscheiden, leben aber durchaus im heutigen Begriffsgebrauch fort und verursachen einige Verwirrung. Im Folgenden soll deshalb der Versuch unternommen werden, die beiden Begriffsbedeutungen – bei Wahrung ihrer Differenz – in ein wechselseitiges Verhältnis zu bringen.

- 1 -

In den Schriften der griechischen Antike lässt sich kein Begriff der menschlichen Würde auffinden, der sich gegen die Begriffe des Ruhmes, der Ehre oder des Verdienstes abgrenzen ließe. Im römischen Sprachgebrauch verweist *dignitas* in ähnlicher Weise auf die Stellung des Bürgers innerhalb einer Gemeinschaft. Dieser hierarchische Würdebegriff bleibt Bezeichnung „des Ranges“ und „folgt [...] nicht der Logik der egalitären Gleichheit, sondern der Logik der proportionalen Gerechtigkeit, die jedem nach Rang und Verdienst das Seine zuteilen soll.“<sup>33</sup> Ein nachhaltiger Umbruch zu einem auf der menschlichen Natur beruhenden Würdebegriff vollzieht sich erst in der Philosophie Ciceros (106-43 v. Chr.). Er geht über den hierarchischen Würdebegriff hinaus und spricht erstmals von einer allgemeinen „menschlichen

Würde“,<sup>34</sup> indem er dem Menschen aufgrund seiner Einsichtsfähigkeit in das *ius naturale*<sup>35</sup> und dem Vermögen, aus der Erkenntnis dieser Teilhabe an der göttlichen Vernunft auch tugendhaftes Verhalten abzuleiten, Würde zuspricht.<sup>36</sup> Damit setzt die Zuschreibung von Würde ein dieser angemessenes Verhalten voraus. Es gibt noch keinen Rechtsanspruch auf den Schutz der Würde eines jeden.

Cicero kann als Vermittler zwischen antiker und mittelalterlicher Gedankenwelt verstanden werden, da sich in der christlichen Imago-Dei-Vorstellung der schon bei Cicero auffindbare Gedanke von der wesenhaften Ähnlichkeit von Mensch und Gott<sup>37</sup> fortsetzt. Zudem kommt bei Cicero zwar grundsätzlich jedem menschliche Würde zu. Diese ist jedoch gebunden an die tugendhafte Nutzung der menschlichen Vernunftbegabtheit, an ein Bemühen um Einsicht in das ewige Gesetz, und bleibt so ein Anspruch, der verfehlt werden kann.

In der Imago-Dei-Lehre bildet die Gottesebenbildlichkeit die Grundlage für die christliche Begründung der menschlichen Würde.<sup>38</sup> In den Schriften des Thomas von

---

de/Robert Spaemann (Hrsg.), Menschenrechte und menschliche Würde, 1987.

<sup>33</sup> Henning Ottmann, Die Würde des Menschen. Fragen zu einem fraglos anerkannten Begriff, in: Alfred Schöpf/Jan Beaufort/Peter Precht (Hrsg.), Rationalität und Prärationalität. FS Alfred Schöpf, 1998, S. 167-182 (S. 169).

<sup>34</sup> Cicero, Über die Pflichten (44 v. Chr.), 1935, I 105ff. (106).

<sup>35</sup> Das natürliche Recht (*ius naturale*) leitet sich für Cicero aus dem ewigen Gesetz (*lex aeterna*) ab, welches die Welt und den Kosmos durchwaltet und nur fragmentarisch durch den Menschen erkannt werden kann. Würde kommt ihm zu, wenn er sich für die Nutzung dieser Fähigkeit entscheidet und er sein Handeln an diesen Einsichten im Sinne der Tugend (*virtus*) ausrichtet.

<sup>36</sup> Cicero begründet durch die Hervorhebung der geistigen Fähigkeiten des Menschen die Sonderstellung nicht einiger weniger Menschen innerhalb ihrer Gemeinschaft, sondern aller Menschen im Unterschied zu den Tieren und Pflanzen.

<sup>37</sup> So kann *logos* auch Gott oder Weltvernunft bedeuten.

<sup>38</sup> Die Vorstellung, dass dem Menschen durch die Gottesebenbildlichkeit eine Sonderstellung im Verhältnis zur übrigen Schöpfung, mithin auch die Beherrschung derselben zukommt, entwickelt sich in Patristik und Scholastik fort. Umstritten bleiben dabei das Verhältnis von Urbild und Abbild sowie die Bedeutung des Sündenfalls für die menschliche Würde. In der Bibel

Aquin (1224-1274) verdichtet sich die christliche Vorstellung von der Menschenwürde. Er erblickt in Vernunftbegabtheit, freier Wahl und Selbstmächtigkeit die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott. Von Gott gegeben, bleibt die Würde vornehmlich verpflichtende Aufgabe, der sich der Mensch als würdig erweisen muss.<sup>39</sup> An diesem Anspruch kann der Mensch auch hier scheitern, wenn nämlich „der sündige Mensch von der vernünftigen Ordnung abfällt und dadurch seine menschliche Würde aufgibt, um deretwillen der Mensch von Natur frei und um seiner selbst willen existiert, und sich in tierischer Abhängigkeit verliert.“<sup>40</sup> Es kann also durchaus gesagt werden, dass sich, vermittelt durch Cicero, in der christlichen Würdevorstellung des Mittelalters die antike Vorstellung von Würde als Aufgabe, welche in der menschlichen Vernunftbegabtheit begründet ist, fortsetzt.

Trotz der gewachsenen Beschäftigung mit der menschlichen Würde folgen aus der Imago-Dei-Vorstellung noch keine konkreten Veränderungen für das alltäglichen Leben der Menschen. Diese kommen, wie bereits weiter oben erwähnt, erst mit der

Renaissance und voll ausgeprägt dann in der Neuzeit auf. Aus dem Wandel einer feudal organisierten Gesellschaft zu einer demokratischen Ordnung erwächst die Notwendigkeit, den Menschen als Subjekt gegenüber der Gesellschaft neu zu verorten. Diese Aufgabe übernehmen vor allem die bürgerlichen Gesetze.<sup>41</sup>

Der Übergang vom christlichen Mittelalter zur Renaissance<sup>42</sup> verbindet sich in der Menschenwürdediskussion vor allem mit dem Werk *Oratio de hominis dignitate* des Pico della Mirandola, welches von wesentlicher Bedeutung auch für einen heutigen Menschenwürdebegriff sein kann. In seiner aus dem Jahre 1486 stammenden „Rede über die Würde des Menschen“ ist es vor allem die menschliche Selbstbestimmung, die den Menschen zum Träger von Würde macht. Auch wenn der Gottesbezug für das Weltverständnis der Renaissance bedeutsam bleibt, so nimmt Pico della Mirandola doch an, dass Gott den Menschen als selbständigen Schöpfer erschaffen hat. Als einzigartiges Wesen mit gestalterischen Fähigkeiten ausgestattet, ist der Mensch *plastes et fctor* seiner selbst.<sup>43</sup> Diese schöpferische Selbstmächtigkeit des Menschen gründet in seiner Ortlosigkeit, da er „zwi-

---

selbst finden sich nur wenige Stellen, die auf die menschliche Würde Bezug nehmen, meist verbunden mit der Lehre von der Erbsünde. Vgl. dazu: Gen. 1, 26ff. oder Hiob 30, 15.

<sup>39</sup> Diese Vorstellung von der *dignitate humana* ist bei Thomas von Aquin eng mit dem Personenbegriff verbunden, der entscheidend von dem spätantiken christlichen Philosophen Boethius (475-525) geprägt wurde. Danach ist die Person die „unteilbare (individuelle) Substanz der vernünftigen Natur“ (vgl. Corinna Schlapkohl, Person est naturae rationabilis individua substantia. Boethius und die Debatte um den Personenbegriff, 1999). Thomas von Aquin betont den Selbststand der Person (*per se existere*), die individuell von allen anderen unterschieden (*per se unum*) und frei ist, weil sie aus sich heraus zu handeln vermag (*per se agere*) (Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles, Buch 2, Kapitel 91-101). Daneben hebt der Philosoph aber auch die wechselseitige Beziehung von Leib und Seele hervor, aufgrund derer die Würde dem ganzen Menschen zukommt und nicht nur seinen geistigen Fähigkeiten.

<sup>40</sup> Thomas von Aquin, Summa Theologiae, 1954, II-II 64.2 ad 3.

---

<sup>41</sup> Die Subjektivierung des Menschen setzt aber nicht erst mit den humanistischen Bewegungen der Renaissance ein. Das Interesse am Individuum entsteht - nach Foucault im pastoralen Bereich - schon vorher. Grund für die neuzeitliche Betonung des Subjekts ist das veränderte Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaftsordnung und das Entstehen eines privaten sowie eines öffentlichen Bereiches, was eine Bestimmung dieses Verhältnisses notwendig macht.

<sup>42</sup> Auch hier findet ein grundlegender Wandel des Menschen- und Weltbildes statt. Während das mittelalterliche Menschenbild vor allem von der Suche nach einer unveränderlichen menschlichen Natur geprägt ist, nach dem, was der Mensch unabhängig von seinen Bezügen zur Welt und zu anderen Menschen an sich ist, interessieren sich die Denker der Renaissance für den geschichtlichen Menschen. Der Mensch entwirft und verwirklicht seine Natur erst durch seine geistig-moralische Bildung.

<sup>43</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate* (1486), 2005, S. 8.

schen ewiger Dauer und verfließender Zeit das Zwischenglied“ sei. Eine Ruhelosigkeit, die den Menschen dazu antreibt, „zu sein, was er zu sein verlangt“. Die Mittlerstellung zwischen sinnlicher und vernünftiger, zwischen irdischer und himmlischer Welt, auch zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit lässt ihn „zugleich an allem Anteil“<sup>44</sup> haben: „Denn wer sich selbst erkennt, erkennt alles in sich.“<sup>45</sup> Bedeutsam ist an den Überlegungen bei Pico della Mirandola also nicht nur die Idee der freien Selbstbestimmung eines stärker aus der Bestimmungsgewalt Gottes herausgetretenen Menschen, sondern auch seine Verortung des Menschen zwischen Körper und Geist, Erde und Himmel, sowie Endlichkeit und Unendlichkeit (vgl. III).<sup>46</sup>

In der neuzeitlichen Philosophie werden die Ideen der Selbstbestimmung und des Vermögens, vernunftgemäß zu handeln, von wesentlicher Bedeutung sein. Der Begriff der Menschenwürde findet sich nun vor allem im Zusammenhang mit Natur- und Menschenrechtsfragen wieder. Bei Hobbes, Locke, Pufendorf und Hume tauchen erstmals rechtphilosophisch relevante Begründungsfragen des Menschenwürdeprinzips auf, da der Begriff langsam politisch-rechtliche Geltung erlangt. Der Anspruch auf ein menschenwürdiges Dasein artikuliert sich als Rechtsforderung an den Staat.

In der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants (1724-1804) erhält die Menschenwürde dann ihren klassischen Stel-

lenwert in der Ethik. Ausgangspunkt ist für Kant das Phänomen, dass der Mensch die Fähigkeit besitzt, seine Handlungen „unabhängig von sinnlichen Bestimmungsgründen“<sup>47</sup> auszuwählen. Ihren sittlichen Gehalt ziehen die Handlungen aus der Selbstgesetzgebung. Die Autonomie ist die apriorische Bedingung für Moralität. Der Maßstab für Moralität ist der Kategorische Imperativ, dessen Bestimmungsgrund allein das „sittlich Gute“ ist,<sup>48</sup> also jene Handlungen, die allein aus Pflicht, nicht aber aus Neigung vollzogen werden.<sup>49</sup> Aufgrund der formalen Absicherung in der Idee der reinen praktischen Vernunft und eben dadurch von empirischen Bedingungen unabhängig, ist die transzendente Bestimmung Kants bis heute prägend für den Menschenwürdebegriff, auch wenn diskutiert wird, ob nicht auch in Kants Bestimmung religiöse Gehalte eingehen.<sup>50</sup> Bei Kant ist die Menschenwürde in der Autonomie des Willens begründet. Aus der Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung und damit zum moralischen Handeln folgt die Pflicht

<sup>44</sup> Ebd., S.5f.

<sup>45</sup> Ebd., S.33.

<sup>46</sup> Der Mensch steht damit auch zwischen der Tierwelt und dem Gottesreich. Das impliziert eine zum Göttlichen hin aufsteigende Hierarchie und verweist damit auch auf die Stufenmodelle des Aristoteles oder des Thomas von Aquin. Auch Platon lässt in seinem *Symposion* (347 v. Chr.) die Wahrsagerin Diotima den erotisch und philosophisch begabten Menschen als Dämon, also als Zwischenwesen erscheinen. In seiner Lehre vom Aufstieg der Seele zu den göttlichen ewigen Ideen durch den Eros der Philosophie zeichnet er das Stufenmodell des Aristoteles schon vor.

<sup>47</sup> *Ottfried Höffe*, Immanuel Kant, 2004, S. 174.

<sup>48</sup> Es kommt die Frage auf, ob dies nicht eine zirkuläre Argumentation ist, auf die Kant im dritten Abschnitt der *Metaphysik* selbst hinweist, dazu: *Dieter Henrich*, Die Deduktion des Sittengesetzes, in: Alexander Schwan (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*. FS Wilhelm Weischedel, 1975, S. 55-112; sowie *Ernst Tugendhat*, Vorlesungen über Ethik, 1994 und *Nico Scarano/Mauricio Suárez* (Hrsg.), *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*, 2006. Auch Arthur Schopenhauer (1788-1860) wendet gegen den unbestimmt bleibenden Inhalt der Selbstzweck-Formel Kants ein, zwar ein „bedeutend klingender [...] Satz“ zu sein, der „so allgemein genommen aber ungenügend, wenig-sagend und noch dazu problematisch ist.“ Vgl. *Arthur Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band, in: *Werke in fünf Bänden*, hg. von Ludger Lütkehaus, Band I, 1988, S. 452.

<sup>49</sup> Gegen ein solches Modell wendet sich etwa Friedrich Schiller in *Über Anmut und Würde* (1793).

<sup>50</sup> Vgl.: *Günther Patzig*, Ethik ohne Metaphysik, 1983; *Georg Picht*, Kants Religionsphilosophie, 1985; *Hermann Cohen*, Kants Begründung der Ethik: nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte, 1910.

jedes Einzelnen, auch die Würde der anderen zu achten.<sup>51</sup> Nach Kant folgt also aus dem „rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen“ auch die wechselseitige Verpflichtung, die Würde eines „jeden Anderen“ zu (be-)achten. Dagegen impliziert die Verachtung eines Anderen notwendigerweise auch die Selbstverachtung.<sup>52</sup> Dieser Zusammenhang artikuliert sich auch in der Forderung Kants: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen, jederzeit und zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“<sup>53</sup> Eben darin bestehe die Würde der Menschheit, welche hier vielleicht auch als Anteil des Einzelnen am Menschsein bezeichnet werden kann,<sup>54</sup> die ihn Kant zufolge über alle nichtmenschlichen Wesen und alle Sachen erhebt. Damit betont Kant nicht nur die Sonderstellung des Menschen aufgrund seines Vernunftvermögens, sondern bestimmt den Men-

schen auch nachhaltig in seinem Subjektstatus gegenüber dem Staat. Menschenwürde wird zum Recht gegenüber dem Staat und Anspruch gegenüber seinen Mitmenschen.

Im 19. Jahrhundert werden die erwähnten metaphysischen Begründungshorizonte des Menschenwürdegedankens – ewige Vernunft, Gott, Selbstgesetzgebung – zunehmend hinterfragt. Im 20. Jahrhundert stellt sich, auch vor dem Hintergrund der Erfahrung des Nationalsozialismus, im besonderen Maße die Frage nach der näheren inhaltlichen Bestimm- und Begründbarkeit der Menschenwürde, oftmals verbunden mit der Forderung, dabei auf theologische oder metaphysische Ideensysteme zu verzichten.<sup>55</sup>

- 2 -

Die vorangehenden Ausführungen haben gezeigt, dass die Versuche, den Begriff der Menschenwürde inhaltlich zu bestimmen, immer wieder auf die gleichen Grundgrößen Bezug nehmen. So spielt das Verständnis von Würde als einer Aufgabe, die darin besteht, seiner gesellschaftlichen Rolle zu entsprechen sowie sich seinem Vernunftvermögen würdig zu erweisen, durchgehend eine zentrale Rolle.<sup>56</sup> Weil danach Würde etwas ist, das verliehen wird, liegt diesem Verständnis aber der Gedanke zugrunde, dass Würde nur demjenigen zukommt, der sich als würdig erweist. Das Verständnis von Würde als Aufgabe verliert im Laufe der Neuzeit mit seinem metaphysischen Hintergrund zunehmend an Bedeutung gegenüber einem Verständnis, das in erster Linie die Schaffung von Bedingungen menschenwürdigen Daseins für unterschiedslos jeden betont.

<sup>51</sup> In diesem Sinne ist Achtung die der Würde entsprechende innere Haltung. Achtung ist eine Haltung, von der - sittlich gefordert - jede Neigung und Selbstliebe, die unbescheiden zu „Eigendünkel“ führen kann, ausgeschlossen. „Achtung [...] ist also die Anerkennung einer *Würde* (dignitas) an anderen Menschen, d. i. eines Werts, der keinen Preis hat, kein Äquivalent [...] Die Beurteilung eines Dinges, als eines solchen, das keinen Wert hat, ist die Verachtung.“ (Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, hrsg. von W. Weischedel, Werkausgabe, Bd. VIII, 11. Aufl. 1997 (1977), §37, A 139, S. 600).

<sup>52</sup> „Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann [...], so kann er auch nicht der eben so notwendigen Selbstschätzung anderer, als Menschen, entgegen handeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen notwendig zu erzeigende Achtung bezieht.“ (Ebd., §38, A 140, S. 601)

<sup>53</sup> Diese Maxime aus *Kants* Grundlegung der *Metaphysik der Sitten* (1785) findet sich in der so genannten „Objektformel“ (vgl. BVerfGE 30, 1 (26)) wieder, welche die rechtspraktische Anerkennung des Menschenwürdegedankens und Kants fortdauernde Bedeutung demonstriert.

<sup>54</sup> Diese Formulierung erscheint weniger verfänglich angesichts der Kontroverse um individuelle Würde und Gattungswürde.

<sup>55</sup> Vgl. *Kelsen* (Fn. 10) und *H. L. A. Hart*, *Der Begriff des Rechts* (1961), 1973.

<sup>56</sup> Diese Würdebedingung deutet sich schon bei Cicero an, dessen Gedanke der menschlichen Teilhabe an einem ewigen Gesetz sich fortsetzt in der Idee der aus der Gottesebenbildlichkeit folgenden Selbstmächtigkeit des Menschen bei Thomas, dem schöpferischen Potential bei Pico oder der Autonomie bei Kant.

Ein Verständnis von Würde, nach dem die Zuschreibung von Würde an Bedingungen gebunden ist, ist vollends fragwürdig geworden durch die historische Erfahrung der terroristischen Praxis der Vernichtung „lebensunwerten Lebens“ im Nationalsozialismus.<sup>57</sup>

Es scheint so, als würden damit zwei Würdebegriffe nebeneinander stehen: Würde als unverlierbares Wesensmerkmal, das unabhängig von Fähigkeiten und Leistungen besteht, und Würde als Aufgabe und Leistung, die sich aus der ausgezeichneten Stellung des Menschen zur übrigen Schöpfung und seiner Vernunftbegabtheit ergeben und an ein würdiges Verhalten gebunden ist. Gegenwärtig sind beide Auffassungen im Sprachgebrauch feststellbar. Doch wie können die beiden Begriffe der menschlichen Würde nebeneinander bestehen, ohne dass der Menschenwürdegedanke dadurch seine orientierende Kraft verliert?

Im Folgenden wird vorgeschlagen, die beiden Begriffe der Menschenwürde nicht als widersprüchlich aufzufassen. Vielmehr können beide Begriffe zusammengedacht werden aus einem Blickwinkel, der die fundamentale Verwobenheit der Seinsweisen des Menschen berücksichtigt. Die Verwobenheit einer unverlierbaren *inneren* Würde mit einer verliehenen *äußeren* Würde ist analog zu der im dritten Teil diskutierten Verwobenheit der Seinsweisen des Menschen. Wenn wir danach fragen, in welcher Weise dem Menschen Würde zukommt und wie menschenwürdiges Dasein aussieht, so können wir uns auf die dort beschriebenen Grundkonstanten des Menschseins beziehen und daraus eine spannende Perspektive gewinnen.

Das unhintergehbare und absolut schützenswerte Fundament der Menschenwürde liegt danach in einem *inneren* Kernbestand, der in nichts Geringerem als der bloßen Existenz des Menschen besteht. Diese Verankerung der menschlichen Würde im

nackten Dasein des Menschen geht über die Begründung derselben durch die menschliche Vernunftbegabtheit hinaus, indem sie gleichsam bescheidener bleibt. Dies geschieht vor allem aus dem Bewusstsein heraus, dass es Menschen gibt, die die durch Kant gestellte Forderung der rationalen Selbstgesetzgebung nicht erfüllen. Was aber passiert dann mit geistig Behinderten oder an Demenz Leidenden? Viele dieser Menschen leben in einer Welt mit ganz eigener Logik, die uns nur schwer zugänglich erscheint, aber ebenso geprägt ist von Freude und Leid, Gedanken und Absichten, und damit von Menschlichkeit. Auch ihrem Dasein kommt Würde zu. Wenn also dem Menschen allein aufgrund seines Daseins eine unverlierbare Würde zukommt, resultiert daraus schon das Gebot eines Minimums an gegenseitiger Achtung, das sich niederschlägt in der Forderung, die je eigene Existenzweise eines jeden Menschen unbedingt zu respektieren.<sup>58</sup>

Damit ist zugleich die Verwobenheit der *inneren* mit der *äußeren* Würde angesprochen. Wenn verstanden wird, dass das Existieren eines Menschen immer schon verbunden ist mit einer je ganz eigenen Existenzweise, kann auch der Zugang zu einem tiefen Respekt für das jeweilige besondere „So-Sein“ des Menschen in seinen mannigfaltigen Gestalten gewonnen werden. Dabei ist eben das faktische Dasein des Menschen der Grund, warum ihm *innere* Würde immer schon zuteil ist, wohingegen die Bestimmung der *äußeren* Würde von der

<sup>57</sup> Vgl. Ernst Klee, Euthanasie im NS-Staat. Die Vernichtung „lebensunwerten Lebens“, 1986.

<sup>58</sup> Mitunter wird aus der Letztbegründung der Würde in dem bloßen Existieren des Menschen die Schlussfolgerung gezogen, dass mit derselben Begründungsstrategie jedem Wesen aufgrund seines Bestehens eine Würde zugesprochen werden muss. Die Achtung dieser inneren Minimalwürde vollzöge sich dann – analog zum Menschen – in einem angemessenen Umgehen mit den besonderen Ansprüchen eines jeden Wesen, was als „artgerechter“ Umgang mit allem Seienden bezeichnet wird. Das hat aber auch die Konsequenz, dass die Sonderstellung des Menschen in Bezug auf seine Umwelt nicht aufrechterhalten werden kann. Hierzu Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, 1984.

konkreten individuell-lebensgeschichtlichen und allgemein-historischen Konstellation abhängig ist. Damit ist auch auf die Gerechtigkeit verwiesen, die das Verhältnis der Menschen zueinander und das Verhältnis des Einzelnen zu der ihn umgreifenden Ordnung bestimmt. Was als angemessen empfunden und erwartet wird, ergibt sich immer aus ganz spezifischen Situationen.

Besonders betont wurde das unhintergehbare „Eingebettet-Sein“ des Individuums in seine Gemeinschaft und die ihn umgebende Welt (III.3). In diesem Kontext ist der aus der Antike stammende Begriff von Würde anzusiedeln, der die Zuschreibung von Würde an die verantwortungsvolle Erfüllung bestimmter Aufgaben bindet. Dies wird hier bezeichnet als *äußere* Würde, da es sich um eine Zuschreibung handelt, die aus dem Zusammenleben mit anderen erwächst. Die Maßinstanz für das äußere menschenwürdige Handeln ist der Anspruch, den der Einzelne im Sinne der „Goldenen Regel“<sup>59</sup> gegen den Anderen erhebt.

Unser Dasein ist uns unverantwortet zugekommen. Das sich in seinem bloßen Bestehen jeder rationalen Begründung entziehende menschliche Dasein treibt dazu an, den Menschen in der Welt verstehen zu wollen. Gott ist eine Erklärung für das „Geschenk des Lebens“, wogegen die naturwissenschaftlichen Bemühungen, diese fundamentale Tatsache zu begreifen, ein anderer Ausdruck für das menschliche Bedürfnis, seine Existenz zu verstehen, sind. Wir sind durch unser unverschuldetes Geborensein und die Begrenztheit unserer Lebenszeit dazu aufgerufen, dieses eine Leben einem Menschen würdig zu gestalten. Dies bedeutet ein stetiges Wahrnehmen und Gestalten der Möglichkeiten, die uns unsere Anlagen, die Zeitumstände und unsere gesellschaftliche Verankerung bie-

ten.<sup>60</sup> Im Hinblick auf die menschliche Würde spielt die Erfahrung des Anderen in seinem einzigartigen Sein die gewichtigere Rolle. Sich in seine Mitmenschen hinein zu versetzen, seine Sorgen oder seine Freude nachzuvollziehen, ist dabei die ausschlaggebende Fähigkeit.<sup>61</sup> Durch sie kann der Mensch seinen Mitmenschen vor allem auch in seiner Sterblichkeit erfahren und dies als eine der Seinsweisen erkennen, die sie als Menschen verbindet. Es ist also ein Empfinden der grundlegenden Konstanten des Daseins „am Leben zu sein“ und „Sterben zu müssen“, welche die gegenseitige Achtung über ein Mitfühlen mit dem Mitmenschen begründen. Dieser gegenseitige Respekt gründet in der unhintergehbaren Tatsache, dass der Mensch ist.

An dieser Stelle wird deutlich, dass *innere* und *äußere* Würde, entgegen unserer heutigen Denkgewohnheit, nicht zu trennen sind. Vielmehr ist die Existenz des Menschen in den für ihn herausgestellten Seinsformen *innere* Voraussetzung für die *äußere* Würde. Die Bedingung der Möglichkeit, diese der menschlichen Natur gemäßen Seinsformen auszuleben und fortzubilden, ist die *innere* Würde. Ihr kann durch die gegenseitige Achtung untereinander sowie durch die Achtung und Sicherung dieser Würdesphären auch durch den Staat im Bereich der *äußeren* Würde entsprochen werden.

## V. Schluss

Die Konzeption der Menschenwürde in einem Schema *innerer* und *äußerer* Würde bezieht ihren Gehalt aus den grundlegenden Bestimmungen des Menschseins (III.). Im Laufe der Geschichte werden einzelne

<sup>59</sup> Siehe dazu: Gerhard Sprenger, Über die subjektive Vernunft der Goldenen Regel, in: Victoria Jäggi/Ueli Mäder/Katja Windisch (Hrsg.), Entwicklung, Recht. Sozialer Wandel, FS Paul Trappe, 2002, S. 279-295.

<sup>60</sup> Beispielsweise erwarten wir von einem an Alzheimer erkrankten Menschen nicht, dass er sich besonders für Tierschutz engagiert. Wohl aber kann von einem Vorstandmitglied einer weltweit agierenden Firma erwartet werden, dass er die ihm zugängliche Macht angemessen nutzt.

<sup>61</sup> Diese Fähigkeit zeichnet auch Tiere aus, die durch das instinktive Erfassen des Zustandes und der Absichten anderer Lebewesen ihr Verhalten lenken.

Elemente dieser Bestimmungen unterschiedlich betont. So ist zunächst der aus verliehener Würde erwachsende Aufgabencharakter zentral. Mit der Zuschreibung subjektiver Rechte tritt die Menschenwürde als Begründungsressource für Ansprüche gegen den Staat in den Vordergrund (IV).

Menschenwürde, verstanden als Teilhabe an *innerer* und *äußerer* Würde, verortet den Menschen in einem Spannungsverhältnis zwischen körperlicher Existenz und geistigen Fähigkeiten (III.1), zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit (III.2) sowie zwischen individuellem Dasein und gemeinschaftlicher Verbundenheit (III.3). Durch den fundamentalen Zusammenhang von faktischem Dasein und einer jeweils ganz besonderen geschichtlichen, kulturellen und persönlichen Situation konstituiert sich ein Begriff der Menschenwürde, der die Forderung, die menschliche Würde unbedingt zu schützen, impliziert. Die *innere* Würde ist unverlierbar, während die *äußere* Würde verletzt werden kann. Positiv formuliert: Der Mensch ist durch den Besitz einer äußeren Würde immer schon, und unabhängig davon, ob er in einer rechtsstaatlicher Ordnung lebt, zu der Achtung der *äußeren* Würde jedes anderen und seiner selbst aufgefordert.

Ist das Verhältnis der Menschen zueinander rechtsstaatlich organisiert, folgt aus dieser Bestimmung der Menschenwürde zum einen der Anspruch des Rechtssubjektes, dass ihm der Staat ein menschenwürdiges Dasein, seine *äußere* Würde, nicht verwehre und die Verwirklichung seiner je besonderen Potentiale grundsätzlich nicht behindere. Damit achtet er ihn als Würdeträger. Zum anderen resultiert daraus aber eben auch die Verpflichtung des Staates, das Leben des Einzelnen, also seine *innere* Würde, unbedingt zu schützen.

Der Staat ist „um des Menschen willen da [...] und nicht der Mensch um des Staates willen.“ – so lautete die Vorfassung von

Art. 1 Abs. 1 GG des Herrenchiemseer Konvents. Konstituierende Grundlage eines Staates ist seine Rechtsordnung. Unsere Überlegungen sind ausgegangen von dem Art. 1 Abs. 1 GG – „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ – und haben in der Menschenwürde einen Maßstab für ein an Gerechtigkeit ausgerichtetes Recht und eine möglichst gerechte Rechtssprechung erkannt. Die Tatsache, dass der Begriff der Menschenwürde historisch unterschiedlich bestimmt wurde, bedeutet nicht, dass es das Phänomen der Menschenwürde selbst nicht unabhängig von diesen je verschiedenen begrifflichen Bestimmungen geben würde. Die Menschenwürde ist keine „Leerformel“, ganz im Gegenteil: Vielmehr manifestiert sich Menschenwürde im Zusammenleben und in den gemeinsamen Erfahrungen geteilter fundamentaler Seinsweisen, aus denen je einzigartige Mitmenschen hervorgehen. Die Würde des Menschen ist also nicht ausschließlich ein durch den Staat erst erschaffenes Recht. Der Staat und seine Gesetze finden ihren Existenzgrund im Dasein des Menschen. Seine Aufgabe ist es, das Miteinander der Menschen angemessenen und zurückhaltend zu organisieren, und die Daseinsberechtigung eines jeden Menschen zu achten. In einem so verstandenen Menschenwürdebegriff ist die Anerkennung der Unersetzbarkeit jedes Einzelnen unabhängig von seinen Fähigkeiten ebenso verankert wie das Gebot gegenseitiger Achtung und Sozialität. Es geht bei der Achtung der Menschenwürde also nicht nur um die Forderung, jeden Einzelnen in seinem Dasein und seinem je eigenen Wesen zu achten, sondern auch um die Gestaltung angemessener, weil würdiger Verhältnisse zwischen Staat und Bürger, untereinander und zur Umwelt.