

|                                                                  |                                                                                                                                    |
|------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>e-Journal</b><br><b>Philosophie der</b><br><b>Psychologie</b> | <b>DER BEGRIFF DER MENSCHENWÜRDE</b><br><b>Eine Anfrage an die Sozialphilosophie</b><br><b>von Paul Tiedemann, Frankfurt a. M.</b> |
|------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

"Hand aufs Herz: Wie halten Sie es mit den Menschenrechten? Keine Angst, die Messlatte hängt tief. Wer drei oder vier kennt, liegt schon über dem deutschen Durchschnitt, und wer sich nicht für Menschenrechte engagieren will, hat eine breite Mehrheit hinter sich." So beginnt ein Ende letzten Jahres erschienener Zeitungsartikel über die Ergebnisse eines Forschungsprojekts zum Menschenrechtsbewusstsein der Deutschen.<sup>1</sup> Von Juristen darf man erwarten, dass sie einen etwas klareren Begriff von den Menschenrechten haben. Doch das gilt nur vordergründig. Sie können vielleicht den Menschenrechtskatalog mehr oder weniger vollständig aufsagen und kennen auch die Verästelungen der dazu ergangenen höchstrichterlichen Rechtsprechung. Aber was es im Kern mit den Menschenrechten auf sich hat, scheinen sie überwiegend nicht zu wissen.

### 1. Der juristische Befund

Die Ratlosigkeit kommt sofort an den Tag, wenn man einen Juristen fragt, was es eigentlich mit der Menschenwürde auf sich hat. Natürlich weiß noch jeder, dass der Katalog der Grundrechte im deutschen Grundgesetz mit dem Menschenwürdesatz beginnt: "Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Aufgabe aller staatlichen Gewalt" (Art. 1 Abs. 1 GG). Die etwas weltläufigeren Kollegen werden von der Präambel der internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte und über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 19. Dezember 1966 berichten können, wo es u.a. heißt, dass die Menschenrechte "aus der dem Menschen innewohnenden Würde her[ge]leite[t]" werden können. Manche werden mit Emphase betonen, dass der Menschenwürdesatz das "Hauptgrundrecht" sei oder das "oberste Konstitutionsprinzip" der Verfassung. Man darf Belehrungen darüber erwarten, dass die Menschenwürde unveräußerlich und unverwundbar ist, und auch darüber, dass sie vom Verfassungsgeber nicht gegeben, sondern ihm vorgegeben ist, weshalb sie auch nicht durch einen Federstrich des Parlamentes wieder beseitigt werden kann ("Ewigkeitsklausel" – Art. 79 Abs. 3 GG).

Wenn der Laie dann nach Konkretisierung ruft und nach Beispielen aus dem wirklichen Leben, in denen die Menschenwürde eine Rolle spielt, dann wird er u.U. zu hören bekommen, dass sich in den 70er Jahren gestandene Richter auf die Menschenwürde berufen haben, als man ihnen ihre klingenden Titel weggenommen und aus einem Landgerichtsrat einen schlichten Richter am Landgericht gemacht hat.<sup>2</sup> Man wird mit Staunen vernehmen, dass die Menschenwürde verletzt sein kann, wenn der Briefkasten mit unerwünschten Wurfsendungen überquillt.<sup>3</sup> Man wird darüber belehrt werden, dass jene exhibitionistischen Zeitgenossen, die sich in "Big Brother" begucken ließen, ihre eigene Würde verletzt haben.<sup>4</sup> Andererseits wird man aber auch erfahren, dass das Bundesverfassungsgericht im Jahre 1957 nicht erkennen konnte, inwiefern eine Gefängnisstrafe für homosexuellen Verkehr unter Erwachsenen die Menschenwürde berühren sollte<sup>5</sup>, und dass nicht in

<sup>1</sup> Ursula Rüssmann: Nur eine Minderheit kennt das Menschenrecht auf Arbeit. In: Frankfurter Rundschau Nr. 287 vom 10.12.2002 S. 1

<sup>2</sup> BVerfGE 38, 1; vgl. auch: HessStGH, DÖV 1971, 742

<sup>3</sup> BGHZ 106, 229

<sup>4</sup> Ulrike Hinrichs: "Big Brother" und die Menschenwürde NJW 2000, 2173

<sup>5</sup> BVerfGE 6, 389

seiner Würde verletzt ist, wessen Tagebücher gegen seinen Willen in öffentlicher Gerichtsverhandlung verlesen werden, obwohl er sich darin viele Monate vor einer Sexualstraftat intensiv und schonungslos mit seinen perversen Wünschen auseinandergesetzt hat, um diese in den Griff zu kriegen (1989).<sup>6</sup> Staunend kann man darüber belehrt werden, dass die Menschenwürde nicht berührt ist, wenn ein Sozialarbeiter, dem sich ein missbrauchtes Kind unter dem Siegel der Verschwiegenheit anvertraut hat, zur Zeugenaussage verpflichtet wird, weil die Bestrafung des Täters wichtiger ist als die Seele des Kindes.<sup>7</sup> Andererseits kann man erfahren, dass sogar noch ein Toter in seiner Menschenwürde verletzt werden kann, wenn jemand über ihn einen nicht sehr liebevollen Schlüsselroman schreibt<sup>8</sup>, wenn eine hirntote Mutter dadurch "zum bloßen Objekt herabgewürdigt wird", dass man ihre Körperfunktionen künstlich aufrecht erhält, um die Geburt des Kindes zu ermöglichen, mit dem sie schwanger war.<sup>9</sup>, wenn er zum Gegenstand eines Armenbegräbnisses<sup>10</sup> wird oder zum Exponat einer Ausstellung über "Plastinierte Körperwelten"<sup>11</sup>. Von derartigen Merkwürdigkeiten irritiert wird man bald genug haben von den Konkretisierungen und bei den Staatsrechtslehrern theoretische Orientierung nachsuchen. Freilich wird man aus den Hohen Schulen des Staatsrechts eher noch verwirrter herauskommen als man hineingegangen ist. Da kann man eine Richtung finden, für die die Menschenwürde ein Auftrag zu sittlich hochstehendem Handeln oder zur freien Entfaltung im Rahmen der [...] von Gott auferlegten Verpflichtungen beinhaltet. Der Menschenwürdesatz soll danach mit rechtlichen Mitteln sicherstellen, dass der Mensch der Aufgabe gerecht wird, die ihm in der Schöpfungsordnung gestellt ist.<sup>12</sup>

Eine andere Lehrmeinung besagt, dass Menschenwürde keinen Auftrag, sondern die Freiheit zur eigenen Gestaltung des Lebens meint. Menschenwürde fordert danach die größtmögliche individuelle Handlungsfreiheit. Diese Freiheit zur eigenen Lebensgestaltung impliziert das Recht, in Ruhe gelassen zu werden.<sup>13</sup> In diesem Kontext steht die oben erwähnte höchstrichterliche Erkenntnis, dass es ein Recht gibt, von unerwünschten Wurfsendungen verschont zu werden.<sup>14</sup>

---

<sup>6</sup> BVerfGE 80, 367

<sup>7</sup> BVerfGE 33, 367

<sup>8</sup> BGHZ 50, 133; BVerfGE 30, 173

<sup>9</sup> Ulla Schmidt (MdB): Gehört zu einem Fötus nicht auch eine lebende Mutter? In: Frankfurter Rundschau v. 28.10.1992 S. 18; vgl. auch AG Hersbruck MedR 1993, 111 m. Anmerkung Kern MedR 1993, 112

<sup>10</sup> Tade Matthias Spranger: Grabpflegeverträge als Schonvermögen nach § 88 III BSHG. In: NVwZ 2001, 87 [878]

<sup>11</sup> Christoph Thiele: Plastinierte "Körperwelten", Bestattungszwang und Menschenwürde. In: NVwZ 2000, 405

<sup>12</sup> BVerfGE 2, 1 [12]; BayVerfGHE 1, 29; weitere Nachweise zur bayerischen Verfassungsrechtsprechung bei Theodor Meder: Die Verfassung des Freistaates Bayern. Handkommentar. 4. Aufl. Stuttgart/München: Richard Boorberg Verlag 1992 S. 340; v. Doemming/Füsslein/Matz: Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes. In: JöR (NF 1), Tübingen: J.C.B.Mohr 1951, S. 52; Wilhelm Wertebuch: Grundgesetz und Menschenwürde. Ein kritischer Beitrag zur Verfassungswirklichkeit. Köln/Berlin: Carl Heymanns Verlag 1958, S. 213ff.; Ernst Benda: Die Menschenwürde. In: Ernst Benda / Werner Maihofer / Hans-Jochen Vogel (Hrsg.): Handbuch des Verfassungsrechts. Berlin-New York: Walter de Gruyter 1983, S. 107ff.; Christian Starck: Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat. In: JZ 1981, S. 457ff.

<sup>13</sup> Albert Bleckmann: Probleme des Grundrechtsverzichts. In: JZ 1988, S. 57; Peter Dusik: Grenzprobleme der Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG). Zugleich ein Beitrag zur Sozialverpflichtung aus Menschenwürde. Würzburg: Dissertation 1976, S. 70ff.; BVerfGE 5, 85; E 65, 1 [41ff.]; BGHZ 24, 72; 26, 349; BAGE 16, 95; BVerfGE 43, 312

<sup>14</sup> BGHZ 106, 229

Eine vor allem von Immanuel Kant inspirierte Richtung lehrt, dass die Menschenwürde den Subjektstatus der menschlichen Person meine. Sie wird deshalb verletzt, "wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zum bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt" wird.<sup>15</sup> Innerhalb dieser Schule lassen sich zwei Richtungen unterscheiden: die eine begründet den Subjektstatus und das Objektivierungsverbot mit der menschlichen Selbstbestimmungsfähigkeit<sup>16</sup> und beruft sich dabei auf den Stammvater der ganzen Schule: "Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der unpersönlichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, seiner selbst bewusst zu werden, sich selbst zu bestimmen und sich und die Umwelt zu gestalten."<sup>17</sup> Die andere Richtung deklariert – ebenfalls unter Berufung auf den Gründer der Schule – auch jene Menschen zu Trägern der Menschenwürde, die über kein Selbstbewusstsein und keine Selbstbestimmungsfähigkeit verfügen. Sie berufen sich dabei auf metaphysische oder religiöse Gründe.<sup>18</sup>

Eine andere Schule hält dafür, dass man den Sinngehalt der Menschenwürde überhaupt nicht allgemein angeben könne. Man müsse vielmehr "in Ansehung des konkreten Falles" oder "vom Verletzungsvorgang her" ihren Inhalt bestimmen.<sup>19</sup> Die These von der undefinierbarkeit der Menschenwürde hatte schon einer der Väter des Grundgesetzes vertreten. Von Theodor Heuss stammt der Ausspruch, die Menschenwürde sei im Grundgesetz eine "nicht interpretierte These".<sup>20</sup> Die Herangehensweise "vom Verletzungsvorgang her" verzichtet auf eine positive Bestimmung des Inhalts der Menschenwürde. Sie beschränkt sich darauf, in fallweiser Konkretisierung für bestimmte Sachverhalte festzustellen, dass darin jedenfalls eine Verletzung der Menschenwürde liege. Da es für eine solche fallweise Konkretisierung an einem Maßstab fehlt, lässt sich schwerlich voraussagen, welche Ergebnisse dabei herauskommen. Das ziemlich beliebig erscheinende Potpourri der Konkretisierungen, das oben dargestellt wurde, lässt sich auf diese Weise erklären.

Die so genannte kommunikationstheoretische Schule der Menschenwürdeinterpretation stellt auf die faktische Anerkennung ab, die Menschen sich gegenseitig zollen oder die Menschen für die Bereitschaft verlangen, sich in eine Gesellschaftsordnung einzupassen.<sup>21</sup> Im Ergebnis bedeutet das, dass die Mehrheit bestimmt, was Menschenwürde bedeutet und dass jene nicht an ihr teilhaben, denen die Anerkennung verweigert wird.

---

<sup>15</sup> Günter Dürig: Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1 Abs. I in Verbindung mit Art. 19 Abs. II des Grundgesetzes. In: AöR 81 (1956), S.127; Klaus Stern: Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland Bd. III/1 Allgemeine Lehren der Grundrechte. München: C.H.Beck 1988 S. 24; Häberle, Peter: Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft. In: Josef Isensee / Paul Kirchhof (Hrsg.): Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland Bd. I. 2. Aufl. Heidelberg: C. F. Müller 1995, S. 848

<sup>16</sup> Horst Dreier: Grundgesetz Kommentar Bd. 1 Artikel 1-19. Tübingen: Mohr Siebeck 1996 Art. 1 Rn 50

<sup>17</sup> Dürig a.a.O. S. 125

<sup>18</sup> Ernst Benda: Die Menschenwürde. In: Ernst Benda / Werner Maihofer / Hans-Jochen Vogel (Hrsg.): Handbuch des Verfassungsrechts. Berlin-New York: Walter de Gruyter 1983; Tatjana Geddert-Steinacher: Menschenwürde als Verfassungsbegriff. Aspekte der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz. Berlin: Duncker & Humblot 1990

<sup>19</sup> BVerfGE 30, 1 [25ff.]

<sup>20</sup> v. Doemming/Füsslein/Matz: Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes. In: JöR (NF 1), Tübingen: J.C.B.Mohr 1951 S. 49

<sup>21</sup> Adalbert Podlech: Artikel 1 Absatz 1 Grundgesetz. In: Rudolf Wassermann (Hrsg.): Alternativkommentar zum Grundgesetz. 1. Aufl. Neuwied: Luchterhand 1984 Rn 15ff.; Hasso Hofmann: Die versprochene Menschenwürde. ÄöR 118 (1993), S. 360

Schließlich sei noch die systemtheoretische Schule erwähnt, die den Sinn und die Bedeutung der Menschenwürde aus den Bedingungen der Stabilisierung des Gesellschaftssystems ableiten. Menschenwürde umfasst danach gewisse Lebensmöglichkeiten und Chancen, die erforderlich sind, damit das gesellschaftliche System reibungslos läuft.<sup>22</sup>

Die Ratlosigkeit, die im Verlauf des juristischen Menschenwürdediskurses in Erscheinung getreten ist, hat seit etwa Mitte der 70er Jahre eine vor allem von soziologischen Konzepten<sup>23</sup> inspirierte externe Kritik an diesem Rechtsbegriff hervorgerufen, für die u.a. der Frankfurter Verfassungsrechtler Erhard Denninger steht.<sup>24</sup> Danach handelt es sich beim Rechtsbegriff der Menschenwürde nicht um ein Leitbild im Sinne einer zuverlässigen eindeutigen Handlungsanweisung, sondern um eine Leerformel, die als solche nicht die normative Kraft besitzen kann, als Richtschnur zur Abgrenzung konfligierender Interessensphären zu dienen. Als Leerformel erfülle die Menschenwürdeklausel eine wichtige politisch-soziale Funktion. Während ein begriffsjuristisch ausgefeiltes positivistisches Rechtssystem allenfalls Rechtssicherheit, nicht aber Legitimität verschaffen könne, vermittelten Leerformeln wie die von der Menschenwürde, zwar keine Rechtssicherheit, dafür aber Legitimität. Hierin liege ihre das herrschende politische System stabilisierende Funktion. Mit Hilfe der Leerbegriffe könne in syntaktisch kohärenter Form demonstriert werden, dass gesellschaftliche Wertvorstellungen, die (wegen ihrer Vagheit) eines breiten Konsenses sicher sein können, auch an der Spitze der Verfassung rangieren, und dass die Akte der Staatsgewalt, die mit der Verfassung übereinstimmen, folglich auch mit jenem gesellschaftlichen Wertbewusstsein übereinstimmen. Sie dienen also der politischen Integration.

Damit begreift Denninger den Begriff der Menschenwürde als ein ideologisches Instrument der Systemstabilisierung durch die Produktion von Illusionen. Die Bürger sollen zur Loyalität gegenüber dem politischen System motiviert werden, indem man sie glauben macht, dass dieses System genau an den Werten orientiert ist, die die ihren sind, obwohl in Wirklichkeit die Wertvorstellungen jener, die Rechtsmacht ausüben und jener, die ihr unterworfen sind, zwar mit den gleichen Worten ausgedrückt werden, inhaltlich aber konträr sind.

Diese Deutung der Funktion der Menschenwürde findet ihre Parallele in einem Selbstverständnis, dass insbesondere beim Bundesverfassungsgericht und beim Bundesgerichtshof gut verankert ist. Diese Gerichte sehen in der "generalklauselartigen Weite"<sup>25</sup> der Menschenwürdeformel in der Tat die rechtliche Grundlage, um in "Akten wertender Erkenntnis"<sup>26</sup> eigene moralische Überzeugungen zum rechtlichen Standard zu machen.

---

<sup>22</sup> Niklas Luhmann: Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie. Berlin (Duncker & Humblot) 4. Aufl. 1999, S. 67ff.; Bernhard Giese: Das Würde-Konzept. Eine normfunktionale Explikation des Begriffs Würde in Art. 1 Abs. 1 GG. Berlin: Duncker & Humblot 1975, S. 65ff.; Dieter Suhr: Entfaltung der Menschen durch die Menschen. Zur Grundrechtsdogmatik der Persönlichkeitsentfaltung, der Ausübungsgemeinschaften und des Eigentums. Berlin: Duncker & Humblot 1976, S. 85ff.

<sup>23</sup> Ernst Topitsch: Über Leerformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauches in Philosophie und politischer Theorie. In: ders. (Hrsg.): Probleme der Wissenschaftstheorie. FS Victor Kraft. Wien: Springer 1960; Gert Degenkolbe: Über logische Struktur und gesellschaftliche Funktion von Leerformeln KZfSS 17 (1965), S. 327ff.

<sup>24</sup> Erhard Denninger: Staatsrecht. Einführung in die Grundprobleme des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. 1: Die Leitbilder: Leerformeln? Lügen? Legitimationen? Reinbek: Rowohlt 1973 S. 25ff.; Norbert Hoerster: Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde. JuS 1983, 93

<sup>25</sup> BGHZ 24, 72

<sup>26</sup> BVerfGE 34, 269

Dennoch lässt sich Denningers Position aus verfassungsjuristischer Sicht nicht vertreten. Vom juristischen Standpunkt aus kann die Menschenwürde kein Instrument ideologischer Legitimationsvermittlung sein, weil dies zugleich bedeutet, dass diese Legitimation auf einer Täuschung beruht. Leerformeln sind Instrumente zur Schaffung eines falschen Bewusstseins. Sie legitimieren nicht, sondern sie täuschen Legitimation vor. Die juristische Frage nach dem geltenden Recht ist juristisch nicht sinnvoll zu beantworten, wenn man dem Recht die Legitimation und damit die Geltung abspricht. Nur von einem Standpunkt außerhalb des juristischen Systems kann folglich die Leerformel-These vertreten werden, also etwa vom Standpunkt der Rechtssoziologie aus. Sofern sich Juristen die Einsichten der Soziologen zu eigen machen, müssten sie entweder die Abschaffung der Menschenwürdeformel fordern und nach einer anderen seriöseren Legitimationsgrundlage Ausschau halten oder sie müssen aufhören, juristisch zu arbeiten. Als dritte Möglichkeit bleibt allenfalls der Rückzug in den Zynismus, der bekanntlich in "aufgeklärtem falschen Bewusstsein" besteht, einem Bewusstsein, das krank ist "an dem Zwang, [der] darin besteht, vorgefundene Verhältnisse, an denen es zweifelt, hinzunehmen, sich mit ihnen einzurichten und am Ende gar deren Geschäfte zu besorgen."<sup>27</sup> Wer sich nicht in solche krankhaften Verhältnisse begeben und trotzdem Verfassungsjurist bleiben will, darf die Suche nach einem tragfähigen Inhalt des Menschenwürdekonzepts nicht aufgeben – oder aber er muss dafür plädieren, dieses Konzept für obsolet zu erklären und vor allem von einer weiteren Kodifikation des Menschenwürdekonzepts abraten.

Mit der letztgenannte Strategie stellt sich der Verfassungsjurist allerdings gegen einen gewaltigen zeitgenössischen Mainstream. Seit den 70er Jahren gibt es kaum noch eine neue Verfassung innerhalb und außerhalb Europas, die nicht wenigstens in der Präambel, meist jedoch im Regelungsteil von der Menschenwürde spricht.<sup>28</sup> Selbst in den Staaten, die mangels einer aktuellen Verfassungsreform keine Gelegenheit dazu gehabt haben, die Menschenwürde in die Verfassung zu schreiben, wird der Versuch unternommen, aus irgendwelchen eher beiläufigen Formulierungen das Verfassungsprinzip der Menschenwürde abzuleiten.<sup>29</sup> Auch der verfassungsjuristische Diskurs hat sich in vielen Ländern dieses Konzeptes angenommen.<sup>30</sup> In der EU Grundrechte-Charta, die in Vorbereitung einer künftigen europäischen Verfassung erarbeitet worden ist, ist der Menschenwürde nicht nur ein Halbsatz in der Präambel und ein eigener Artikel, sondern ein ganzes Kapitel gewidmet.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Peter Sloterdijk: Kritik der zynischen Vernunft. Frankfurt/M: Suhrkamp 1983 S. 40

<sup>28</sup> vgl. <http://www.uni-wuerzburg.de/law/index.html>. Gebe dort als Suchwort ein : human dignity;

<sup>29</sup> Für Frankreich vgl. Peter Rädler: Die Unverfügbarkeit der Menschenwürde in Deutschland und Frankreich - Die Urteile des französischen Conseil d'État zum "Zwergenweitwurf" -. DÖV 1997, S. 109; siehe auch Constance Grewe: Die Grundrechte und ihre richterliche Kontrolle in Frankreich EuGRZ 2002, S. 209

<sup>30</sup> vgl. z.B.: Izhak Englard: Human Dignity. From antiquity to modern Israel's constitutional framework. In: Cardozo Law Review 21 (2000), S. 1903; Arthur Chaskalson: Human Dignity as a foudamental value of our constitutional order. In: South African Journal on Human Rights 16 (2000) S. 193; Edward J. Eberle: Human Dignity, Privacy, and Personality in German and American constitutional law. In: Utah Law Review 1997, S. 963; David Feldman: Human Dignity as a legal value. In: Public Law 2000, S. 682; Catherine Dupré: Importing German Law. The interpretation of the right to human dignity by the Hungarian constitutional court. In: Osteuropa 46 (2000) S. 144; Bernard Edelman: La dignité de la personne humaine, un concept nouveau. In : Recueil Dalloz 23 (1997) S. 185 Francesco Fernández Segado: La dignidad de la persona como valor supremo del ordenamiento. In: Estado & Direito 17/18 (1996), S. 97

<sup>31</sup> ABI C 364/1 v. 18.12.2000 = EuGRZ 2000, 554

Angesichts dieser Situation gibt es gute Gründe dafür, noch einmal von Grund auf über ein inhaltliches Konzept von Menschenwürde nachzudenken, das die gegenwärtig bestehende Konfusion beendet und in die Zukunft weist.

## 2. Anfrage an die Sozialpsychologie

Ich glaube, dass sich ein solches Konzept nicht ohne Rückgriff auf die Ergebnisse empirischer Forschungen auf verschiedenen Gebieten der Psychologie entwickeln lässt. Diese Überzeugung schöpfe ich aus rudimentären Kenntnissen der Sozialpsychologie<sup>32</sup>, der Entwicklungspsychologie<sup>33</sup>, der Säuglingsforschung<sup>34</sup> und neuerer Ansätze der psychoanalytischen Narzissmustheorie.<sup>35</sup> Die jüngeren Forschungen scheinen dabei im Wesentlichen immer wieder das Konzept von George Herbert Mead aus den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts zu bestätigen. Ich verstehe ihr gemeinsames Resultat dahin, dass Identität ebenso wie Sprache und Denken aus einem kommunikativen Prozess hervorgehen, der die gegenseitige Anerkennung der Akteure als Personen voraussetzt. Diese These werde ich im Folgenden für die Entwicklung eines tragfähigen juristischen Konzepts von Menschenwürde fruchtbar zu machen versuchen.

Aber mein Anliegen als Jurist an die Leserschaft einer psychotherapeutischen Zeitschrift ist natürlich nicht die Belehrung der Fachgelehrten über die Leistungsfähigkeit psychologischer Theorien auf dem Gebiet des Verfassungsrechts. Ich möchte meine nachstehenden Darlegungen vielmehr als Anfrage an die Vertreter der psychologischen Fachrichtungen verstanden wissen. Ich werde bei meinen Darlegungen so tun, als ob ich etwas von Psychologie verstünde. Aber in Wahrheit frage ich an, ob die psychologischen Forschungsergebnisse tatsächlich das hergeben, was ich ihnen glaube entnehmen zu dürfen.

Für den Fall, dass das für den abendländischen Kulturkreis bestätigt werden kann, frage ich weiterhin an, ob sich dies auch für außereuropäische Kulturkreise bestätigen lässt. Ich werde in meinen Darlegungen erkennbar Formulierungen wählen, die vermutlich einem indischen oder japanischen Autor nicht gekommen wären. Ich bin mir dieses eurozentristischen Vorgehens durchaus bewusst. Aber mein Ansatz steht und fällt mit der Bestätigung, dass das, was ich an psychologischen Fakten zugrunde lege, auch außerhalb Europas gültig ist. So mögen meine nachstehenden Ausführungen auch als Einladung und Aufforderung zu interkulturellen psychologischen Forschungen begriffen werden.

## 3. Kriterien einer zufriedenstellenden Begriffsbestimmung

Es scheint mir wenig sinnvoll zu sein, frei schöpfend zu den bisherigen Menschenwürdekonzepten noch ein weiteres dazu zu erfinden. Vor dieser kreativen Unternehmung müssen vielmehr zunächst die Kriterien bestimmt werden, denen eine inhaltlich überzeugende Konzeption entsprechen muss.

---

<sup>32</sup> George Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft [1934] 7. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988; Dieter Claessens: Familie und Wertesystem. Eine Studie zur »zweiten sozio-kulturellen Geburt« des Menschen und der Belastung der »Kernfamilie«. Berlin: Duncker & Humblot, 3. Aufl. 1972; Hilarion Petzold / Ulrike Mathias: Rollenentwicklung und Identität. Von den Anfängen der Rollentheorie zum sozialpsychologischen Rollenkonzept Morenos. Paderborn: Junfermann 1982

<sup>33</sup> Jessica Benjamin: Die Fesseln der Liebe. [1988] Frankfurt/M: Fischer TB 1994

<sup>34</sup> Daniel Stern: Die Lebenserfahrung des Säuglings. [1985] Stuttgart: Klett-Cotta 1994; Martin Dornes: Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen. Frankfurt/M Fischer TB 1996

<sup>35</sup> Martin Altmeyer: Narzissmus und Objekt. Ein intersubjektives Verständnis der Selbstbezogenheit. Göttingen [Vandenhoeck & Ruprecht] 2000

Dieser Beurteilungsmaßstab muss so gewählt werden, dass er auf möglichst weitgehenden Konsens rechnen kann. Dann besteht die Hoffnung, dass auch das inhaltliche Konzept, das diesen Kriterien genügt, tragfähig ist.

### *3.1 Das Kriterium der Universalität*

Das wichtigste Kriterium, dem der Menschenwürdebegriff genügen muss, ist das der Universalität. Die Aufgabe kann nicht darin bestehen, vor dem Hintergrund spezifisch europäischer Traditionen einen Begriff von Menschenwürde zu explizieren, der außerhalb Europas unverständlich ist. Das folgt schon daraus, dass die Menschenwürdeklauseln in den nationalen europäischen Verfassungen ein Echo darstellen auf den Begriff der Menschenwürde im globalen internationalen Recht. Hier taucht er erstmals in der Präambel der UN-Charta auf<sup>36</sup>, wird von der Präambel und dem ersten Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aufgenommen<sup>37</sup> und findet schließlich seinen vollendetsten Ausdruck in den gleichlautenden Präambeln der Internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte und über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 19.12.1966.<sup>38</sup> Man mag darüber streiten, ob die Ideengeschichte der Menschenwürde ursprünglich eine ausschließlich europäische Angelegenheit war – dadurch dass die Menschenwürde in den internationalen Rechtstexten zu einem fundamentalen Grundwert erklärt wird, ist sie Gemeingut aller Mitglieder der internationalen Gemeinschaft geworden. Menschenwürde kann deshalb nur in einem Sinne ausgelegt werden, der unabhängig vom kulturellen Kontext, von der weltanschaulichen Überzeugung, von den gesellschaftlichen Traditionen und persönlichen Lebensplänen von prinzipiell jedem Menschen auf der Erde, der überhaupt zu geistigem Erfassen fähig ist, nachvollzogen und akzeptiert werden kann.

### *3.2 Das Kriterium der Justitiabilität*

Der Begriff der Menschenwürde interessiert hier in einem spezifisch rechtlichen Kontext. Dem muss die Explikation genügen. Eine Interpretation ist justitiabel, wenn sie eine eindeutige Entscheidung darüber zu treffen erlaubt, ob ein empirisch gegebener Sachverhalt unter den Begriff fällt oder nicht. Dabei muss freilich kein höheres Maß an Genauigkeit erreicht werden als dies auch sonst bei der juristischen Interpretation von Begriffen der Alltagssprache der Fall ist. Gewisse Vagheiten können also in Kauf genommen werden, solange es nur möglich ist, Sachverhalte zu benennen, die eindeutig unter den Begriff fallen, und solche, die eindeutig nicht unter den Begriff fallen. Das schließt nicht aus, dass daneben noch Sachverhalte auftreten können, für die nicht eindeutig entschieden werden kann, ob sie unter den Begriff fallen oder nicht. Als juristisch nicht hinreichend bestimmt müssen wir aber eine Explikation ansehen, für die sich überhaupt keine empirischen Sachverhalte benennen lassen, die den Begriff sicher erfüllen oder nicht erfüllen.<sup>39</sup>

Zur Justitiabilität gehört auch, dass der Begriff der Menschenwürde etwas bezeichnet, das in unserer empirischen Welt vorkommt oder zu dieser Welt in einer nachvollziehbaren empirischen

---

<sup>36</sup> "Wir, die Völker der Vereinten Nationen - fest entschlossen, ...unseren Glauben ... an Würde und Wert der menschlichen Person ... zu bekräftigen ..."

<sup>37</sup> siehe Fn 9

<sup>38</sup> "Die Vertragsstaaten dieses Paktes in der Erwägung, dass ... die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft innewohnenden Würde und der Gleichheit und Unveräußerlichkeit ihrer Rechte die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, in der Erkenntnis, dass sich diese Rechte aus der dem Menschen innewohnenden Würde herleiten ..."

<sup>39</sup> Adalbert Podlech: Wertungen und Werte im Recht. AöR 95 (1970), S. 187ff.

Beziehung steht. Metaphysische Spekulationen erfüllen diese Bedingung nicht. Schließlich muss der Begriff, um justitiabel zu sein, auch in einem nachvollziehbaren Kontext zu juristischen Pflichten und/oder Rechten stehen können.

### 3.3 Das Kriterium der intuitiven Kompatibilität

Das dritte Kriterium ist das schwächste von allen. Es verlangt eine Explikation, die sich möglichst weitgehend mit unseren Intuitionen deckt. Dabei gehe ich davon aus, dass es gewissermaßen globale Intuitionen gibt, also solche, die prinzipiell alle Menschen auf der Welt irgendwie mit dem Begriff der Menschenwürde verbinden oder verbinden können. Sie müssen in der Explikation diese Intuitionen mehr oder weniger wiedererkennen können. Eine Explikation der Menschenwürde, die völlig an dem Vorverständnis vorbeigeht, dass Menschen mit diesem Begriff verbinden oder verbinden können, hätte kaum eine Chance, intersubjektiv anerkannt zu werden. Die Bestätigung durch unsere Intuitionen ist ein wichtiges Kriterium der Akzeptanz einer Begriffsexplikation.

Das bedeutet aber nicht, dass alle unsere intuitiven Vorverständnisse in die Explikation eingehen müssen. Soweit das nicht der Fall ist, wird es erforderlich sein, Brücken zu bauen, indem man überzeugend aufzeigen kann, warum die Intuition fehlgeht. Nicht selten kann eine solche Brücke in dem Hinweis bestehen, dass die Intuition einem anderen Begriffsfeld zugeordnet werden kann, wo sie ebenso gut aufgehoben ist.

## 4. Was heißt: "Würde"?

"In unserer Umgangssprache", schreibt Henning Kössler, "kommt das Wort nur noch am Rande vor. Plüschig und reichlich undemokratisch klingt es nach dem Herrn Hofrath und dem gespreizten, gravitätischen Gehabe dessen, der, von sich überzeugt, dass er mehr ist als die anderen, auf Abstand achtet (den Abstand nach ‚unten‘) und sich nicht gemein machen will. Aber eigentlich ist das nur die Minus-Variante der Würde. Zur Würde gehört ja die ‚Exzellenz‘, das unübersehbare Hervorragan aus dem üblichen Mittelmaß, dem Respekt, Ehre und Ansehen zustehen."<sup>40</sup>

Würde ist also offenbar ein Wert, den man einem Menschen zuspricht. Dabei handelt es sich um einen anderen Wert als den, der in dem Kaufpreis zum Ausdruck kommt, den man für ihn auf dem Sklavenmarkt erzielen könnte. Gleichwohl kommt auch im Marktwert auf dem Sklavenmarkt der Wert eines Menschen zum Ausdruck. Offenbar ist das eine andere Art von Wert als der, der mit dem Wort "Würde" gemeint ist. Es gibt also mehrere verschiedene Arten von Werten und wir tun gut daran, uns einen Überblick über alle denkbaren Arten von Werten zu verschaffen, um die Würde gegenüber anderen Wertarten abgrenzen zu können. Dafür ist es hilfreich, auf einen Text von Immanuel Kant zurückzugreifen, in dem eine solche Systematik vorgelegt wird:

"Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde. Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d.i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen Affektionspreis; das aber,

---

<sup>40</sup> Henning Kössler: Einleitung. In: ders. (Hrsg.): Die Würde des Menschen. Fünf Vorträge Erlangen: Univ. Bibliothek 1997 S. 9



was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht nur einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. Würde."<sup>41</sup>

Einer Erläuterung bedarf dieser Text zunächst vor allem im Hinblick auf die Metapher vom "Reich der Zwecke", wobei ich zunächst unkommentiert das Wort "Zweck" durch das Wort "Wert" ersetze. Unter einem Reich im politischen Sinne versteht man eine Gesamtheit von Personen, die in bestimmter Weise untereinander verbunden sind und so ein System bilden. Ein Reich kann es nur geben, wo solche miteinander verbundenen Personen real existieren. Die Metapher vom Reich der Werte legt deshalb die Assoziation nahe, dass auch hier von einer Gesamtheit vorhandener Gegenstände die Rede ist, nämlich von Werten. Werte sind aber keine Gegenstände, die wie Dinge oder Lebewesen *vorhanden* sind. Auf der Vorstellung, Werte existierten ebenso wie Stühle, Planeten oder Bücher beruhen viele Irrwege, die im Menschenwürdediskurs immer wieder gegangen werden.<sup>42</sup>

Wenn wir Werte oft wie Sachen behandeln, über die wir Existenzurteile fällen, so kann das zwei Gründe haben. Zunächst verführt die Struktur unserer Sprache dazu. Die grammatische Form von "Marion ist gut in der Liebe" und "Fairness ist gut im Geschäftsleben" ist gleich. So kann man leicht denken, dass Fairness in gleicher Weise existiert wie Marion.

Der zweite Grund ist, dass man sich bisweilen an Werten "stoßen" kann wie an Dingen im Raum. Unsere "Erfahrung" von Werten kann es uns unmöglich machen, bestimmte Dinge zu tun, die wir eigentlich gern tun würden. Eine schwangere Frau, die sich nach gründlichem Nachdenken zur Abtreibung entschlossen hat und dann doch im letzten Moment den Eingriff ablehnt, ohne dass ihr neue Argumente bekannt geworden wären, die eine neue Abwägung mit neuem Ergebnis bedingt hätten, wird oft eine solche Erfahrung gemacht haben. Ein Wert stand ihren Absichten entgegen. Das Lutherwort "Hier stehe ich, ich kann nicht anders" ist Ausdruck dafür, dass Werte uns an etwas scheinbar hindern können, wie uns ein Unwetter an der Bergtour hindern kann.

Und doch sind "Werterfahrungen" keine Erfahrungen äußerer Wirklichkeit wie es die Erfahrung von Unwettern, steckengebliebenen Aufzügen oder versalzenen Suppen ist. Die Wertüberzeugung, die uns daran hindert oder zwingt, bestimmte Dinge zu tun, ist nicht die Überzeugung vom Vorhandensein von Gegenständen außerhalb unserer eigenen Person, sondern es ist das Bewusstsein dessen, was und wer wir sein wollen. Nicht alle, aber bestimmte Wertüberzeugungen können wir so verinnerlicht haben, dass wir die vertraute Beziehung zu uns selbst verlieren würden, wenn wir sie im Handeln missachteten. Ob und welche Wertüberzeugungen derart verinnerlicht sind, erfährt man meist nur in extremen Krisensituationen, in denen so oder so viel auf dem Spiel steht. Mancher hat in einer solchen Situation schon die Erfahrung gemacht, über sich selbst hinauszuwachsen und sich in einer u.U. aufopfernden Weise zu verhalten, wie er es sich zuvor nie zugetraut hätte. Menschen, die sich in einer solchen Situation über die identitätsbildenden Wertüberzeugungen hinwegsetzen, können in tiefe lebenslängliche Schuldgefühle geraten, die sie am Leben verzweifeln lassen können. Gerade die letztgenannte Möglichkeit zeigt aber, dass der Widerstand, der von unseren Wertüberzeugungen ausgehen kann, nicht von der selben Art ist wie der Widerstand, der von einer Mauer ausgehen kann. Das zeigt, dass Werte keine existierenden Gegenstände der äußeren Welt darstellen. Wir können das auch

---

<sup>41</sup> Kant a.a.O. S. 77 (Weischedel a.a.O. S. 68)

<sup>42</sup> vgl. auch Roderick M. Chisholm: *Ethics and Intrinsic Values*. Heidelberg: Winter 12001

daran erkennen, dass es möglich ist, im Laufe eines Lebens einen Wertewandel zu vollziehen, ohne dass man dabei auf die äußere Welt eingewirkt hätte.

Was also sind Werte, wenn sie nicht existieren? – Es sind Substantivierungen von Eigenschaften, die wir gewissen Gegenständen zu- oder absprechen können.<sup>43</sup> Diese Tätigkeit nennt man Prädikation. Man kann dem singulären Gegenstand namens Marion die Eigenschaft zusprechen, gut in der Liebe zu sein. Aber man kann der Fairness – auf der objektsprachlichen Ebene<sup>44</sup> – keine Eigenschaften zusprechen, weil Fairness selbst die Substantivierung einer Eigenschaft ist. Diese Eigenschaft der Fairness kann man z.B. einem bestimmten tatsächlichen Verhalten zu- oder absprechen: "Die Aufklärung über die Mängel des Autos war fair."

Wertprädikate (evaluative Prädikate) unterscheiden sich von konstativen Prädikaten einerseits und von normativen Prädikaten andererseits. Eine konstative Prädikation liegt vor, wenn wir sagen, dass etwas der Fall ist. Eine normative Prädikation liegt vor, wenn wir sagen, dass etwas der Fall sein soll. Eine evaluative Prädikation liegt vor, wenn wir sagen, dass etwas gut ist oder dass es besser oder schlechter ist als etwas anderes.

Normative Prädikationen nehmen immer ausgesprochen oder unausgesprochen Bezug auf Normen. Wenn wir sagen: Es ist richtig, seine Telefonrechnung zu bezahlen; dann meinen wir eigentlich: Es ist in Bezug auf den Vertrag mit der Telefongesellschaft richtig, seine Telefonrechnung zu bezahlen. Wenn es keine einschlägigen Normen gibt, kann man von einem Zustand oder einer Handlung auch nicht sagen, dass sie richtig sind.

Ähnlich verhält es sich mit Wertprädikationen. Wir können von einer Sache, einem Zustand oder einer Handlung nicht aussagen, dass sie oder er gut ist, wenn wir nicht Bezug nehmen auf einen Wertmaßstab. Wenn wir sagen, dass es gut ist, den Käufer seines Autos über dessen Mängel aufzuklären, dann sagen wir eigentlich, dass dieses Verhalten gemessen am Maßstab der Fairness oder der Vertrauenswürdigkeit gut ist. Was wir gemeinhin als Werte bezeichnen, sind eigentlich die Wertmaßstäbe, an denen wir messen, was gut oder schlecht, besser oder schlechter ist.

Wertmaßstäbe lassen sich nun in die Kantische Systematik von Preis und Würde einordnen. Wir können also den Satz vom Reich der Zwecke folgendermaßen umformulieren: Immer dann, wenn wir Werturteile fällen (evaluative Prädikationen vornehmen), tun wir das im Hinblick auf einen Wertmaßstab, der entweder in die Kategorie des Preises fällt oder in den der Würde.

Was nun die Kategorie des Preises angeht, so unterscheidet Kant hier zwischen Marktpreis und Affektionspreis. Wir können stattdessen auch von Tauschwert und Eigenwert sprechen – oder zwischen extrinsischen und intrinsischen Werten unterscheiden.

Extrinsische Werte beziehen ihren Sinn aus intrinsischen Werten. Am Maßstab eines extrinsischen Wertes ist eine Sache nur wertvoll, wenn man sie gegen etwas eintauschen kann, dass gemessen an einem intrinsischen Wertmaßstab wertvoll ist. Es gibt kein Interesse an der Sache selbst. Ein extrinsischer Wertmaßstab ist z.B. Kaufkraft oder Währungsstabilität. Gemessen an diesem Wert ist der EURO besser als die nepalesische Rupie. Aber Geld besitzt außer für Numismatiker keinen Wert in sich selbst. Wir sind daran nur solange interessiert, wie wir damit rechnen, dass es andere Menschen gibt, die bereit sind, uns dafür eine andere Sache zu überlassen, an der wir eigentlich interessiert sind. Extrinsische Werte sind relative Werte. Sie stehen in einer Relation zu intrinsischen Werten.

---

<sup>43</sup> Zum Folgenden vgl. auch Herbert Schnädelbach: Werte und Wertungen. In: Logos NF 7 (2001), S. 149ff.

<sup>44</sup> also wenn wir über wirkliche Gegenstände reden und nicht über die Sprache. Das Reden über die Sprache findet auf einer metasprachlichen Ebene statt.

Menschen finden gewöhnlich viele Dinge oder Zustände an sich wertvoll oder gut, wobei sich der Wert aus unterschiedlichen intrinsischen Wertmaßstäben ergeben kann. Solche intrinsischen Werte sind etwa der Besitz möglichst aller Briefmarken einer bestimmten Serie für Briefmarkensammler, das Glück und der Erfolg ihrer Kinder für Eltern, die Macht für einen Politiker, das Leben für einen gesunden Menschen, das moralische Handeln für einen anständigen Menschen. Natürlich können alle diese Dinge auch einen bloß extrinsischen Wert haben. Wer eine Briefmarkensammlung nur als Wertanlage betrachtet, das Wohl der Kinder nur im Hinblick auf die eigene Altersversorgung will, die politische Macht nur anstrebt, um einem drohenden Strafprozess zu entgehen, trotz unerträglicher Leiden von der Selbsttötung absieht, weil er die ewige Strafe Gottes fürchtet, und nur moralisch handelt, um sein öffentliches Ansehen zu bewahren, für den liegt der Wert dieser Dinge und Zustände nicht in ihnen selbst, sondern in dem, was man erreichen kann, wenn man sie als Mittel einsetzt. Aber Mittel gibt es nur, wo es auch Zwecke gibt. Das Wohlwollen Gottes oder eine sichere Altersversorgung können auch intrinsische Werte sein. Ob ein Wert intrinsisch ist oder extrinsisch, liegt nicht im Wesen des Wertes gegründet, sondern in dem Grund, warum er von einem Individuum geschätzt wird.

Jeder Mensch verfolgt normalerweise eine Vielzahl intrinsischer Werte. Dabei sind diese Werte in der Regel nicht gleichwertig, sondern bilden eine Rangfolge.<sup>45</sup> Die Wertordnung eines Menschen kann durch die Tradition, in der er erzogen worden ist, vorbestimmt sein. Sie kann auch mehr oder weniger auf eigener Wahl beruhen; schließlich kann ein Mensch im Laufe seines Lebens seine Wertordnung prinzipiell beliebig oft ändern, so dass bisher rangtiefere Werte nun bevorzugt werden oder gänzlich neue Werte in die Wertordnung aufgenommen und andere ausgesondert werden.

Die Rangstufe der Werte innerhalb einer gegebenen Wertordnung (Präferenzordnung) entscheidet auch darüber, wie Wertkonflikte entschieden werden. Ein Briefmarkensammler kann sich (schweren Herzens) entschließen, seine Sammlung zu verkaufen, wenn er anders nicht die Ausbildung seiner Kinder finanzieren kann. Ein Mensch kann sein Leben opfern, wenn er anders einen Verrat begehen müsste (und umgekehrt). Deshalb sind auch intrinsische Werte relativ. Sie stehen in Relation zu der Wertordnung eines Individuums.

Wie Kant die extrinsischen und die intrinsischen Werte unter dem Begriff "Preis" zusammenfasst, so können wir beide Wertarten dem Oberbegriff der relativen Werte zuordnen. Der oben zitierte Text Kants ließe sich deshalb auch so übersetzen: Immer dann, wenn wir Werturteile fällen (evaluative Prädikationen vornehmen), tun wir das im Hinblick auf einen Wertmaßstab, der entweder in die Kategorie der relativen Werte fällt oder in den der Würde.

Wenn es einen Unterschied zwischen Würde und relativen Werten geben soll, dann muss der darin liegen, dass Würde ein anderes Wort für "absoluter Wert" ist.<sup>46</sup> Der Ausdruck "Würde des Menschen" lässt sich folglich ersetzen durch den Ausdruck "absoluter Wert des Menschen".

Menschen können sowohl einen extrinsischen als auch einen intrinsischen Wert haben. Wenn wir an einem Menschen als Arbeiter interessiert sind, so hat er für uns einen extrinsischen Wert. Wenn wir einen Menschen lieben, hat er für uns einen intrinsischen Wert. Die Klausel von der Menschenwürde behauptet, dass er darüber hinaus auch einen absoluten Wert hat. Einen

---

<sup>45</sup> Chisholm a.a.O. S. 25ff.

<sup>46</sup> Kant verwendet in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* den Begriff des "inneren Wertes" als Synonym für Würde. An anderen Stellen, insbesondere in der *Metaphysik der Sitten* verwendet er auch den Ausdruck "absoluter Wert." (I. Kant: *Metaphysik der Sitten Tugendlehre* Königsberg [1797] S. 94 In: Wilhelm Weischedel (Hrsg.): *Immanuel Kant. Werke in 10 Bänden Bd.7* Darmstadt [Wissenschaftliche Buchgesellschaft] 1983 S. 569 )

Gegenstand (Sache, Zustand, Lebewesen), dem ein absoluter Wert zukommt, schätzen wir nicht, weil er nützlich ist, um etwas anderes zu erreichen (extrinsisch). Wir schätzen ihn aber auch nicht nach Maßgabe einer Wertordnung, in der er einen bestimmten Rang einnimmt, der sich aus der Relation zu den anderen Werten dieser Wertordnung ergibt. Ein absoluter Wert ist also kein Element einer Rangordnung. Es ist nicht denkbar, dass man ihn zugunsten eines anderen Wertes aufgibt. Wenn man einen absoluten Wert nicht ablegen kann, dann kann man ihn auch nicht wählen. Ein Wert ist nur dann absolut, wenn wir uns nicht zu ihm verhalten können, indem wir ihn ablehnen oder annehmen. Ein absoluter Wert kann nur ein solcher sein, der für uns unhintergebar ist, den wir schon immer in einer Weise "bevorzugen", der keine Alternativen zulässt.

Die Menschenwürdeklausel sagt uns nicht, worin ein solcher absoluter Wert bestehen kann. Wenn wir vom extrinsischen Wert des Menschen sprechen, könnten wir Beispiele nennen, z.B. könnte dieser Wert in seiner Arbeitskraft liegen. Wenn wir vom intrinsischen Wert eines Menschen sprechen, können wir auch dafür ein Beispiel nennen und sagen, dass er in unserer Liebe zu ihm liegt. Aber worin liegt der absolute Wert des Menschen?

## 5. Worin liegt der absolute Wert des Menschen?

### 5.1 Der eigene freie Wille als absoluter Wert

Jeder Mensch, der überhaupt in der Lage ist, Sachen oder Zustände zu bewerten, anerkennt auch einen absoluten Wert, d.h. einen Wert, der für ihn unhintergebar ist. Das ist sein eigener freie Wille.

Man kann nicht darauf verzichten zu wollen. Das Aufgeben eines Willens ist nur der Wechsel zu einem anderen Willen. Wir kennen zwar alle Situationen, in denen wir wünschen zu sein wie ein Stein, der keinen Willen haben muss. So wären wir einer schwierigen und unangenehmen Entscheidung enthoben. Aber gerade in solchen Situationen zeigt sich, dass wir nicht aufhören können zu wollen. Denn der Wille, der darauf gerichtet ist, eine bestimmte Entscheidung zu vermeiden, ist eben auch ein Wille.

Der eigene Wille der Person ist nicht nur nicht hintergebar, er ist für die Person auch wertvoll. Das folgt einfach daraus, dass wertvoll etwas ist, das jemand will. Man kann aber nicht *etwas* wollen, wenn man nicht *überhaupt* wollen kann. Wer überhaupt etwas will, will auch, dass er will.

Dass unser Wille für uns ein absoluter Wert ist, zeigt auch folgende Überlegung: Das Gefühl, über einen freien Willen zu verfügen, ergreift uns nicht schon immer dann, wenn wir routiniert oder spontan Handlungen in Gang setzen. Es stellt sich nur dann ein, wenn der Handlung eine volitive Reflexion vorausgeht, die man auch als einen inneren Dialog begreifen kann. Ein solcher Dialog kommt in Gang, wenn uns angesichts einer bestimmten Situation bestimmte Handlungsalternativen bewusst sind, aber wir nicht wissen, was wir tun sollen, weil die Motive für oder gegen diese Alternativen ein gleiches Gewicht zu haben scheinen. Wir wissen noch nicht, was uns wichtiger ist. Alle Handlungsvarianten scheinen gleich gut zu sein. Ein solches Gleichgewicht konkurrierender Motive macht uns unfähig zu entscheiden und zu handeln. Aus dieser Situation befreien wir uns, indem wir mehr oder weniger systematisch Argumente für und wider die einzelnen Handlungsalternativen sammeln, sie in Beziehung zu einander setzen und erwägen. Anlass für einen inneren Dialog kann auch eine bisher noch nie reflektierte Handlungsroutine sein, die uns auf Grund gewisser Erfahrungen oder neuer Gedanken plötzlich fragwürdig wird.

Im inneren Dialog und aufgrund innerer Dialoge erfahren wir uns als eigenes Ich. Im Bewusstsein, aus eigenem Willen zu handeln, erleben wir uns als *jemand* und nicht nur als *etwas*, als *Person* und nicht nur als *Ding*, als Stellung nehmendes *Gegenüber* der Welt und nicht nur als *Teil* der Welt.

Wenn eine Willensentscheidung sowohl von unserer Rationalität als auch von unserer Emotionalität getragen wird, verspüren wir besonders deutlich, dass wir selbst es sind, die hier eine Entscheidung getroffen haben. Die Entscheidung wird als Ausdruck des eigenen Selbst erlebt. In unseren Gefühlen sind die Erfahrungen unseres bisherigen Lebens aufgehoben einschließlich der früher getroffenen Willensentscheidungen und der diesen vorhergehenden inneren Dialoge. Deshalb öffnet uns jeder neue Willensbildungsprozess von neuem den Blick auf das, was wir (geworden) sind, auf unser Selbst. Und zugleich bauen und gestalten wir mit jedem neuen Willensbildungsprozess dieses Selbst weiter aus, setzen eine einmal eingeschlagene Entwicklung fort oder geben unserem Leben angesichts neuer Erfahrungen und neuer Gesichtspunkten eine Wende. Indem wir unsere Impulse zum Gegenstand eines inneren Dialoges machen und ihnen damit reflexiv gegenüberstehen, gelangen wir zu einer unmittelbaren Vertrautheit mit uns selbst. Wir erfahren uns als uns selbst gehörendes Subjekt, als ein Ich. In diesem Authentizitätserlebnis erleben wir den absoluten Wert des eigenen Willens.<sup>47</sup>

Das Erlebnis der *Meinigkeit*<sup>48</sup> ist nicht ohne volitive Akte möglich. Ich erlebe meinen Körper nur dann nicht als etwas Fremdes, sondern als *meinen* Leib, wenn und soweit ich meine Glieder willkürlich bewegen kann. Ich erlebe meine Gedanken nur dann als *meine*, wenn ich sie selbst denke und auch das setzt den Willen zur Konzentration auf meine Gedanken voraus. Träume empfindet man beispielsweise nicht in gleicher Weise als Eigenes. Sie können auch als fremde Botschaften verstanden werden. Die Meinigkeit ist es, wodurch ich mich selbst als unverrückbarer Mittelpunkt meiner Welt erfahre.

Der freie Wille besteht nicht darin, dass wir tun können, was wir wollen, sondern darin, dass wir wollen können, was wir wollen. Willensfreiheit darf nicht mit Handlungsfreiheit verwechselt werden. Man stelle sich einen Menschen vor, der sich in dem Bewusstsein in einem Zimmer aufhält, dieses jederzeit verlassen zu können, obwohl er in Wirklichkeit eingeschlossen ist. Auch ein solcher Mensch ist frei darin, die Willensentscheidung zu treffen, sein Zimmer zu verlassen. Er kann diesen Willen auch in Handlung umsetzen, nämlich aufstehen, zur Türe gehen, die Klinke drücken, an der Tür rütteln etc. Wenn die Tür jedoch verschlossen ist, kann er sein Handlungsziel, nämlich das Zimmer zu verlassen, nicht verwirklichen. Seine Handlungsfreiheit ist eingeschränkt, nicht aber seine Willensfreiheit. Umgekehrt ist es denkbar, dass jemand ohne weiteres das Zimmer verlassen könnte, es aber nicht tut, weil er glaubt, die Tür sei verschlossen. In diesem Fall ist die Handlungsfreiheit unbeschränkt, während die Willensfreiheit aufgrund falscher Vorstellungen beschränkt ist. Das Authentizitätserlebnis hängt nicht davon ab, was wir tun können, sondern davon, was wir tun wollen.

Die innere Dialogfähigkeit ist für jede Person ein absoluter Wert. Darin besteht die Würde des Menschen. Denn sie ist unhintergebar und auf ihr beruht die Erfahrung der eigenen Authentizität. Nicht die Würde, sondern die Willensfreiheit, der diese Würde zukommt, ist in höchsten Maße fragil und verletzlich. Aus dieser Verletzlichkeit folgt unser Interesse an ihrem Schutz und damit überhaupt erst die rechtliche Relevanz der Menschenwürde.

---

<sup>47</sup> Harry G. Frankfurt: Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, hrsg. v. Monika Betzler und Barbara Guckes Berlin [Akademie-Verlag] 1. Aufl. 2001 S. 163ff.; Annette Kämmerer: Die Freiheit des Willens als Akt der Befreiung, EuS 10(1999) S. 301

<sup>48</sup> Thomas Metzinger: Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität. Eine Kurzdarstellung in sechs Schritten. In: W. Greve (Hrsg.): Psychologie des Selbst. Weinheim: Beltz 2000, S. 3 Im Internet unter: <http://www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/publikationen/SMT-light.html> (23.08.2001)

Natürlicherweise unterliegt der innere Dialog unauflösbaren Grenzen. So ist es schon nicht möglich, alle relevanten Informationen über äußere Tatsachen zu reflektieren. Ebenso wenig ist es möglich, uns den gesamten Inhalt unseres Unbewussten ins Bewusstsein zu heben, also unsere gesamte bisherige Lebensgeschichte ans Licht zu bringen, die unsere Gefühle und Affekte bestimmt. Und schließlich ist die Zeit, die uns zur Verfügung steht, um alle relevanten Gesichtspunkte zu sammeln, zu sichten und zu gewichten, immer kürzer, als die Zeit, die wir dafür benötigen. Wir entscheiden unter Handlungsdruck, der durch die Situation vorgegeben ist. Das sind die gewissermaßen naturgegebenen Beschränkungen unserer Willensfreiheit. Diese natürlichen Grenzen der Willensfreiheit sind im Hinblick auf die Menschenwürde unproblematisch. Denn die Natur kann die Würde der menschlichen Willensfreiheit weder achten noch verachten, denn sie kann keine Wertungen abgeben. Eine Missachtung der Menschenwürde liegt nur vor, wo die Willensfreiheit von anderen Personen gestört wird.

Eine solche Beeinträchtigung liegt vor, wo wir durch Handlungen Anderer in Entscheidungssituationen gebracht werden, in denen es uns nicht mehr möglich ist, autonom, also nach eigenem Maß zu bestimmen, wann wir den Dialog abbrechen und eine Entscheidung treffen; oder wenn wir überhaupt an der Durchführung eines reflexiven inneren Dialogs gehindert werden; oder wenn uns falsche Informationen vermittelt werden, um den Reflexionsprozess zu beeinflussen und zu manipulieren; oder wenn wir durch Andere daran gehindert werden, bestimmte Informationen zu erlangen, die für den Entscheidungsprozess von Bedeutung gewesen wären.

Der wesentliche Unterschied zwischen natürlichen Beschränkungen des inneren Dialogs und Störungen, die durch Menschen verursacht werden, liegt darin, dass Störungen durch Menschen, sofern oder sobald sie uns bewusst werden, zu einem Verlust des Authentizitätsgefühls führen, um dessentwegen uns überhaupt soviel an Willensentscheidungen gelegen ist. Störungen führen dazu, dass wir uns eine Willensentscheidung nicht mehr selbst zurechnen können, weil wir sie einem anderen zurechnen müssen, nämlich jenem, der unseren Willensbildungsprozess gestört hat. Störungen des Willensbildungsprozesses hindern uns daran, uns selbst zu erkennen, sie hindern uns an Selbstidentifikation. Sie gefährden deshalb die eigene Identität. Weil unsere eigene Würde für uns unhintergebar ist, können wir niemals damit einverstanden sein, dass sie von anderen missachtet wird. Daraus folgt, dass sich mit dem Bewusstsein der eigenen Würde immer auch eine Anspruchshaltung gegen andere verbindet, nämlich die Forderung, Störungen der eigenen Willensbildung zu unterlassen. Das ist der Kern dessen, was wir Menschenrechte nennen.

### *5.2 Der fremde freie Wille als absoluter Wert*

Dass für jedes menschliche Individuum, das überhaupt fähig ist, eigene Willensentscheidungen zu fällen, der eigene freie Wille ein absoluter Wert ist, gibt zunächst noch keine Begründung dafür, warum für jedes Individuum auch der freie Wille anderer Menschen ein absoluter Wert sein soll. Das aber ist die Bedingung dafür, dass die Menschenwürde als ein absoluter Wert für alle (entscheidungsfähigen) Menschen erwiesen werden kann. Nur dann genügt das hier vertretene Konzept dem Kriterium der Universalität. Allein aus der Tatsache, dass jede Person einen strukturgleichen absoluten Wert anerkennt, nämlich ihre eigene Würde, folgt noch nicht die Universalität dieses Wertes. Wenn zwei Männer dieselbe Frau lieben, bilden sie schließlich auch keine Wertegemeinschaft, obwohl ihre Wertvorstellungen strukturgleich sind.

Nun könnte es naheliegend sein, die Universalität der Menschenwürde aus einem strategischen Gedankengang abzuleiten: Ich habe ein Interesse daran, dass die Anderen meine Würde achten. Nun weiß ich aber, dass die Anderen auch ein Interesse daran haben, dass ich ihre Würde achte.

Das legt ein Tauschgeschäft nahe, wie es Otfried Höffe zur Begründung der Universalität der Menschenrechte vorgeschlagen hat: Ich mache den Anderen das Angebot, ihre Würde zu achten, wenn sie meine Würde achten. Es ist ein Gebot der Vernunft, dass sie dieses Angebot annehmen. Auf diese Weise achten wir gegenseitig unsere Würde.<sup>49</sup>

Eine solche gegenseitige Achtung der eigenen Würde ist aber grundsätzlich nicht geeignet, die Menschenwürde als universalen Wert auszuweisen. Denn wenn die Willensfreiheit des anderen für mich nur im Rahmen eines Tauschgeschäftes wertvoll ist, handelt es sich gerade nicht um einen absoluten Wert, sondern nur um einen Tauschwert.

Der freie Wille des anderen kann nur dann universal wertvoll sein, wenn er an jeder beliebigen Person um seiner selbst willen geschätzt wird. Es bedarf einer Begründung dafür, dass die fremde Willensfreiheit für jeden Menschen, der überhaupt Präferenzen haben kann, ein absoluter Wert ist, unabhängig davon, welchen Nutzen ihm die Achtung der fremden Würde bringt.

Die Grundidee dieser Begründung ist, dass die Fähigkeit zur volitiven Reflexion, auf dem unser Sinn für die eigene Würde beruht, nicht angeboren ist. Wir verdanken diese Fähigkeit vielmehr einem Lernprozess. Wir lernen das Führen innerer Dialoge zugleich mit dem Führen äußerer Dialoge. Die Kompetenz zur volitiven Reflexion setzt also eine kommunikative Beziehung zu anderen Menschen voraus.

Nicht jede Übermittlung sprachlicher Zeichen an einen anderen Menschen ist ein Dialog. Von einem solchen kann man nur reden, wenn die Teilnehmer sich gegenseitig ihren freien Willen in einem absoluten Sinne achten. Wer einen anderen z.B. belügt, bringt diese Achtung nicht auf. Er führt damit aber auch keinen Dialog mit einem Partner, sondern manipuliert nur einen fremden lebenden Gegenstand. Wer immer nur belogen wird, wird nicht in der Lage sein, ein Gefühl für Authentizität zu entwickeln, sich also als Person zu begreifen. Er wird sich vielmehr als das wahrnehmen, als das er von dem anderen gesehen wird: als einen zur Verfügung stehenden lebenden Gegenstand. Mit anderen Worten: Es ist nicht möglich, einen Sinn für die eigene Würde zu haben, wenn man nicht zugleich auch einen Sinn für die Würde jener Personen hat, mit denen man in einem dialogischen Verhältnis steht. Deshalb sind meine Würde und die Würde der Anderen gleichursprünglich. Ich habe nur deshalb ein Bewusstsein *meiner* Würde, weil ich ein Bewusstsein *deiner* Würde habe (und umgekehrt).

Wenn diese Sichtweise zutreffend ist, dann bedeutet dies, dass ein Bewusstsein von der eigenen Würde niemals entwickelt werden kann ohne das gleichzeitige Bewusstsein der fremden Würde. Die absolute Wertschätzung gilt dem freien Willen als solchem. Dabei ist es gleichgültig, ob es sich um meinen oder um den freien Willen anderer handelt. Denn nur wenn und weil der andere für mich Person ist, bin ich auch selbst für mich Person. Entweder wir sind beide nur *etwas* oder wir sind beide *jemand*, ein Partner, *mit dem* man reden kann oder nur ein Gegenstand, *über den* man reden kann.<sup>50</sup>

Menschen mit einer extrem verwahrlosten Kindheit können von sich selbst nicht die Vorstellung eines ernstzunehmenden Gesprächspartners entwickelt haben, weil sie von niemandem in ihrer Umgebung ernstgenommen worden sind. Auch diese Menschen werden die Haltungen der anderen Menschen internalisieren. Sie werden sich als Objekte fremder Instrumentalisierung begreifen wie

---

<sup>49</sup> Otfried Höffe: Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte. In: Philosophisches Jahrbuch 99 (1992), S. 1ff.

<sup>50</sup> vgl. dazu auch Robert Spaemann: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«. Stuttgart: Klett-Cotta 1996, S. 88

sie auch die anderen als Objekte von Instrumentalisierung begreifen. Als Objekte von Instrumentalisierung sind sie nicht in der Lage, einen inneren Dialog zu führen. Sie handeln nur aus Impulsen oder Reflexen. Sie können kein Gefühl von Authentizität entwickeln. Es mangelt ihnen deshalb an jeglicher Selbstachtung und die Vorstellung eigener Würde muss ihnen zwingend fremd und unverständlich bleiben.

Wenn wir den freien Willen anderer Menschen nicht als absoluten Wert achten, sabotieren wir die Möglichkeit, unseren eigenen freien Willen als absoluten Wert zu achten. Wir handeln dann im Widerspruch zu unseren unhintergehbaren Wertvorstellungen. So etwas bleibt nicht ohne Folgen für die eigene geistige Gesundheit. Gewiss kann man die Würde seiner Mitmenschen ignorieren. Aber man kann das nur um den Preis, auch das Bewusstsein seiner eigenen Würde einzubüßen. Radikale Verbrecher, die wirklich niemandes Würde mehr achten, können nur Menschen sein, die von vorneherein kein Bewusstsein ihrer eigenen Würde aufbauen konnten. Man wird deshalb in der Biografie solcher Menschen immer auf eine extrem defizitäre Kindheit oder auf manifeste mentale Defizite stoßen.

Halten wir also fest: Das Bewusstsein der eigenen Würde ist notwendigerweise immer verbunden mit dem Bewusstsein fremder Würde. Wir können unseren eigenen freien Willen nicht als absoluten Wert achten, ohne zugleich fremden Willen als absoluten Wert zu achten. Daraus folgt, dass für Menschen, die ein authentisches Selbstbewusstsein haben, Menschenwürde ein absoluter universaler Wert ist.

### 5.3 Einwände

Die vorstehende Überlegung ist naheliegenden Einwänden ausgesetzt:

Ein erster Einwand ist von Philosophen zu erwarten: Wenn die Menschenwürde ein Wert sein soll, dem absolute Geltung zukommt, wie ist es dann möglich, sie aus sozialpsychologischen, d.h. empirischen Grundlagen heraus zu entwickeln? Denn empirische Erkenntnisse sind stets kontingent. Sie können falsch sein. Der Irrtum hätte den Verlust des Würdekonzepts zur Folge. Um dies zu vermeiden, versuchen Philosophen von alters her die Menschenwürde apriorisch zu begründen, d.h. ohne Rekurs auf empirische Daten. Ich glaube, dass das nicht möglich ist.<sup>51</sup> Im Übrigen beruht unser ganzes Leben und alle seine Vollzüge auf empirischen Daten, warum dann nicht auch die Menschenwürde?

Ein zweiter Einwand liegt nahe: Dass Menschen in engen Gemeinschaften, also in der Familie oder unter Freunden einander ihre Würde anerkennen müssen, wenn sie ein Bewusstsein ihrer eigenen Würde entwickeln sollen, mag einleuchtend sein. Die entscheidende Frage ist aber, warum man auch die Würde der Fremden anerkennen sollte, also jener Menschen, die nicht zum Kreis unserer Bezugspersonen gehören.

Dieser Einwand beruht auf einem mangelnden Verständnis dessen, was es bedeutet, den fremden freien Willen als absoluten Wert anzuerkennen. Wenn wir unterscheiden wollen zwischen Personen, deren freien Willen wir absolut achten und solchen, deren freien Willen wir ignorieren und verachten wollen, dann bedürfen wir eines Kriteriums, also *guter Gründe*, nach dem wir die Unterscheidung vornehmen können. Wenn es *gute Gründe* gibt, die Würde einer bestimmten Person nicht zu achten, dann muss es auch einen *guten Grund* geben, die Würde einer anderen Person zu achten. Man könnte sich vorstellen, dass man nur die Würde seiner Bezugspersonen achten will, weil man

---

<sup>51</sup> Dazu näher Paul Tiedemann: Malte Hossenfelders gescheiterter Versuch einer apriorischen Ethikbegründung. In: Information Philosophie 2003, S. 106



diese Achtung "braucht", um die eigene Würde zu sichern. Doch indem ich den freien Willen anderer nur noch achte, weil das für mich einen Vorteil bringt, habe ich die Basis bereits verloren, auf der es allein möglich ist, meinen eigenen freien Willen als absoluten Wert zu schätzen. Denn der fremde Wille wird für mich in diesem Moment zum Tauschwert und damit wird auch mein eigener freier Wille zum Tauschwert. Sobald man Gründe namhaft machen kann, aus denen man die Würde einer bestimmten Person anzuerkennen bereit ist, erkennt man sie schon nicht mehr an. Ein dritter Einwand gegen das vorgelegte Konzept von Menschenwürde ist folgender: Wenn Menschenwürde nur Personen zukommt, also Menschen, die über einen freien Willen verfügen, kollidiert das mit unseren intuitiven Vorverständnissen. Dazu gehört nämlich, dass wir uns sträuben, Menschen ohne Bewusstsein als bloße Sachen zu betrachten. Müssen wir deshalb nicht auch dem menschlichen Embryo, dem Komapatienten und dem Sterbenden Menschenwürde zusprechen?

Wir müssen hier zunächst zwischen solchen Menschen unterscheiden, die nur temporär daran gehindert sind, einen freien Willen zu haben, und solchen, die Bewusstsein und Willensfreiheit endgültig verloren haben. Für die erste Gruppe gilt eine ähnliche Überlegung wie die, die bereits gegen den zweiten Einwand geltend zu machen war. Wenn wir z.B. einem nasciturus das Lebensrecht absprechen, dann haben wir zwangsläufig hierfür einen *guten Grund*. Es gibt dann aber auch zwangsläufig *gute Gründe*, andere nascituri leben zu lassen. Man kann zwar nicht die Würde eines Menschen verletzen, der, weil er schon als Embryo getötet wurde, niemals einen freien Willen entwickeln konnte. Aber wenn man aus *guten Gründen* einen Embryo tötet, verletzt man die Würde aller geborenen Menschen. Denn man hat aus bloß *guten Gründen* davon abgesehen, sie zu töten. Ihre Existenz und ihr Lebensrecht verdanken sie *guten Gründen*, also Gründen, die ihren Tauschwert begründen, vielleicht auch ihren intrinsischen Wert, nicht aber mehr ihren absoluten Wert. Es ist nicht möglich, die Würde geborener Menschen zu achten, wenn nicht zugleich auch die Würde ungeborener Menschen geachtet wird, also jener, die, sofern man ihre Entwicklung nicht stört, sich zu mit Bewusstsein und Willensfreiheit begabten Menschen entwickeln werden. Das hier vorgeschlagene Konzept von Menschenwürde lässt sich also mit der Intuition, auch ungeborenen Menschen, Säuglingen und Kleinkindern Menschenwürde zuzusprechen, gut vereinbaren.

Anders steht es allerdings mit jener Intuition, die auch denjenigen Menschen Würde zusprechen will, die entweder niemals oder niemals mehr in der Lage sein werden, einen freien Willen zu bilden. Solchen Menschen kann sinnvoll keine Menschenwürde zugesprochen werden. Das bedeutet aber nicht, dass mit Ihnen wie mit einer Sache beliebig verfahren werden kann. Wenn unsere Intuitionen insoweit auch nicht von dem Konzept der Menschenwürde bestätigt werden, so heißt das nicht, dass ihnen überhaupt keine ethische Prinzipien zugrunde liegen, denen unsere Achtung gelten sollte. Menschenwürde ist ein ethisches Prinzip, aber es ist keineswegs das alleinige allumfassende ethische Prinzip. Prinzipien wie die Goldene Regel, die Pietät, die Gerechtigkeit (Gleichheit), die Achtung vor der lebenden Kreatur und anderes mehr werden durch das Prinzip der Menschenwürde weder ersetzt noch verdrängt. Freilich ist die Menschenwürde gegenüber anderen ethischen Prinzipien durch eine Besonderheit ausgewiesen: Über andere ethische Prinzipien kann man sich im ethischen Diskurs vergewissern. Die Menschenwürde dagegen kann nicht Gegenstand eines ethischen Diskurses sein. Denn sie bestimmt, wer Teilnehmer an einem solchen Diskurs sein kann. Ihre Anerkennung liegt deshalb jedem ethischen Diskurs zwingend voraus. Dies zeigt ihren besonderen Stellenwert: In der Ethik ist die Menschenwürde nicht alles, aber alles ist nichts ohne die Anerkennung der Würde des Menschen.

*Zusammenfassung*

*Unter Juristen gilt der Begriff der Menschenwürde als das oberste Prinzip der Verfassung. Gleichwohl gibt es keinen Konsens über die Bedeutung dieses Begriffs. Ein inhaltsvolles Konzept von Menschenwürde muss den Kriterien der Universalität und der Justiziabilität entsprechen und zumindest weitgehend mit unseren Intuitionen verträglich sein. Ein derartiges Konzept lässt sich nur unter Rekurs auf die empirischen Erkenntnisse der Sozial- und Entwicklungspsychologie gewinnen. Auf dieser Basis wurde versucht, ein eigenes Konzept von Menschenwürde zu entwickeln. An die Vertreter der psychologischen Wissenschaften ergeht die Einladung, diese Thesen empirisch zu bestätigen oder zu widerlegen.*

\*

**Erstveröffentlichung in: Integrative Therapie H. 1/2003, S. 11ff. Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Herausgebers Prof. Dr. Hilarion Petzold**