SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Menschenwürde: der Grund der Menschenrechte

Bielefeldt, Heiner

Veröffentlichungsversion / Published Version
Forschungsbericht / research report

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Deutsches Institut für Menschenrechte

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Bielefeldt, H. (2008). *Menschenwürde: der Grund der Menschenrechte.* (Studie / Deutsches Institut für Menschenrechte). Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-316083

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.
Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:
This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.
By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

gesis Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Studie

Menschenwürde

Der Grund der Menschenrechte

Heiner Bielefeldt

Deutsches Institut
für Menschenrechte

Impressum

Deutsches Institut für Menschenrechte
German Institute for Human Rights
Zimmerstr. 26/27
D-10969 Berlin
Phone: (+49) (0)30 – 259 359 0
Fax: (+49) (0)30 – 259 359 59
info@institut-fuer-menschenrechte.de
www.institut-fuer-menschenrechte.de

Titelbild:
Birgit Betzelt

Gestaltung:
iserund**schmidt**
Kreativagentur für PublicRelations GmbH
Bonn – Berlin

Dezember 2008
ISBN 978-3-937714-75-2 (PDF-Fassung)

© 2008 Deutsches Institut für Menschenrechte
Alle Rechte vorbehalten

Studie

Menschenwürde

Der Grund der Menschenrechte

Heiner Bielefeldt

Deutsches Institut
für Menschenrechte

Der Autor

Prof. Dr. Heiner Bielefeldt ist Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte.

Vorwort

Die Menschenwürde steht nicht nur am Anfang des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Sie ist auch gleichsam das erste Wort der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, mit der die Vereinten Nationen – wenige Monate vor der Verabschiedung des Grundgesetzes – den Prozess der internationalen Normierung von Menschenrechtsstandards einleiten.

60 Jahre später erweist sich eine Rückbesinnung auf die Bedeutung der Menschenwürde nicht nur aus historischen Gründen als sinnvoll. Denn bei aller Zustimmung, die der Grundsatz der Menschenwürde weithin findet, zeigt sich zugleich zunehmende Unsicherheit darüber, was denn unter der Würde des Menschen eigentlich zu verstehen sei. Gelegentlich melden sich auch Zweifel, ob die Menschenwürde nicht lediglich ein „Tabu" darstelle, das in einer modernen rationalen Rechtsordnung letztlich keinen Ort mehr habe.

Die vorliegende Studie zeigt auf, dass die Achtung der Menschenwürde den Stellenwert einer unhintergehbaren Prämisse aller moralischen und rechtlichen Verbindlichkeiten innehat. Sie bildet daher den vernünftigen Grund der Rechtsordnung im Ganzen. Insbesondere fundiert sie die Menschenrechte, in denen die Achtung der gleichen Würde jedes Menschen institutionelle Rückendeckung findet. Ohne Rückbezug auf die Menschenwürde ist ein angemessenes Verständnis der Menschenrechte letztlich nicht möglich.

Das Deutsche Institut für Menschenrechte versteht die vorliegende Studie als Beitrag sowohl zum 60. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte als auch zum 60. Geburtstag des Grundgesetzes. Zwischen beiden Dokumenten besteht nicht nur ein enger historischer Konnex, insofern sie beide auf die nationalsozialistische Barbarei antworten. Die bewusste Orientierung an der Würde des Menschen stiftet zugleich auch einen systematischen Zusammenhang zwischen dem Mutterdokument des internationalen Menschenrechtsschutzes und der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland.

Berlin, November 2008

Prof. Dr. Heiner Bielefeldt, Frauke Lisa Seidensticker
Vorstand

Inhalt

1 Irrationalismusverdacht gegen die Menschenwürde? 8

2 Der Achtungsanspruch der Menschenwürde 12
2.1 Voraussetzung normativer Verbindlichkeiten überhaupt 12
2.2 Normativer Universalismus 14
2.3 Rationalität oder Irrationalität der Menschenwürde? 16
2.4 Anerkennung der Würde im Recht 18

3 Zur Unverzichtbarkeit des Würdebegriffs für das Verständnis der Menschenrechte 20
3.1 Die innere Einheit der Menschenrechte . . . 20
3.2 „Unveräußerliche Rechte“ 24
3.3 Menschenrechtliche Freiheit als moralischer Anspruch 26
3.4 Religiöse Würdigung ohne Vereinnahmung 29

4 Zusammenfassung 34

1 Irrationalismusverdacht gegen die Menschenwürde?

Das Thema Menschenwürde ist nicht neu. Es gibt aber Anzeichen dafür, dass es derzeit in der Öffentlichkeit neu entdeckt wird. Als Gegenstand von Tagungen, Publikationen und Forschungsprojekten erlebt es seit einigen Jahren in Deutschland und anderswo eine erstaunliche Konjunktur. 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 auf wachsendes Interesse.

Gleichzeitig zeigt sich Unsicherheit im Umgang mit dem Begriff der Menschenwürde. Er findet zwar überwiegend Zustimmung, löst gelegentlich aber auch Skepsis oder offene 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. Einige – insbesondere Vertreter aus der Philosophie – gehen so weit, dass sie den Rekurs auf die Menschenwürde nicht nur für überflüssig, sondern sogar für schädlich halten, weil sie darin eine Quelle heilloser Verwirrung sehen.

„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".[1] Für *Malte Hossenfelder* handelt es sich bei der Würde um einen „windigen" Begriff, der außerdem noch „starke emotionale Konnotionen" aufweise und die rationale Auseinandersetzung daher nur belaste.[2] Die Gegner bestimmter biotechnologischer Forschungsrichtungen, so sein Vorwurf, setzten die Menschenwürde typischerweise als einen „Rettungsanker" ein, „um ihre Argumentationsnot zu überwinden".[3] 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".[4] Und auch Rainer Trapp beklagt generell eine Neigung zum „Tabuisieren im argumentfreien Raum"[5] – 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 Mangel einer wirklichen, oder doch wenigstens irgendetwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponierenden Ausdruck ‚Würde des Menschen' versteckten".[6]

Auch in der Rechtswissenschaft gibt es Klagen über einen Missbrauch des Würdekonzepts als Ersatz für rationale Argumentation.[7] Nun 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. Mehr noch: Die Unantastbarkeit der Menschenwürde, deren Achtung und Schutz nach Artikel 1 Absatz 1 GG „Verpflichtung

1 Franz Josef Wetz, Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts, Stuttgart 2005, S. 242.
2 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.
3 Hossenfelder, a.a.O., S. 17.
4 Dieter Birnbacher, Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde, in: Aufklärung und Kritik 2 (1995), Sonderheft 1, S. 4-13, hier S. 4.
5 Rainer Trapp, Folter oder selbstverschuldete Rettungsbefragung?, Paderborn 2006, S. 223.
6 Arthur Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften, zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig 1860, S. 166.
7 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.

aller staatlichen Gewalt" ist, kann auf legalem Wege nicht aufgehoben werden; sie ist nach Artikel 79 Absatz 3 GG der Verfügung des verfassungsändernden Gesetzgebers entzogen.[8] 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.

Diese Tendenz schlägt unverkennbar auch in einigen wichtigen neueren Kommentarwerken zum Grundgesetz zu Buche. Vor allem Matthias Herdegen hat mit seiner Neu-Kommentierung von Artikel 1 Absatz 1 im einflussreichen Grundgesetzkommentar „Maunz-Dürig" (zunächst erschienen 2003, Anfang 2005 noch einmal leicht modifiziert) den Weg einer restriktiven Interpretation der Menschenwürde gewiesen. Seine Interpretation, von Ernst-Wolfgang Böckenförde als Bruch mit der Tradition einer umfassenden Auslegung der Menschenwürde scharf kritisiert,[9] gilt als repräsentativ für die neuere Richtung im Verständnis der Menschenwürde. Herdegen fasst die Menschenwürdegarantie als eine positivierte Verfassungsnorm, die bei allen Besonderheiten juristisch wie andere hochrangige Rechtsnormen behandelt werden müsse.[10] Er versteht sie näherhin als einen Grundrechtsanspruch neben anderen Grundrechten. Ausdrücklich bekennt er sich außerdem zu „einer *restriktiven* Deutung, zur Beschränkung der inhaltlichen Konkretisierung auf einen engen Kern des personalen Achtungsanspruches".[11]

Zu den einflussreichen Befürwortern einer restriktiven Interpretation der Menschenwürde zählt auch Horst Dreier. Im Unterschied zu Herdegen versteht er die Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes nicht als konkretes Grundrecht, sondern als tragenden Grundsatz der Rechtsordnung im Ganzen.[12] Doch auch er spricht sich in seiner Kommentierung von Artikel 1 Absatz 1 dafür aus, dass die Menschenwürde „nicht aus noch so ehrenwerten Motiven weit und umfassend verstanden wird, sondern – gerade auch um ihren exzeptionellen Status zu erhalten – eher restriktiv ausgelegt werden muss".[13]

Hinter dem Interesse an einer restriktiven Interpretation des Würdegrundsatzes stehen verschiedene Motive, von denen ich, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, vier herausheben möchte:

(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 Dreier schreibt.[14] Ähnlich fürchtet Herdegen das „Hohepriestertum" einer „höchstpersönlichen Ethik",[15] das in der Verfassungsinterpretation nichts zu suchen habe. Andernfalls bestehe die Gefahr, dass die Rechtsordnung insgesamt an Transparenz, Klarheit und Verlässlichkeit einbüßen werde.

8 Vgl. Christoph Ender, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG, Tübingen 1997, S. 425ff.
9 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Würde des Menschen war unantastbar, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 3. September 2003, S. 33: „Es ist der Wechsel im Verständnis der Menschenwürdegarantie vom tragenden Fundament der neu errichteten staatlichen Ordnung, das deren Identität ausweist, zu einer Verfassungsnorm auf gleicher Ebene mit anderen, die rein staatsrechtlich zu interpretieren ist." Vgl. auch Ernst-Wolfgang Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 10/2004, S. 1216-1227.
10 Vgl. Matthias Herdegen, Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 GG (2005) in: GG-Kommentar, hg. von Theodor Maunz, Günter Dürig u.a., München fortlaufend, Rdnr. 17: „Für die staatsrechtliche Betrachtung sind demnach allein die (unantastbare) Verankerung im Verfassungstext und die Exegese der Menschenwürde als *Begriff des positiven Rechts* maßgeblich." (Hervorhebung im Original.)
11 Herdegen, a.a.O., Rdnr. 41 (Hervorhebung im Original).
12 Vgl. Horst Dreier, GG-Kommentar, hg. von Horst Dreier Tübingen 2004, Kommentar zu Art. 1 Abs. 1, Rdnr. 128: „Menschenwürde ist *Grundsatz*, nicht *Grundrecht*." (Hervorhebungen im Original.)
13 Vgl. Dreier, a.a.O., Rdnr. 41.
14 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.
15 Herdegen, Kommentar zu Art. 1 Abs. 1 GG (Fassung von 2005), Rdnr. 17.

(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.[16] Dadurch dass nun auch einzelne Grund- und Menschenrechte (oder sonstige Rechtsnormen) in ihrem Geltungsanspruch unmittelbar auf die Menschenwürde zurückgeführt werden,[17] komme es womöglich zu einer Immunisierung 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,[18] warnen andere vor einem Klima der „political correctness", in dem die Menschenwürde gegen eine robuste liberale Debattenkultur ausgespielt werden könnte. Unter Verweis etwa auf die Würde-Argumentation des Bundesverwaltungsgerichts wird auch die Beschneidung der allgemeinen Handlungsfreiheit kritisiert. Das Gericht hatte „Peepshows" für verfassungswidrig erklärt, weil sie gegen die Würde der sich zur Schau stellenden Frauen verstießen – und zwar auch dann, wenn die Betroffenen sich aus freien Stücken für diese Tätigkeit entschieden hätten. Kritiker dieser Entscheidung sehen darin ein Beispiel dafür, dass im Namen der Menschenwürde Menschen von Staats wegen moralisch bevormundet werden.[19]

(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,[20] 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.[21]

Die genannten vier Motive lassen sich nicht ganz trennscharf von einander abheben. Sie beleuchten unterschiedliche Aspekte einer und derselben Grundbefürchtung: nämlich dass durch den Rekurs auf die Menschenwürde ein *Moment 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.

Der Irrationalismusverdacht gegen die Menschenwürde, wie er besonders radikal von einigen Vertretern der Philosophie vorgebracht wird, findet sich offensichtlich also auch in der Rechtswissenschaft. Er führt dort aber nicht zu Bestrebungen, die Würde aus dem Bereich rationaler Argumentation herauszudrängen, was juristisch und rechtspolitisch unmöglich wäre; statt dessen gibt es unterschiedliche Versuche der juristischen Domestizierung der Menschenwürde durch restriktive Interpretation. Das Irrationalitätspotenzial der Berufung auf die Menschenwürde soll gleichsam durch strikte Einbindung in die Rationalität der positiven Rechtsordnung unschädlich gemacht werden.

Die dahinter stehenden Bedenken gegen den Umgang mit dem Begriff der Menschenwürde müssen ernst

16 Vgl. Artikel 79 Absatz 3 GG.
17 Dreier spricht von „Normamalgamierungen", a.a.O., Rdnr. 138.
18 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.
19 Vgl. Dreier, a.a.O., Rdnr. 152; Hufen, a.a.O., S. 313.
20 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.
21 Vgl. z.B. Wetz, a.a.O., S. 127ff.; Dreier, a.a.O., Rdnr. 169.

genommen werden. Sie benennen Gefahren, die sich nicht von der Hand weisen lassen. Die vorgeschlagenen Konsequenzen scheinen mir aber falsch zu sein. Dies gilt insbesondere für die radikalen Vorschläge einiger Philosophen, die den Begriff der Menschenwürde am liebsten aus dem Arsenal legitimer Argumente herausstreichen möchten. Aber auch den neueren „restriktiven Interpretationen" von Artikel 1 Absatz 1 GG schließe ich mich nicht an; denn wichtige Aspekte der Menschenwürde kommen in ihnen nicht mehr zu Wort. Die strikt positiv-rechtliche Domestizierung des Würdegrundsatzes blendet Bedeutungsebenen ab, die, wie mir scheint, für Politik und Recht eines freiheitlichen Gemeinwesens unverzichtbar bleiben.

Die folgenden Ausführungen dienen deshalb dazu, den *umfassenden Gehalt und Stellenwert* der Menschenwürde als der Grundlage der Rechtsordnung insgesamt und insbesondere der Menschenrechte aufzuzeigen. 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. Auch innerhalb eines solchen umfassenden Verständnisses der Menschenwürde lassen sich im Übrigen die berechtigten Befürchtungen hinsichtlich einer möglichen Überstrapazierung des Würde-Arguments angemessen berücksichtigen.

Noch ein wichtiger Hinweis: Auf die Differenzierung zwischen verfassungsrechtlich verbürgten „Grundrechten" und den internationalen „Menschenrechten" gehe ich im vorliegenden Text nicht systematisch ein. Wenn im Folgenden von den „Menschenrechten" die Rede ist, meine ich generell einen *Typus grundlegender Freiheits- und Gleichheitsrechte*, der juristisch auf ganz unterschiedlichen Ebenen normiert sein kann: auf der Ebene der nationalen Verfassung, auf der supranationalen Ebene der Europäischen Union, auf der Ebene regionaler Menschenrechtsverträge (wie etwa der Europäischen Menschenrechtskonvention des Europarats) und schließlich auf der globalen Ebene der Vereinten Nationen. Es soll keineswegs in Abrede gestellt werden, dass eine klare Differenzierung dieser Normebenen für die juristische Analyse der jeweiligen Gewährleistungsinhalte und Durchsetzungsmechanismen unverzichtbar ist. Für den Zweck der hier angestellten Grundlagenreflexion scheint sie mir aber entbehrlich zu sein.

2
Der Achtungsanspruch der Menschenwürde

2.1 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.[22] 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.[23] Der Ansatz bei einem solchen spezifischen Menschenbild hat aber den unverkennbaren Nachteil, dass von vornherein nur diejenigen werden folgen können, die an dieses Menschenbild glauben, während andere von den Überlegungen ausgeschlossen sind.[24] 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.[25] Der Einwand lautete, dass die Erklärung durch Aufnahme einer solchen biblischen Referenz nicht den Konsens der religiös und weltanschaulich pluralistischen Weltgesellschaft repräsentieren könne. Man entschied sich im Ergebnis dafür, den Begriff der Menschenwürde ohne Bezug auf ein spezifisches religiöses Menschenbild in die Erklärung aufzunehmen.

Die Frage des Menschenbildes soll aus demselben Grund in den folgenden Überlegungen zunächst offen bleiben; sie wird an späterer Stelle noch einmal aufgegriffen.[26] 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.[27]

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 ein-

22 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.
23 Vgl. Tine Stein, Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, Frankfurt a.M. 2007, S. 223ff.
24 Vgl. Rainer Forst, Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2005, S. 589-596.
25 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.
26 Vgl. unten, Abschnitt III, 4.
27 In der juristischen Diskussion unterscheidet man gelegentlich zwischen „Mitgifttheorie", „Leistungstheorie" und „Anerkennungstheorie" der Menschenwürde, vgl. z.B. Nettesheim, a.a.O., S. 89ff. Die im Folgenden vorgetragene Sicht fügt sich in diese idealtypische Dreiteilung nicht ohne weiteres ein. Sie weist eine gewisse Nähe zur Anerkennungstheorie auf, insofern sie den Achtungsanspruch in den intersubjektiven Verhältnissen verortet. Dieser Achtungsanspruch resultiert allerdings nicht aus einer faktischen sozialen Anerkennung, sondern bildet umgekehrt die *unhintergehbare Voraussetzung* jeder normativen Interaktion.

gehen. Ob sie einen Mietvertrag 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, den man sich von Abmachungen verspricht. 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.[28] Im Interesse der Klarheit ist es aber notwendig, beide 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[29] – 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 sind, ohne dass dies in jedem Fall voll bewusst wäre.[30]

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 anderen 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.

28 Vgl. Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt a.M. 1992.

29 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.

30 Die Stärke der Kantischen Explikation der Menschenwürde besteht nicht zuletzt genau darin, dass Kant – entgegen einem verbreiteten Vorurteil – gegenüber idealistischen Überziehungen stets wachsam bleibt. Vgl. Johannes Schwartländer, Der Mensch ist Person. Zu Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968.

2.2 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.[31] 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).[32] Auf der anderen Seite kennt unsere Sprache aber auch die Möglichkeit, bestimmte Verhaltensweisen – etwa selbstbewusstes Auftreten, stoische Gelassenheit in Krisenlagen, innere Ruhe und heroische Selbstüberwindung – als besonders „würdevoll" qualifizieren. Schiller hat dafür mit seiner Abhandlung „Über Anmut und Würde" ein berühmtes Beispiel gegeben.[33]

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 Beschreibung die „Würde" als entwicklungsfähig, steigerungsfähig oder auch verlierbar erscheint, 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

31 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.

32 Kant selbst hätte Letzteres zurückgewiesen, legt er doch größten Wert darauf, mit seiner Philosophie lediglich in sokratischer „Hebammenkunst" präzise zu klären, was im Grunde auch für die gemeine Menschenvernunft nachvollziehbar ist. Zur „sokratischen" Methode bei Kant vgl. Heiner Bielefeldt, Symbolic Representation in Kant's Philosophy, Cambridge 2003, S. 14ff. Es kann übrigens nicht bestritten werden, dass Kant trotz seiner Grundlagenarbeit für das Verständnis der Menschenwürde in manchen seiner Schriften massiv hinter diese seine Einsichten zurückfällt und sogar rassistische Unterteilungen der Menschen vornimmt.

33 Vgl. Friedrich Schiller, Über Anmut und Würde, in: Ausgewählte Werke, hg. von Ernst Müller, Fünfter Band, Stuttgart 1954, S. 193-258.

für gesellschaftliche Ausgrenzungen missbraucht werden![34] 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.[35] Die Konsequenzen dieses Ansatzes spricht Löhrer 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."[36] Konkret bezieht sich dieses Verdikt u.a. auf demente und komatöse Menschen, denen Löhrer nicht einmal im Rückblick auf ihre Lebensleistung Würde zuerkennen will.[37]

Der Begriff der Menschenwürde ist kein Leistungsbegriff.[38] 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.[39] 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.[40] Kein Gericht und keine Jury kann dem Menschen seine Würde absprechen.

Kaum eine Frage ist derzeit so umstritten, wie die, ob auch aus 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.[41]

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".[42] Denn es geht immer auch wesentlich darum, welche Auswirkungen der Umgang mit vorgeburtlichem Leben auf das *Selbstverständnis der geborenen Menschen* und auf

34 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.
35 Guido Löhrer, Geteilte Würde, in: Angehrn / Baertschi (Hg.), a.a.O., S. 159-187, hier S. 181.
36 Löhrer a.a.O., S. 186.
37 Vgl. Löhrer, a.a.O., S. 186.
38 Niklas Luhmanns Ansatz gilt als Beispiel für eine „Leistungstheorie" der Menschenwürde, wobei er unter der Würde des Menschen die gelungene Selbstdarstellung des Individuums versteht, deren höchst kontingente Voraussetzungen durch die Würdegarantie des Artikel 1 Absatz 1 GG geschützt werden sollten. Vgl. Niklas Luhmann, Grundrechte als Institution, Berlin 1965, S. 53ff.
39 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."
40 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.
41 Vgl. insbes. Dreier, a.a.O., Rdnr. 77ff.
42 Hossenfelder, a.a.O., S. 19.

das gesellschaftliche Gewebe ihrer wechselseitigen Achtung hat.[43] 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.[44]

Mit der Entwicklung der modernen Biotechnologie stellen sich neue und schwierige Fragen, auf die wir vielfach noch keine klaren, geschweige denn endgültigen Antworten wissen.[45] Es versteht sich von selbst, dass der Rekurs auf die Menschenwürde für eine präzise Orientierung in diesen Fragen *allein* nicht ausreicht. Die Ausklammerung des vorgeburtlichen Lebens aus dem Achtungsanspruch der Würde wäre jedenfalls 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.[46] 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."[47] Zwischen vorgeburtlichem und nachgeburtlichem menschlichem Leben besteht eben doch eine Kontinuität, deren Ignorierung nicht ohne gravierende Auswirkungen das Gewebe zwischenmenschlicher Verbindlichkeiten im Ganzen bleiben kann.[48] Die Achtung der Menschenwürde muss daher auch das vorgeburtliche Leben einschließen.

2.3 Rationalität oder Irrationalität der Menschenwürde?

Die Idee der Menschenwürde wird häufig als eine Art Tabu bezeichnet.[49] Dies geschieht zumeist, wenn auch keineswegs immer, mit kritischer Zielrichtung.[50] Dass die Berufung auf die Menschenwürde faktisch oft dazu benutzt wird, die eigene Position gegen Rückfragen zu „tabuisieren", ist eine verbreitete Erfahrung. Manche Kritiker[51] 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

43 Vgl. Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2005.
44 Dreier gibt vorsichtig zu erkennen, dass PID für Risikopaare möglicherweise „verfassungsrechtlich geboten" sei (a.a.O., Rdnr. 98).
45 Vgl. Markus Düwell, Der moralische Status von Embryonen und Feten, in: Markus Düwell / Klaus Steigleder (Hg.), Bioethik. Eine Einführung, Frankfurt a.M. 2003, S. 221-229.
46 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.
47 Mieth, a.a.O., S. 71.
48 Vgl. auch Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, a.a.O., S. 1226: „Die Würde, die ein fertiges Wesen auszeichnet, lässt sich nicht von dessen Geschichte trennen, muss sie vielmehr umfassen."
49 Vgl. etwa Ralf Poscher, „Die Würde des Menschen ist unantastbar", in: Juristenzeitung 2004, S. 756-762, insbes. S. 758ff.
50 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."
51 Vgl. die Zitate zu Beginn dieses Aufsatzes.

Hexenwahn, archaischen Tabu-Vorstellungen oder den Tageshoroskopen der Boulevardpresse. Ein Begriff von Rationalität, der es nicht mehr erlaubt, zwischen der Grundnorm der Verfassung und Kaffeesatzleserei 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 und auf ihre Konsequenzen hin zu klären. Ein solcher Klärungsprozess geschieht in 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.[52]

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.[53] Die Achtung der Menschenwürde ist in dem Sinne „unhintergehbar", 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 etwas 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 Konsequenz 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,[54] 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

52 Zur Struktur einer solchen Argumentation vgl. im Anschluss an Kants Lehre vom „Faktum der Vernunft": Bielefeldt, Symbolic Representation, a.a.O., S. 40ff.

53 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.

54 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).

Raum gegen etwaige Ausgrenzungstendenzen *offen gehalten* wird. Und indem sie diese Funktion der Offenhaltung übernimmt, erweist sie sich zuletzt als das genaue Gegenteil eines die Kommunikation abschneidenden Tabus.

2.4 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, staatsrechtliche Normen oder völkerrechtliche Konventionen handelt – mindestens unausgesprochen 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 – innerhalb der funktionalen Bezüge, die das menschliche Miteinander unvermeidlich prägen – immer gleichzeitig auch als *Selbstzweck* behandelt.[55] 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 die Vermieterin braucht ihre Mietsparteien, damit ihre Einkommensbilanz stimmt. Die Anerkennung der Menschenwürde liegt nicht jenseits solcher trivialer alltäglicher Bezüge, sondern soll *mitten in ihnen zum Tragen kommen.* Entscheidend dafür ist, dass der Menschen die Möglichkeit hat, sich inmitten seiner diversen gesellschaftlichen Rollen und Funktionen 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,[56] 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.[57]

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. (Diese Struktur der Menschenrechte als Ansprüche gleichberechtigter Freiheit wird im kommenden Abschnitt näher erläutert.)

Dass die Menschenwürde in verfassungsrechtlichen oder völkerrechtlichen Verbürgungen eine ausdrückliche,

55 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.

56 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."

57 Wenn Dreier in seiner Kritik an der „Objektformel" des Bundesverfassungsgerichts darauf hinweist, „ganz unvermeidlich [werde] jeder Mensch als Mittel und nicht als Zweck von anderen Menschen wie auch der staatlichen Gewalt in vielen Situationen des Lebens behandelt" (a.a.O., Rdnr. 53), verkennt er die relative pragmatische Offenheit der von Kant entlehnten Formel, die gerade nicht die alltägliche Realität wechselseitiger Funktionalisierung von Menschen als Verletzung des Achtungsanspruches bezeichnet, sondern solche Formen einer Funktionalisierung zurückweist, die dem Betroffenen nicht mehr die Möglichkeit belassen, sich als zugleich als Subjekt zu verstehen. Genau dagegen schaffen die Menschenrechte Abhilfe, in denen die „Objektformel" somit gleichsam juristisch greifbare Konturen gewinnt. Zur Verteidigung der „Objektformel" vgl. auch Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, a.a.O., S. 1225.

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" erschienen 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."[58] 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.[59] 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 *Aberkennung* 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.

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

59 Hofmann bezieht in seinem Aufsatz eine verfassungsrechtliche Perspektive, innerhalb derer der imaginäre Akt des Versprechens auf die partikulare Rechtsgemeinschaft bezogen ist. Dadurch erhält der Begriff der Menschenwürde von vornherein einen „exklusiven" Charakter, was sich insbesondere in den Ausführungen zu einem restriktiv verstandenen Asylrecht zeigt. Zur Kritik an diesem Ansatz vgl. auch Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, a.a.O., S. 1120f.

3 Zur Unverzichtbarkeit des Würdebegriffs für das Verständnis der Menschenrechte

Im letzten Kapitel habe ich einige Überlegungen zum Achtungsanspruch der Menschenwürde angestellt und bin vor dorther 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.[60] 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.

3.1 Die innere Einheit der Menschenrechte

Im Anschluss an die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 hat der Menschenrechtsdiskurs in den letzten Jahrzehnten enorm an Komplexität gewonnen. Er vollzieht sich längst in unterschiedlichen wissenschaftlichen Fachöffentlichkeiten (Rechtswissenschaft, Philosophie, Politologie, Geschichte, Soziologie, Kulturwissenschaften usw.); er bewegt sich auf unterschiedlichen Bezugsebenen (von den Vereinten Nationen über Regionen wie die europäische Ebene bis hin zum nationalen Verfassungsrecht); und er findet auf all diesen Ebenen einen mittlerweile sehr ausdifferenzierten Normenbestand vor, der von den zuständigen gerichtlichen und außergerichtlichen Durchsetzungsinstitutionen auf dem Interpretationsweg beständig weiterentwickelt wird.

Die Fülle der menschenrechtlichen Normen, Entwicklungen und Debatten zu überschauen, wird immer schwieriger. Schon die Dokumentation der Basistexte füllt dicke Bände. 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. Eine Besinnung auf die Gesamtstruktur des Menschenrechtsansatzes ist außerdem wichtig, um Kriterien für den Umgang mit Vorschlägen neuer Menschenrechtsnormen zu entwickeln. Die Menschenrechte bilden nicht einen geschlossenen „Kanon" von zeitloser Gültigkeit, sondern verändern sich in Antwort auf neue Herausforderungen (wie etwa die Entwicklung der elektronischen Datenverarbeitung) und als Ergebnis gesellschaftlicher Lern- und Sensibilisierungsprozesse (man denke beispielsweise an die Thematisierung der Diskriminierung von Behinderten). Diese historische Offenheit birgt Chancen einer Weiterentwicklung, aber auch Risiken einer möglichen Überforderung des Menschenrechtsansatzes. Es kann sogar sein, dass autoritäre Regime neue Normen mit der strategischen Absicht vorschlagen, die Menschenrechte inflationär zu entwerten oder den menschenrechtlichen Konsens gezielt aufzusprengen. Aus all diesen Gründen ist es

60 Dabei geht es mir um die Herausarbeitung systematischer Zusammenhänge. In begriffsgeschichtlicher Hinsicht wird man hingegen sagen müssen, dass sich die Begriffe Menschenwürde und Menschenrechte weitgehend unabhängig voneinander entwickelt haben. Auch die ersten politisch wirksamen Menschenrechtsdokumente des 18. Jahrhunderts weisen zunächst keine Bezüge auf den Begriff der Menschenwürde auf (ganz anders als in der sie begleitenden philosophischen Reflexion, namentlich bei Kant). Vgl. Dunja Jaber, Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien. Mit besonderer Berücksichtigung von Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz, Frankfurt a.M. 2003, S. 138ff.

unerlässlich, über die Bearbeitung der menschenrechtlichen Einzelnormen hinaus, auch die Systematik des Ganzen im Blick zu behalten.

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.[61]

(1) Bei den Menschenrechten handelt es sich, wie schon der allgemeine Sprachgebrauch zeigt, um grundlegende Rechte, die jedem Menschen zukommen.[62] 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 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. Auch wenn diese Metapher angesichts der mittlerweile bestehenden Eingriffsmöglichkeiten in vorgeburtliches Leben vielleicht naiv anmutet, behält sie ihren Sinn, indem sie deutlich macht, dass die Menschenrechte nicht das Ergebnis von Leistung oder Verdienst sind, sondern jedem Menschen zustehen. Und zwar geschieht dies in „Anerkennung der innewohnenden Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der menschlichen Familie", um noch einmal aus der Präambel der Allgemeinen Erklärung von 1948 zu zitieren.

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.[63]

Die in der völkerrechtlichen Literatur häufig zu findende (explizite oder implizite) Gleichsetzung des menschenrechtlichen Universalismus mit den globalen Institutionen des Menschenrechtsschutzes – also mit den Instrumenten, die im Rahmen der Vereinten Nationen entstanden sind – birgt die Gefahr einer kategorialen Verkürzung des Menschenrechtsanspruchs. Dass den Vereinten Nationen eine unverzichtbare Aufgabe bei der Formulierung und Durchsetzung weltweit geltender Menschenrechtsstandards zukommt, soll natürlich nicht bestritten werden. Eine einseitige Fokussierung auf die Ebene der Vereinten Nationen könnte aber einem Missverständnis Nahrung geben, dem schon Hannah Arendt erlegen war,[64] nämlich dass die Menschenrechte nur gleichsam die äußerste, „abstrakteste" Sphäre menschheitsweiter rechtlicher Verbindlichkeiten repräsentieren – scheinbar weit entfernt von den handfesteren Gerechtigkeitsfragen, die sich in der alltäglichen Politik und zumal in der Innenpolitik stellen. Die vorschnelle Assoziierung des menschenrechtlichen Universalismus mit der globalen Ebene hat insofern zur Konsequenz, dass eine Berufung auf Menschenrechte in der innenpolitischen Diskussion eher selten vorkommt und, wenn dies dann doch einmal geschieht, typischerweise Abwehrreaktionen auslöst.

Es ist deshalb wichtig klarzustellen, dass mit dem Universalismus der Menschenrechte vorrangig etwas

61 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.

62 Vgl. Udo di Fabio, Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturräumen, in: Günter Nooke / Georg Lohmann / Gerhard Wahlers (Hg.), Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen, Freiburg i.Br. 2008, S. 63-97.

63 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 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.).

64 Vgl. Hannah Arendt, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: Die Wandlung 4 (1949), S. 754-770; dies, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München/Zürich 2. Aufl. 1974, S. 452ff.

anderes gemeint ist, nämlich *die innere Qualität einer Kategorie von Rechten*. 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 Menschenwürde 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 insgesamt maßgebend.[65] Sie gilt nicht nur für die liberalen und politischen Rechte, die oft die freiheitliche Ausrichtung 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.[66]

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".[67] Diese vier Freiheiten lassen sich als eine grobe Typologie der verschiedenen einander ergänzenden Arten von Menschenrechten lesen. Während die Redefreiheit für die politischen Freiheitsrechte (z.B. 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 zum Beispiel 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, die ebenfalls Freiheitsansprüche darstellen.

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 – von der Religionsfreiheit und der Meinungsfreiheit über die Vereinigungsfreiheit und das politische Wahlrecht bis hin zu den Rechten auf Gesundheit und Bildung – artikulieren demnach *Freiheits*ansprüche. Ungeachtet der Differenzen in der konkreten Schutzrichtung ergänzen sie einander in der generellen Zielsetzung, eine Freiheitsordnung zu schaffen, die der Würde des Menschen als eines Verantwortungssubjekts gerecht wird.[68]

Die menschenrechtlich verbürgte Freiheit, dies sei gegen einen mittlerweile schon „klassischen" Einwand gesagt, betrifft nicht nur die Freiheit des isolierten Individuums, 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.[69]

Dazu nur einige Beispiele: Die Meinungsfreiheit beschränkt sich nicht auf die individuelle Freiheit zur Meinungsäußerung, sondern sichert genau dadurch

65 Vgl. Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, Darmstadt 1998.
66 Vgl. Michael Krennerich, Soziale Rechte sind Freiheitsrechte! Plädoyer für ein freiheitliches Verständnis wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte, in: Jahrbuch Menschenrechte 2007, Frankfurt a.M. 2006, S. 57-66.
67 Vgl. Vögele, a.a.O., S. 105.
68 Damit ist nicht gesagt, dass alle konkreten Menschenrechte sich unmittelbar von der Menschenwürde "ableiten" lassen; dies wäre eine unhistorische Betrachtung, die der Entwicklung der Menschenrechte nicht gerecht werden würde. Wohl aber müssen die konkreten Rechte sich, um als Menschenrechtsansprüche plausibel zu sein, mit der Idee der Menschenwürde sinnvoll in Beziehung setzen lassen. Es geht nicht um Deduktion, sondern um sinnvolle Rückbindung. Vgl. dazu Christoph Menke, Von der Würde des Menschen zur Menschenwürde: Das Subjekt der Menschenrechte, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung. 3. Jahrgang, Heft 2 (2006), S. 3-21.
69 Vgl. Heiner Bielefeldt, „In a spirit of brotherhood". Die kommunitäre Dimension in den Menschenrechten, in: Heiner Bielefeldt / Franz-Josef Hutter / Sabine Kurtenbach / Carsten Tessmer (Hg.), MenschenrechtsFragen. Volkmar Deile zum 65. Geburtstag, Karlsruhe 2008, S. 154-168.

zugleich die Voraussetzungen 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 kommunitäre 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.

Man könnte die Liste der Beispiele verlängern. In jedem Fall gilt, dass Menschenrechte keineswegs auf die „Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade" zielen,[70] wie Karl Marx gemeint hatte und wie es heute vor allem von Vertreterinnen und Vertretern einer kulturrelativistischen Menschenrechtskritik unermüdlich behauptet wird. Dadurch dass jedem einzelnen Menschen seine grundlegenden Rechte garantiert werden, entstehen vielmehr überhaupt erst die Voraussetzungen für freie Gemeinschaftsbildungen: in Gestalt von Parteien, Religionsgemeinschaften, Familien und anderen Lebensgemeinschaften, Gewerkschaften und Wirtschaftsunternehmen, kulturellen Vereinigungen usw.

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 bedrohen, oder Volksdemokratien 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.[71]

(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.[72] 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".[73]

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 Gleichheitsanspruch konkret konturiert wird, bildet

70 Karl Marx, Zur Judenfrage. Marx-Engels-Werke, Bd. 1 Ost-Berlin 1970, S. 347-377, hier S. 354.
71 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.
72 Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aphorismus 203 (Ausgabe Kröner, Stuttgart 1976), S. 117.
73 So der programmatische Titel der Studie von Ute Gerhard, Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht, München 1990.

keine abschließende Liste, sondern ist *nur exemplarisch* zu verstehen. Sie bleibt offen für gesellschaftliche Lern- und Sensibilisierungsprozesse. So ist die Liste der ausdrücklich verbotenen Diskriminierungsmerkmale mittlerweile um weitere Merkmale wie Behinderung oder sexuelle Orientierung ergänzt worden.[74]

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 sich die einzelnen Menschenrechtsnormen nicht als heterogene Bestandteile eines „Katalogs", aus denen man sich, wie das bei Katalogen so üblich ist, das heraussuchen kann, was einem gerade passt, und das getrost ignorieren darf, was weniger opportun erscheint. Vielmehr sind die Menschenrechte „unteilbar": Bei aller Spezifizität 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 (letztlich unübersetzbare) Formel zu zitieren, die auf der Wiener Weltmenschenrechtskonferenz 1993 geprägt worden ist: „All human rights are universal, indivisible, interdependent and interrelated."[75]

3.2 „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.[76] Auch Kant postuliert, dass es „unverlierbare Rechte" gebe, „die der Mensch nicht aufgeben kann, selbst wenn er auch wollte", weil er sonst seine Würde als Verantwortungssubjekt verleugnen würde.[77]

In der philosophischen oder juristischen Debatte stoßen Begriffe wie 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. Wie also zeigt sich die Unveräußerlichkeit der Menschenrechte in der institutionellen Ausgestaltung des Menschenrechtsschutzes?

Wichtig ist zunächst die Klarstellung, dass die Unveräußerlichkeit der Menschenrechte in den meisten Fällen nicht uneingeschränkte 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 kann, 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.[78]

Auch als „unveräußerliche" Rechtsansprüche sind die Menschenrechte solchen Abwägungsprozessen nicht insgesamt enthoben; sie bleiben nicht schlichtweg außen vor. Ihr herausgehobener Stellenwert zeigt sich vielmehr in einer ganzen Reihe von *Sicherungen* (gern

74 Vgl. Artikel 21 Absatz 1 der (noch nicht rechtskräftigen) EU-Grundrechtecharta: „Diskriminierung insbesondere wegen des Geschlechts, der Rasse, der Hautfarbe, der ethnischen oder sozialen Herkunft, der genetischen Merkmale, der Sprache, der Religion oder der Weltanschauung, der politischen oder sonstigen Anschauung, der Zugehörigkeit zu einer nationalen Minderheit, des Vermögens, der Geburt, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung sind verboten."
75 Vgl. World Conference on Human Rights (1993). Vienna Declaration and Programme of Action, Nr. 5, erster Satz.
76 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.
77 Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, AA, Bd. VIII, S. 304.
78 Zur Schrankenproblematik vgl. Walter Kälin/ Jörg Künzli, Universeller Menschenrechtsschutz, Basel/ Baden-Baden 2005, S. 104ff.

auch „Schranken-Schranken" genannt), die dafür sorgen sollen, dass die Menschenrechte in ihrem Stellenwert gleichwohl gewahrt werden. 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 zu beliebigen Eingriffen oder gar zum faktischen Leerlaufen der Freiheitsrechte führt, bedarf es bestimmter Sicherungen, d.h. klarer Kriterien und Grenzen, innerhalb derer sich etwaige Abwägungen und Einschränkungen bewegen müssen.

Für einige Menschenrechtsnormen gilt, dass sie von vornherein keinerlei Einschränkungen bzw. Eingriffe erlauben. Paradigmatisch dafür steht das Folterverbot. Es ist selbst in Krisensituationen allen legitimen Abwägungen entzogen. Dies hat mit dem spezifischen Charakter der Folter zu tun. Die Folter lässt sich mit Jörg Splett knapp als gewaltsame „Aufhebung der Willensfreiheit ... bei Erhaltung des Bewusstseins" definieren.[79] Das Besondere der Foltersituation besteht demnach nicht allein darin, dass dem Betroffenen durch Zwangsmittel der eigene *Wille ausgeschaltet* wird. Hinzu kommt, dass er diese Brechung seines Willens *bewusst erlebt* und erleben *soll*. Er wird gleichsam Zeuge seiner eigenen Verdinglichung zu einem vollends manipulierbaren Bündel von Schmerz, Angst und Scham und soll genau daran zerbrechen. Dies macht das Perfide der Folter aus. In ihr wird der Achtungsanspruch des Menschen nicht nur verletzt, sondern vollständig negiert. Deshalb ist die Folter einer möglichen Rechtfertigung schlechthin unzugänglich. Dass das Verbot der Folter und sonstiger Formen grausamer, unmenschlicher und erniedrigender Behandlung oder Bestrafung in allen einschlägigen internationalen und regionalen Menschenrechtskonventionen als absolutes (und im Übrigen auch notstandsfestes) Verbot formuliert ist, ergibt sich somit zwingend aus den Prämissen des Menschenrechtsansatzes.[80] Es ist deshalb besorgniserregend, dass seit einigen Jahren auch in Deutschland Ausnahmen vom Folterverbot diskutiert, teilweise für „denkmöglich" erklärt oder sogar offen propagiert werden.[81] Relativierende Tendenzen haben inzwischen bereits Eingang in die maßgebenden Kommentarwerke zum Grundgesetz gefunden.[82]

Auch hinsichtlich solcher Menschenrechtsnormen, die nicht insgesamt absolut gelten, gibt es *absolut geschützte Kernbereiche*.[83] Dies hat das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung zum Großen Lauschangriff in Erinnerung gebracht. Zum Recht auf Unverletzlichkeit der Wohnung stellt das Gericht fest: „Die Privatwohnung ist als ‚letztes Refugium' Mittel zur Wahrung der Menschenwürde. Dies verlangt zwar nicht einen absoluten Schutz der Räume der Privatwohnung, wohl aber absoluten Schutz des Verhaltens in diesen Räumen, soweit es sich als individuelle Entfaltung im Kernbereich privater Lebensgestaltung darstellt."[84]

Dort wo Einschränkungen von Menschenrechten prinzipiell möglich sind, bestehen gleichzeitig *inhaltliche und institutionelle Sicherungen*, die dafür sorgen sollen, dass solche Einschränkungen nicht den Wesensgehalt der jeweiligen Menschenrechte tangieren und dass sie insgesamt in einem vertretbaren Rahmen sowie in ihren Auswirkungen kontrollierbar bleiben.[85] So sind in einigen Menschenrechtsnormen die möglichen legitimen Einschränkungen bzw. Eingriffe inhaltlich ab-

79 Jörg Splett, Theo-Anthropologie. Ein Antwortversuch, in: Hans-Ludwig Ollig (Hg.), Theo-Anthropologie. Jörg Splett zu Ehren, Würzburg 2006, S. 105–113, S. 108.

80 Vgl. 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.

81 Vgl. z.B. Winfried Brugger, Darf der Staat ausnahmsweise foltern?, in: Der Staat 35 (1996), S. 67ff.; ders., Vom unbedingten Verbot der Folter zum bedingten Recht auf Folter?, in: Juristenzeitung 55 (2000), S. 165ff.

82 In seiner Kommentierung von Artikel 1 Absatz 1 aus dem Jahre 2003 schreibt Herdegen, es sei „im Einzelfall" denkbar, „dass die Androhung oder Zufügung körperlichen Übels, die sonstige Überwindung willentlicher Steuerung oder die Ausforschung unwillkürlicher Vorgänge wegen der auf Lebensrettung gerichteten Finalität eben nicht den Würdeanspruch verletzen" (Rdnr. 45). In seinem modifizierten Kommentar aus dem Jahre 2005 fallen die Formulierungen vorsichtiger aus. Herdegen spricht nun von einem „Dilemma", das sich „nach verfassungsrechtlichen Maßstäben keiner befriedigenden Lösung zuführen" lässt und verweist auf „das gespaltene Meinungsbild in der Staatsrechtslehre" (Rdnr. 45). Auch Dreier, der insgesamt behutsamer argumentiert, schließt Fallkonstellationen jedenfalls nicht aus, in denen der Einsatz von Folter ausnahmsweise gerechtfertigt werden könnte (vgl. a.a.O., Rdnr. 133).

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

84 Urteil des BVerfG: 1 BvR 2378/98-1 BvR 1084/99, Rdnr. 120.

85 Im Einzelnen sind diese Sicherungen unterschiedlich ausgestaltet; dies macht das Thema kompliziert. Die Garantie der Religionsfreiheit im Grundgesetz unterscheidet sich diesbezüglich von der Meinungsfreiheit; und für die Versammlungsfreiheit gelten etwas andere Regeln als für die gewerkschaftliche Koalitionsfreiheit. Hinzu kommt, dass auch die nationalen, regionalen und internationalen Normierungsebenen – Grundgesetz, Europäische Menschenrechtskonvention, globale Menschenrechtsabkommen der Vereinten Nationen – diesbezüglich relevante Unterschiede aufweisen.

schließend aufgezählt; auch der Gesetzgeber ist an diese Liste gebunden und kann nicht über sie hinausgehen.[86] Eine weitere Sicherung besteht in dem Erfordernis, dass im Rahmen der möglichen gesetzlichen Einschränkungen von Menschenrechten entsprechende klare Normen durch den Gesetzgeber formuliert werden müssen, damit die Betroffenen sich auf etwaige Eingriffe einstellen und ggf. auch dagegen vorgehen können. Es darf nicht sein, dass die Administration auf eigene Faust in menschenrechtlich geschützte Bereiche eingreift. Gesetzliche Beschränkungen menschenrechtlicher Freiheit müssen außerdem verhältnismäßig sein. Das Verhältnismäßigkeitsprinzip verlangt, dass etwaige Einschränkungen einem wichtigen und legitimen Zweck dienen sowie für die Erreichung dieses Zwecks „geeignet, erforderlich und angemessen" sein müssen. Anhand dieser drei Subkriterien – Geeignetheit, Erforderlichkeit, Angemessenheit – funktioniert das Verhältnismäßigkeitsprinzip als eine Art „Freiheitsverträglichkeitsprüfung". Außerdem zu nennen wären Richtervorbehalte, die eine spezifische institutionelle Schwelle für etwaige Eingriffe darstellen. 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.

Die Würde des Menschen als eines Verantwortungssubjekts findet ihre Anerkennung einerseits in der inhaltlichen Substanz menschenrechtlicher Gewährleistungen. Sie zeigt sich andererseits aber auch in den ausdifferenzierten Regelungen, die einen sorgsamen, präzisen und schonenden Umgang mit etwaigen Beschränkungen menschenrechtlicher Freiheit sicherstellen sollen, sowie in der Pflege und Weiterentwicklung jener rechtstaatlichen Prinzipien und Institutionen, die es möglich machen, dass sich Menschen wirksam gegen Eingriffe in ihre Rechte zur Wehr setzen können. Erst in der Zusammensicht der komplexen inhaltlichen und institutionellen Sicherungen gewinnt der Begriff der „Unveräußerlichkeit" der Menschenrechte greifbare juristische Konturen.

3.3 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.[87] 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. Süffisant verweist Horst Dreier in seinem Kommentar zu Artikel 1 Absatz 1 GG darauf, dass auch das diktatorische Franco-Regime die Menschenwürde ständig im Wappen führte; es sei „geradezu würdefixiert" gewesen.[88]

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" Verhaltens, das dem einen gelingen mag und dem anderen nicht. Am allerwenigsten aber hat die Menschenwürde mit den Ritualen einer archaischen Standesehre zu tun, wie sie von reaktionären Militärmachthabern vom Schlage General Francos gern zelebriert werden.[89] Vielmehr gebührt dem Menschen allein deswegen Achtung, weil er ein Mensch ist und infolgedessen als unverrechenbares Subjekt in das Gewebe zwischenmenschlicher Verbindlichkeiten hineingehört. Dies ist das universalistische Verständnis der Menschenwürde, wie es den Menschenrechten zugrunde liegt und auch im Grundgesetz festgeschrieben ist.

Menschenrechte sind Freiheitsrechte. Die Würde des Menschen findet in ihnen dadurch Anerkennung, dass sie dem Menschen in den verschiedenen Lebensbereichen freie Selbstbestimmung gewährleisten. Weil in

86 Besonders detailliert sind beispielsweise die legitimen Eingriffe in das Recht auf persönliche Freiheit in Artikel 5 EMRK formuliert; die Liste der möglichen Eingriffe ist als abschließende Aufzählung zu verstehen.
87 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.
88 Dreier, a.a.O., Rdnr. 19.
89 Zur Differenz zwischen Ehre und Würde vgl. Peter Berger, On the Obsolescence of the Concept of Honour, in: Michael Sandel (Hg.), Liberalism and its Critics, New York 1984, S. 149-158.

der Würde begründet, gelten die elementaren Freiheitsrechte als „unveräußerlich". Sie sind nicht nur einfach „bargaining chips" im gesellschaftlichen Verkehr, die man nach Belieben nutzen oder auch ignorieren kann, sondern an ihnen hängt das Selbstverständnis des Menschen als moralisches und rechtliches Subjekt.

Der Begriff der „Unveräußerlichkeit", der so alt ist wie die Idee der Menschenrechte selbst, steht deshalb nicht nur für den herausragenden juristischen Rang dieser Rechte, sondern markiert auch ihren moralischen Stellenwert. Nicht nur der Staat hat sie zu respektieren, sondern auch jeder Mensch schuldet sich selbst und seinen Mitmenschen einen sorgsamen und solidarischen Umgang mit den grundlegenden Rechten. Die Anerkennung jedes Menschen in seiner Würde als Verantwortungssubjekt ist mithin Gegenstand sowohl einer *rechtlichen* Verantwortung, die zuvorderst dem Staat zukommt, als auch einer *moralischen* Verantwortung, die sich an jeden Menschen richtet. Beide Aspekte erweisen sich für die Verwirklichung der Menschenrechte als unverzichtbar.[90]

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 unbedingten 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.[91]

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. Auch in menschenrechtlich interessierten Kreisen hat sich vielfach eine Kultur des „Understatement" entwickelt, in der förmliche moralische Bekenntnisse wenig Platz haben. Sie lassen sich, wenn überhaupt, nur in ironischer Brechung vorbringen, während ungebrochenes moralisches Pathos (nicht ohne Grund) schnell in den Verdacht der Bigotterie gerät. Hinter der bewussten Abstinenz von jeder allzu kompakten „Werte"-Rhetorik kann sich manchmal ein *unausgesprochenes moralisches Interesse* verbergen, nämlich eine hohe Wertschätzung der Rechte freier Selbstbestimmung, die man durch moralisierende Zumutungen gefährdet sieht. Wenn dieses „moralische" Interesse – aus der Angst, 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"[92] 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[93] 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 positivierter 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 rücksichts-

90 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".
91 Vgl. Hauke Brunkhorst, Solidarität unter Fremden, Frankfurt a.M. 1997.
92 So Otto Depenheuer, Selbstbehauptung des Rechtsstaats, Paderborn 2007, S. 104.
93 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.

lose persönliche Selbstverwirklichung – und außerdem natürlich die Strategien trickreicher Rechtsanwälte, die aus den Konflikten der liberalen Gesellschaft Kapital zu schlagen wüssten.

Die wechselseitige 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, 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 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.[94] Im Gegenzug wurde die Verteidigung des Folterverbots durch Menschenrechtsorganisationen zum papierenen Konformismus derjenigen herabgestuft, die lediglich am juristischen Status quo festhalten.[95]

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.[96] 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 spießigen „ohne mich".[97]

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 entgegenzusetzen.

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 aufzulösen. Dies wäre ein Schaden für die Menschenrechte, deren institutionelle Durchschlagskraft nicht zuletzt 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 (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

94 Vgl. z.B. Dietmar von der Pfordten, Ist staatliche Folter als fernwirkende Nothilfe ethisch erlaubt?, in: Wolfgang Lenzen (Hg.) Ist Folter erlaubt? Juristische und moralische Aspekte, Paderborn 2006, S. 149-172, hier S. 169.
95 Vgl. Trapp, a.a.O., S. 141.
96 Vgl. Depenheuer, a.a.O., S. 75ff.
97 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.

Menschenpflichten" (auf Englisch: „Universal Declaration of Human Responsibilities") von den Vereinten Nationen verabschieden zu lassen.[98] 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.[99] Menschenrechtsorganisationen haben das schlussendliche Scheitern der Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten daher begrüßt. Und dies zu Recht: Denn mit dem Bekenntnis zur „Anerkennung der innewohnenden Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der menschlichen Familie" erweist sich die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als ein von vornherein eminent moralisches Projekt, das eine externe Moralzufuhr durch die Pflichtenerklärung niemals nötig hatte.[100]

3.4 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 müsste, wie Franz Josef Wetz meint, konsequenterweise auch auf das staatliche „Bekenntnis" zur Menschenwürde verzichten.[101] Andernfalls drohe die Gefahr, dass der Verfassungskonsens 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.[102]

Ich habe die oben (in Kapitel 2) vorgetragenen Überlegungen zur Menschenwürde daher bewusst nicht auf ein bestimmtes (religiös oder weltanschaulich konturiertes) „Menschenbild" basiert, sondern die Würde zunächst von jenem elementaren Achtungsanspruch her erschlossen, der in allen zwischenmenschlichen Verbindlichkeiten meist unausgesprochen und doch tragend gegenwärtig ist. Von dorther habe ich die Verantwortungssubjektivität des Menschen angesprochen, die in den verbrieften Freiheitsrechten – also den Grund- und Menschenrechten – explizite Anerkennung findet. Nun mag man einwenden, dass auch die Idee des Verantwortungssubjekts bereits eine Art „Menschenbild" impliziert. Es wäre dies dann allerdings ein sehr *offenes „Menschenbild"*,[103] ja eigentlich doch eher eine Formel, die gerade der *Vielfalt* der menschlichen Lebensentwürfe und Menschenbilder Raum gibt. Dass jemand – mit nachvollziehbaren Argumenten – Protest dagegen erheben könnte, als „Verantwortungssubjekt" bezeichnet und geachtet zu werden, ist schwerlich vorstellbar.

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

98 Vgl. Helmut Schmidt (Hg.), Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag, München/Zürich 1997.
99 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.
100 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.
101 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 Menschen auszuklammern oder diesen Begriff soweit auszuhöhlen, bis er praktisch nichts mehr bedeutet."
102 Vgl. Tine Stein, a.a.O., S. 308f.
103 Gänzlich inkompatibel ist es naturgemäß mit solchen (zum Beispiel rassistischen) Vorstellungen, die manchen Mitmenschen ihren Anspruch auf Achtung als Verantwortungssubjekt streitig machen.

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.[104] 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.[105] 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. Manchen Menschen wiederum mögen derartige Begründungsansätze der Menschenwürde auch eher gleichgültig sein.

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 Konsenschancen der Menschenrechte hängen durchaus wesentlich davon ab, dass Menschen mit ganz unterschiedlichen religiösen oder weltanschaulichen Herkünften und Orientierungen die Menschenrechte und die sie tragende Idee der Würde als etwas „Eigenes" aufnehmen und sich mit ihnen identifizieren können.[106]

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."[107]

Das Verhältnis zwischen dem abstrakt-offenen Begriff der Menschenwürde, wie er für den Menschenrechtskontext charakteristisch ist, und etwaigen dichteren 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 entsubstanzialiserende 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 hinaus, die Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes von biblischen bzw. christlichen Motiven her zu entziffern, wofür Josef Isensee jüngst in einer Abhandlung ein Beispiel gegeben hat.[108] Anderswo gibt es diese

104 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.

105 Vgl. Koran 2,30 u.ö.

106 Es mag hilfreich sein, an die analogen Überlegungen zur normativen Rekonstruktion des politischen Liberalismus zu erinnern, wie Rawls sie vorgelegt hat. Vgl. John Rawls, Political Liberalism, New York 1993, S. 133ff. Er unterscheidet die leitende Gerechtigkeitsvorstellung des politischen Liberalismus von umfassenden religiösen oder nicht-religiösen Lehren („comprehensive doctrines"), indem er auf die begrenzte inhaltliche Reichweite der politischen Gerechtigkeit hinweist: Sie konzentriert sich auf die „basic structure of society" und beansprucht keineswegs, eine weltanschauliche Gesamtorientierung zu leisten. In ihren Grenzen soll die politische Gerechtigkeit jedoch einen *praktischen Geltungsvorrang* vor etwaigen konkurrierenden religiösen oder weltanschaulichen Lehren haben, die zwar inhaltlich über die politische Gerechtigkeit hinausgehen können, aber nicht gegen sie verstoßen dürfen. Gleichzeitig bietet die leitende Gerechtigkeitsvorstellung Anknüpfungsoptionen für unterschiedliche religiöse bzw. weltanschauliche Deutungen, die mit Bezug auf sie einen „overlapping consensus" ausbilden können.

107 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).

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

Argumentationsfigur aber zum Beispiel auch in islamischer Variante.[109] Auch das viel zitierte Diktum von Ernst-Wolfgang Böckenförde, dass der freiheitliche, säkularisierte Verfassungsstaat von Voraussetzungen zehre, die er selbst nicht garantieren könne,[110] 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[111] 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 genüsslich aufs Korn, um dann als Lösung eine unmittelbare Herleitung der Würde von der biblischen Idee der Gottesebenbildlichkeit zu präsentieren.[112] 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 Wort von Theodor Heuss, die Menschenwürde sei eine „nicht interinterpretierte These",[113] 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 (und genauso auch in nichtreligiösen 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 Selbstverständnisse 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.[114] Auch in anderen Religionen – Judentum, Islam, Buddhismus

109 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.

110 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.

111 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, a.a.O., S. 206.

112 Vgl. Isensee, 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."

113 Vgl. Enders, a.a.O., S. 418ff.

114 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 vgl. Marianne Heimbach-Steins, Religionsfreiheit – mehr als Toleranz, in: Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009, Wien 2008, S. 41-57, hier S. 49ff.

usw. – lassen sich Tendenzen einer solchen Öffnung hin zu einem universalistischen Verständnis von Menschenwürde und Menschenrechten verzeichnen.[115]

Bekanntlich gibt es in den unterschiedlichsten religiösen Kontexten derzeit auch entgegen gesetzte Strömungen der defensiven Abschottung oder einer offensiven Restauration geschlossener religiöser Lebenswelten; besonders heftig zeigt sich dies aktuell in weiten 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 zwischen modernem Menschenrechtsdenken und religiösen Tradition entscheidende Bedeutung zukommt.[116]

(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 oft auch heute noch (oder wieder) 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 – heute zumeist besonders gegen den Islam gerichtet – sei, wäre ein verhängnisvoller Irrtum.[117]

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.[118] 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.

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

115 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.

116 Dies hat vor allem damit zu tun, dass dem Anspruch auf Achtung der Menschenwürde ein Moment des „Unbedingten" inhärent ist, das sich für eine Aufnahme in religiöses Denken geradezu aufdrängt. Gleichwohl ist wichtig, zwischen ethischer Unbedingtheit und dem „Absoluten" im religiösen Sinne zu unterscheiden. Andernfalls würde man einen allzu weiten Religionsbegriff eröffnen, dem dann faktisch auch viele sich als nicht-religiös verstehende Menschen und ihre Überzeugungen subsumiert werden würden.

117 Vgl. Heiner Bielefeldt, Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam. Essay Nr. 7 des Deutschen Instituts für Menschenrechte, 2. Aufl. Berlin 2008, S. 8ff.

118 Vgl. Heiner Bielefeldt, Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld 2003.

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.[119] Dadurch wird es möglich, die in der Menschenwürde begründeten Freiheitsrechte auch in religiösen Sinnhorizonten als einen Auftrag zu begreifen.

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.

119 Vgl. Daniel Bogner, Ausverkauf der Menschenrechte? Warum wir gefordert sind, Freiburg i.Br. 2007, S. 25f.

4 Zusammenfassung

Die Idee der Menschenwürde steht für jenen elementaren Achtungsanspruch des Menschen als Verantwortungssubjekt, der die Voraussetzung sämtlicher normativer 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 Menschenwürde 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 „Spaß-

gesellschaft" 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 Konzilserklärung „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.

Günter Dürig hat bekanntlich davor gewarnt, die Menschenwürde zur „kleinen Münze" des Verfassungsrechts zu entwerten.[120] Um der Idee der Menschenwürde ihr Gewicht zu belassen, sollte man sie nicht unbesehen und allzu häufig in Anspruch nehmen. Wer sich die Mühen von Reflexion und Argumentation durch vorschnelle Berufung auf die Würde ersparen will, nährt damit nur das Vorurteil, dass diese in einem rationalen normativen Diskurs nichts zu suchen habe. Ein sorgsamer und möglichst präziser Umgang mit dem Begriff der Menschenwürde ist deshalb vonnöten. Er ist aber nicht dasselbe wie die positivistische Abkapselung, in der die reiche Ideengeschichte des Begriffs nur noch als interpretatorischer Ballast erscheint und moralische oder religiöse Bezüge auf die Würde des Menschen von vornherein unter den Verdacht von Irrationalismus und antiliberaler Ideologisierung gestellt werden.

120 Dürig, a.a.O., S. 124.

Deutsches Institut für Menschenrechte
German Institute for Human Rights

Zimmerstr. 26/27
D-10969 Berlin

Phone: (+49) (0)30 – 259 359 0
Fax: (+49) (0)30 – 259 359 59
info@institut-fuer-menschenrechte.de