

RALF STOECKER (Potsdam/Bielefeld)

## Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde – und wie sie sich vielleicht auflösen lassen



**Ralf Stoeker**, Studium der Philosophie in Hamburg und Heidelberg, Promotion und Habilitation in Bielefeld, seit 2005 Professor für Philosophie mit dem Schwerpunkt Angewandte Ethik an der Universität Potsdam  
 Forschungsinteressen: Angewandte und theoretische Ethik, insbesondere: medizinische Ethik, Leben und Tod, Personalität, Menschenwürde, Verantwortung; sowie Handlungstheorie und Philosophie des Geistes.  
 Für den Artikel relevante Publikationen: (Hg.): *Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff*, Wien 2003; ›Selbstachtung und Menschenwürde‹ in: *Studia Philosophica* 63 (2004), 107–119; ›Todesstrafe und Menschenwürde‹ in: Jacobs (Hg.): *Gegen Folter und Todesstrafe*, Frankfurt/M. 2007, 265–304; ›Three Crucial Turns on the Road to an Adequate Understanding of Human Dignity‹ im Erscheinen in: Kaufmann, Kuch, Neuhäuser, Webster (eds.): *Violations of Human Dignity*  
 Der Autor ist Fellow der aktuellen ZiF-Forschungsgruppe. Dieser Beitrag ist die überarbeitete Fassung des Semestereröffnungsvortrags, den er am 14. Oktober 2009 im Rahmen des Fakultätskolloquiums der Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie der Universität Bielefeld gehalten hat.

Im akademischen Jahr 2009–2010 tagt am ZiF eine Forschungsgruppe, die sich mit den ›Herausforderungen für Menschenbild und Menschenwürde durch neuere Entwicklungen der Medizintechnik‹ beschäftigt. Die Organisatoren sowie auch die meisten Forschungsgruppenmitglieder stammen entweder aus den Rechtswissenschaften oder aus der Philosophie. Das ist kein Zufall, denn für beide Disziplinen bildet die Menschenwürde ein großes konzeptionelles Problem.

Das juristische Problem hängt damit zusammen, dass der Begriff der Menschenwürde, so vertraut er uns heute, 60 Jahre nach Inkrafttreten des Grundgesetzes, erscheint, bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs praktisch keine juristische Rolle gespielt hat. Mit wenigen Ausnahmen, auf deren wichtigste ich noch zurückkommen werde, war bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs in keiner Verfassung der Welt von der Würde des Menschen die Rede. Erst in der Charta der Vereinten Nationen von 1945, also vier Jahre vor der Verabschiedung des Grundgesetzes, wird als Gründungszweck der UN das Bestreben angeführt: *“to reaffirm faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person”*. In der Allgemeinen Menschenrechtserklärung von 1948 ist dann schon wiederholt von der Würde die Rede, so etwa gleich zu Anfang in der Präambel und im ersten Satz von Art. 1.<sup>1</sup> Ein Jahr später wird das Grundgesetz verabschiedet, und seitdem findet sich in nahezu allen neu verabschiedeten Verfassungen und Deklarationen bis hin zum Vertrag von Lissabon an zentraler Stelle ein Hinweis auf die Würde des Menschen.

Aus rechtswissenschaftlicher Sicht entsteht somit das Problem, dass es einerseits die Prominenz des Menschenwürdebegriffs unvermeidlich macht, ihn juristisch sorgfältig aufzuklären und zu erläutern, dass dies aber mangels einer juristischen Tradition seiner Verwendung extrem

1

»Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.«  
 Art. 1, Abs. 1 GG

*“[the] recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world”* Allgemeine Menschenrechtserklärung, Präambel

*“All human beings are born free and equal in dignity and rights.”* Allgemeine Menschenrechtserklärung, Art. 1

»Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte« Vertrag über die Europäische Union, Art. 2

schwer fällt. Gerade die deutsche Rechtswissenschaft ringt deshalb bis heute um ein akzeptables Menschenwürdeverständnis.

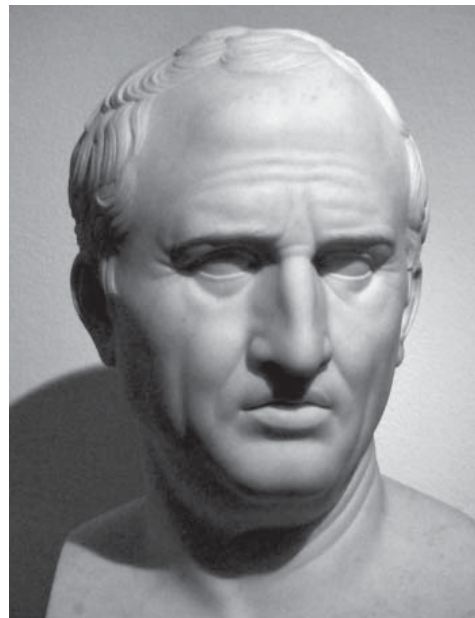
In der Philosophie gibt es hingegen kein Grundgesetz und keine Allgemeine Menschenrechtserklärung, deshalb ist es nicht so unmittelbar einsichtig, weshalb die Philosophie Probleme mit dem Begriff der Menschenwürde haben sollte. Und tatsächlich war die Menschenwürde für die Philosophinnen und Philosophen der Nachkriegszeit lange Zeit kein dringendes Thema. Das änderte sich in Deutschland erst in den neunziger Jahren mit dem zunehmenden Interesse an der Bioethik, die zu einer verstärkten Annäherung zwischen der Moralphilosophie, den Rechtswissenschaften, der Theologie und der Medizin führte. Der entscheidende Umschwung ereignete sich allerdings erst kurz nach der Jahrtausendwende, als eine Reihe prominenter Philosophen in der Zeitung *DIE ZEIT* eine Debatte darüber austrugen, ob Embryonen eine Menschenwürde haben oder nicht. Spätestens seitdem ist die Frage, worin die Würde des Menschen besteht, eine der zentralen Fragen der angewandten Ethik in Deutschland.

Zunächst scheint die Philosophie gegenüber den Rechtswissenschaften den großen Vorteil zu haben, dass es durchaus eine Tradition philosophischer Auseinandersetzungen mit der Würde des Menschen gibt, wenn auch keine besonders umfangreiche. Wie sich allerdings beim näheren Hinsehen zeigt, kann der Blick in die Tradition eher dazu dienen, die Probleme deutlich zu machen, die uns der Begriff der Menschenwürde bereitet, als dass sich uns unmittelbar eine Lösung aufdrängen würde.

Üblicherweise wird die Idee der Menschenwürde auf CICEROS Schrift *De officiis* – *Über die Pflichten* – zurückgeführt. In *De officiis*, das die Form eines Mahnbriefts an seinen offenkundig pflichtvergessenen Sohn MARCUS hat, erläutert CICERO die Verpflichtungen des Menschen, die sich aus den vier verschiedenen *personae*, Rollen, ergeben, die jeder Mensch in seinem Leben innehat: erstens der Rolle, die ihm seine Herkunft verschafft hat (und die der Patriziersohn MARCUS anscheinend nicht immer hinreichend beherzigt hat), zweitens der Rolle, die zur körperlichen Ausstattung, den Talenten und Anlagen passt, drittens der Rolle, die sich jeder selbst im Leben wählt, und schließlich viertens der Rolle, die einfach darin besteht, dass man ein Mensch und kein Tier ist, also Vernunft hat und die Möglichkeit zur Einsicht in das Gute und Richtige. Für

Marcus Tullius Cicero (106 – 43 v. Chr.) – römischer Politiker, Anwalt, Schriftsteller und Philosoph, der berühmteste Redner Roms

<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9a/M-T-Cicero.jpg>



die mit einer Rolle verbundenen Verpflichtungen, insbesondere auch als Mensch im Unterschied zum Tier, verwendet CÍCERO wiederholt das lateinische Wort *dignitas*. Nur wer sich seiner Rolle angemessen benimmt, benimmt sich würdig. Für die spezielle Würde als Mensch bedeutet das CÍCERO zufolge: Man muss sich *vernünftig* verhalten, und das heißt für CÍCERO: man sollte jede körperliche Lust verachten und stattdessen ein »maßvolles, beherrschtes, strenges und nüchternes Leben« (I.106) führen.

Zweierlei ist an dieser ursprünglichen Charakterisierung der Menschenwürde bemerkenswert: Erstens ist die Menschenwürde für CÍCERO eine Würde, er versteht sie also als Elemente eines hierarchisch strukturierten Sozialsystems. Und daraus ergeben sich zweitens, wie auch bei den anderen, nicht allgemein menschlichen Würden, zunächst Verpflichtungen für das eigene Handeln, nicht so sehr für die Behandlung durch andere. Die Feststellung, dass es eine allen Menschen gemeinsame Würde gibt, ist für den Würdenträger selbst verbindlich; die für uns heute so selbstverständliche Schutzwirkung der Menschenwürde findet sich bei CÍCERO hingegen allenfalls am Rande.

Damit ist schon ein erstes Problem angesprochen, das entsteht, wenn man versucht, CÍCEROS Konzeption dem modernen Verständnis der Menschenwürde zugrunde zu legen. Schließlich ist es eine der wenigen Gemeinsamkeiten der modernen Debatte über die Menschenwürde, dass die Menschenwürde einen moralischen Schutz des Menschen vor Misshandlungen bieten sollte. Allerdings ist auch leicht zu sehen, wie man dieses Element gut in das Modell integrieren könnte. Gerade die speziellen Würden einer Oberschicht bringen keineswegs nur Verpflichtungen mit sich, sondern vor allem auch eine Vielzahl von Privilegien und Immunitäten. Entsprechend hätte sich CÍCERO auf den Standpunkt stellen können, dass alleine die menschliche Vernünftigkeit und Moralfähigkeit einen gewissen Schutz vor Übergriffen impliziert (so wie wir es dann später bei KANT lesen werden).

Doch auch mit dieser Ergänzung gäbe es zwei sehr gute Gründe, sich nicht auf CÍCEROS Konzeption der Menschenwürde zu stützen: Erstens scheint sie *zu schwach* zu sein, um uns heute weiterhelfen zu können, weil die allgemeine Würde des Menschen für CÍCERO bloß eine Art Residual- oder Minimalwürde ist, auf der dann die eigentlich entscheidenden gesellschaftlichen Würden aufbauen. Die Menschenwürde hingegen, von der in den letzten 60 Jahren die Rede war, trägt den Anspruch, etwas ganz Besonderes, Herausragendes zu sein, keine Restwürdigkeit in einer stratifizierten Gesellschaft. Und zweitens arbeitet CÍCERO mit einer starken Idealisierung, wenn er behauptet, dass alle Menschen denkende und handelnde Vernunftwesen sind. Schließlich gibt es viele Menschen, die noch nicht, nicht mehr oder überhaupt niemals unter diese Beschreibung passen, während es zumindest in den Augen vieler Bioethiker umgekehrt Tiere gibt, die sehr wohl die Fähigkeit haben, vernünftig zu handeln. Wenn überhaupt, spräche CÍCEROS Konzeption dafür, anstelle einer Menschenwürde eine *Würde der Person* anzunehmen, wobei davon ausgegangen wird, dass nicht alle Menschen Personen und vielleicht auch nicht alle Personen Menschen sind. Für eine moderne Konzeption der *Würde des Menschen* wäre CÍCEROS Vorbild jedenfalls untauglich.

In Bezug auf beide Einwände steht die zweite historische Quelle unseres Menschenwürdeverständnisses deutlich besser da. Es ist die christliche Zurückführung der Menschenwürde auf die Gottesebenbildlichkeit und Gottesgeschöpflichkeit des Menschen.<sup>2</sup> Wie schon bei CÍCERO wird dabei die Stellung des Menschen in Anlehnung an den Rang weltlicher Würdenträger charakterisiert, was dann in der Patristik dazu geführt hat, die stoische Redeweise zu übernehmen und von der durch Gott verliehenen Würde des Menschen zu sprechen. Dieses Verständnis der Menschenwürde zieht sich durch die Geschichte der christlichen Theologie bis heute. Es erklärt unter anderem, warum es den beteiligten christlichen Politikern und Juristen so leicht gefallen ist, einer

2

»Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde« (1 MOSE 1.27)

»Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott, mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt.« (Psalm 8.5,6)

Erwähnung der Menschenwürde im Art. 1 GG wie auch in den entsprechenden UN-Dokumenten zuzustimmen.

Trotzdem fragt es sich, inwiefern uns das christliche Verständnis der Menschenwürde für eine moderne, tragfähige Menschenwürdekonzepktion weiterhelfen kann. Wie schon erwähnt, kann die christliche Konzeption zumindest den beiden Einwänden gegen CICERO besser Rechnung tragen. Erstens ist die christliche Menschenwürde alles andere als eine Residualwürde. Es ist kein minimaler Status aller Menschen, auf dem dann die vielfältigen Spezialwürden der gesellschaftlichen Eliten aufbauen, sondern das Ergebnis einer Krönung, durch die jeder Mensch automatisch den höchsten menschenmöglichen Rang einnimmt, »wenig niedriger als Gott«, wie es in Psalm 8 heißt. Daneben verblassen alle irdischen Ehren. Weil zudem die Würde durch Gott verliehen wurde, spielt es auch keine Rolle, dass manche Menschen nur geringe oder gar keine intellektuellen Fähigkeiten haben, während es zugleich wesentlich intelligentere Tiere geben mag. Die scharfe Distinktion zwischen Mensch und Tier ist schließlich nicht das Verdienst des Menschen, sondern ein Akt Gottes.

Die Feststellung, dass die Würde des Menschen sozusagen von Gottes Gnaden ist, markiert allerdings auch schon den ersten Grund, der dagegen spricht, die Menschenwürde heute noch christlich zu interpretieren: Wie auch immer man sich die Würde aus Art. 1 vorstellen soll, es ist jedenfalls eine letzte, unabhängige, höchste Würde, was sich nur schlecht mit der Annahme vereinbaren lässt, sie sei uns, und zwar ganz grundlos, von einem höheren Wesen zugebilligt worden. Verstärkt wird dieser Zwiespalt noch durch eine Tendenz, die auch schon in dem achten Psalm anklingt, nämlich dem unverdienten Charakter dieses Gnadenakts, dem gegenüber sich die Menschen auch noch regelmäßig als unwürdig erweisen. Die dem Menschen von Gott verliehene Würde hat also den Effekt, seine eigentliche Unwürdigkeit nur umso schärfer hervortreten zu lassen, das aber passt schlecht zum Menschenbild des Grundgesetzes.

Es gibt zudem zwei weitere Gründe, sich für ein modernes Menschenwürdeverständnis nicht auf die christliche Konzeption zu stützen. Der erste ist, dass auch die christliche Menschenwürde über lange Zeit hinweg primär Verpflichtungen für die Würdenträger selbst mit sich brachte, während nur selten Rückschlüsse auf die prinzipielle Schutzwürdigkeit aller Menschen gezogen wurden. Natürlich lässt sich diese Schutzwürdigkeit, ebenfalls wie bei CICERO, in die Konzeption integrieren: Wer den Menschen etwas antut, lässt es an Respekt Gott gegenüber fehlen, der die Menschen mit ihrer privilegierten Stellung ausgestattet hat. Das aber, scheint mir, ist definitiv die falsche Begründung für die Schutzwürdigkeit des Menschen. Was in der Allgemeinen Menschenrechtserklärung und im Grundgesetz zum Ausdruck gebracht werden sollte, war die Überzeugung, dass der Mensch um seiner selbst willen respektiert werden sollte, nicht bloß aus Achtung vor Gott.

Der letzte Grund schließlich, sich für das Verständnis der Menschenwürde nicht auf die christliche Tradition der Gottesebenbildlichkeit zu stützen, liegt natürlich darin, dass die ethische Bedeutung der Menschenwürde unabhängig von jeder religiösen Überzeugung sein sollte. Die Würde des Menschen zu achten, ist kein religionsimmanentes Gebot, wie das, den Sonntag zu heiligen oder kein Schweinefleisch zu essen.

Im Rahmen des Christentums findet sich aber noch eine weitere historische Quelle, auf die man sich stützen könnte, um eine Erläuterung der Menschenwürde zu geben, die Hochschätzung des Menschen in der Renaissance, zum Beispiel bei GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA. In seiner berühmten Rede *Über die Würde des Menschen* stellt sich PICO, im scharfen Kontrast zu den mittelalterlichen Klagen über die Schwäche und Unwürdigkeit des Menschen, gleich zu Beginn die Frage, woran es denn liege, dass der Mensch so wunderbar sei, dass ihn sogar die Engel beneiden

müssten. Die Antwort PICO lautet: allein der Mensch ist frei darin, sich seine Stellung im Kosmos auszusuchen. Es liegt an ihm, ob er sich in die Niederungen begibt und sich wie ein Tier oder sogar eine Pflanze benimmt oder ob er eine himmlische oder sogar göttliche Existenz wählt.

PICO malt ein stolzes Bild der Menschenwürde, wenngleich es bei der Lektüre unklar bleibt, ob er wirklich meint, dass die Würde des individuellen Menschen in der Wahlfreiheit liegt, oder ob er meint, dass die Würde der Menschheit (also des Menschseins) in dieser Freiheit liegt, dass aber der einzelne Mensch nur dann würdig sei, wenn er sich richtig entscheidet. Damit hängt zusammen, dass sich auch bei PICO keinerlei Hinweis auf die Schutzfunktion der Würde findet. Er interessiert sich ausschließlich für die anthropologische Frage, was der Mensch ist, sowie für die daraus zu ziehenden Konsequenzen für das eigene Verhalten jedes Einzelnen. Dass sich auch zwischenmenschliche ethische Konnotationen aus der Menschenwürde ergeben könnten, ist für ihn kein Thema.

Das ändert sich spätestens bei IMMANUEL KANT, dessen Behandlung des Themas vermutlich den größten Einfluss auf die moderne philosophische Diskussion der Menschenwürde gehabt hat, zugleich aber zwei besonders hartnäckigen Problemen ausgesetzt ist, die es letztlich schwer machen, die Menschenwürde KANTISCH zu konzipieren.

KANTS Würdebegriff findet sich im Kern seiner Moralphilosophie, wie er sie im zweiten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 entwickelt hat (auch wenn die Ausdrücke ›Menschenwürde‹ oder ›Würde des Menschen‹ in diesem Buch gar nicht vorkommen). In dem Bestreben, allein aus der Voraussetzung menschlicher Vernunft die Frage zu beantworten, wie ein moralisches Gesetz aussehen müsste (wenn es überhaupt eines gibt), gelangt KANT zu den verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs, zunächst zu dem Gebot, nur nach derjenigen Maxime zu handeln, durch die man zugleich wollen kann, dass sie ein allgemeines Gesetz werde (AA IV 421), und dann zu dem KANT zufolge äquivalenten Gebot: »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.« (AA IV 429) Die Selbstzweckhaftigkeit der Personen unterscheidet diese scharf von allem anderen, was es gibt und was KANT als »Sachen« bezeichnet. Auch Sachen kann man anstreben, bezwecken, insofern haben sie für uns einen Wert, aber mit diesem Wert können sie grundsätzlich immer in eine praktische Kalkulation einfließen, die dann unter Umständen zu dem Ergebnis gelangt, dass es besser wäre, die betreffende Sache zu Gunsten anderer wertvollerer Ziele aufzugeben. Diese prinzipielle Verrechenbarkeit des Werts aller Sachen bezeichnet KANT als ihren »Preis«. Personen sind ebenfalls wertvoll, sogar notwendigerweise wertvoll, würde man ihren Wert aber gegen den anderer Personen oder Sachen verrechnen, dann würde man sie im Widerspruch zum kategorischen Imperativ bloß als Mittel gebrauchen. Da man dies niemals darf, sind sie nicht berechenbar, ihr Wert ist kein Preis; KANT bezeichnet ihn stattdessen als »Würde«.

Die Verbindung der zweiten Formel des kategorischen Imperativs mit der Würde des Menschen ist bis heute ungemein folgenreich. In den Rechtswissenschaften stand sie Pate für die lange vorherrschende Standardinterpretation von Art. 1, die so genannte *Objektformel*. Ihr zufolge bedeutet, die Würde eines Menschen zu verletzen, diesen bloß als Objekt und nicht auch als Subjekt zu behandeln, ihn zu instrumentalisieren. Noch heute wird häufig ganz selbstverständlich davon ausgegangen, dass der Kern der Achtung der Menschenwürde darin liegt, unsere Mitmenschen nicht bloß für unsere Zwecke zu benutzen. Abgesehen davon aber, ob diese Lesart KANT wirklich gerecht wird, ist diese Popularität erstaunlich. Denn schon beim ersten Hinsehen ist klar, wie wenig sie zu unserem vortheoretischen Verständnis von Menschenwürdeverletzungen passt. Auf der einen Seite besteht mindestens unser halbes Sozialleben aus Interaktionen, bei denen uns

unser Gegenüber nur als Träger einer bestimmten Funktion, als Mittel zu unserem Zweck interessiert. Die Frau an der Hotline, der Mann an der Käsetheke, der Dozent an der Tafel, sie alle dienen uns dazu, in unseren Angelegenheiten irgendwie voranzukommen – sei es den abgestürzten Computer wiederzubeleben, das bevorstehende Abendessen vorzubereiten oder zu verstehen, was die Welt im Innersten zusammenhält. Das sind die Zwecke unseres Handelns, die Personen dienen uns nur dazu, diese Zwecke zu erreichen. Auf der anderen Seite geschehen manche besonders scheußliche Verbrechen, die man selbstverständlich als Menschenwürdeverletzungen bezeichnen würde, ganz zweckfrei, allein aus Spaß an der Sache oder auch, um gerade dieses Opfer zu treffen. Wenn es überhaupt sinnvoll ist zu sagen, dass jemand als Mittel oder als Zweck behandelt wird, dann sind manche Akte der Vergewaltigung, der Folter, der Freiheitsberaubung nicht bloß Mittel zu einem Zweck, sondern Selbstzweck. Trotzdem sind es natürlich Menschenwürdeverletzungen.

Ich habe schon erwähnt, dass man es sich vielleicht zu einfach macht, KANTS Position mit der Objektformel gleichzusetzen. Aufschlussreich ist hier vor allem KANTS Behauptung, die sich etwas später in der Grundlegungsschrift findet, dass der Grund der menschlichen Würde in der *Autonomie des Menschen* liege, in der besonderen Freiheit, die ihm die praktische Vernunft verleiht. Es ist eine spannende philosophiehistorische Frage, wie man diesen Zusammenhang genau verstehen soll. Um aber zu entscheiden, inwieweit uns KANT bei der Suche nach einem attraktiven Menschenwürdeverständnis weiterhelfen kann, reicht es vielleicht aus, zwei eher äußerliche Anmerkungen zu machen. Erstens ist KANTS Moralphilosophie sehr eng in seine Philosophie insgesamt eingebaut. Es ist deshalb überhaupt nicht klar, ob man die Säulen seiner Metaphysik der Sitten wie zum Beispiel den Begriff der Autonomie ohne deren naturphilosophisches und vernunftkritisches Fundament verwenden kann. Und zweitens führt KANTS Koppelung der Würde an die Autonomie abermals in die Schwierigkeit, dass eben nicht alle Menschen autonom sind. Kinder, geistig behinderte, komatöse, altersverwirrte Menschen wären aus dieser Sicht keine Würdenträger, sie müssten deshalb für KANT (ebenso wie die Tiere) Sachen sein. Wie bei den Tieren folgt daraus nicht, dass es moralisch belanglos ist, wie man sie behandelt, aber Rücksichtnahme ihnen gegenüber wäre dann nur indirekt geboten, als Konsequenz der Achtung für die eigene Menschlichkeit. Doch ein solcher Menschenwürdebegriff stünde in deutlichem Widerspruch zu der historischen Situation, in der die Menschenwürde in die verschiedenen Deklarationen und Verfassungen gelangt ist. Es waren ja beileibe nicht bloß die Untaten gegenüber gesunden, nicht behinderten Erwachsenen, unter deren Eindruck beispielsweise die Allgemeine Menschenrechtserklärung formuliert wurde. Es waren Untaten allen Menschen gegenüber, und das hieß: gerade auch den Schwächsten gegenüber, die normalerweise am ehesten Schonung hätten erwarten dürfen. Gerade deshalb sollte damals – wenn man es pathetisch ausdrücken will – ein Zeichen der Menschlichkeit gesetzt werden.

Wenn allerdings die Menschenwürde weder durch das Instrumentalisierungsverbot noch als Prämie für unsere ausgezeichnete Vernünftigkeit verstanden werden kann, dann fragt es sich, wie wir sie überhaupt in eine normative Ethik einbauen können sollen. Denn das Problem scheint offenkundig unlösbar zu sein. Will man die Menschenwürde an irgendwelche hervorragenden Eigenschaften koppeln, dann ist man damit konfrontiert, dass voraussichtlich viele Menschen diese Eigenschaften zumindest zeitweise nicht haben. Versteht man die Menschenwürde hingegen als bloß verliehen, dann scheint ihr dies viel von ihrem fundamentalen Charakter zu nehmen, ganz abgesehen davon, dass nicht klar ist, wer sie denn verleihen könnte.

Angesichts dieser Schwierigkeiten, die Menschenwürde als etwas ganz Eigenes in die Ethik aufzunehmen, liegt es nahe zu versuchen, sie stattdessen mit vertrauteren Instrumentarien hand-

habbar zu machen. Dieser Ansatz wird durch die Feststellung gestützt, dass die Menschenwürde zwar einerseits, wie gesagt, erst Mitte des 20. Jahrhunderts in die verschiedenen Rechtskodizes gelangt ist, diese Dokumente aber andererseits explizit an ältere Vorbilder anknüpfen, an demokratischen Verfassungen und Menschenrechtserklärungen, obwohl in diesen nirgends von der Würde des Menschen die Rede ist. Wenn mit der Menschenwürde tatsächlich ein neues Element ins Recht gekommen wäre, und zwar gleich ins Herz des Rechts, dann könnte man sich fragen, ob die älteren Rechtstexte nicht eine wesentliche Lücke aufweisen. Geht man hingegen davon aus, dass beispielsweise die amerikanische Verfassung oder die französische im Großen und Ganzen zufriedenstellend sind, dann kann die Erwähnung der Menschenwürde wohl doch nicht so wichtig sein, dann ist sie vielleicht nur ein Etikett für etwas, was vorher schon da war.

Das ist der Ausgangspunkt vieler Vorschläge, die Menschenwürde entweder selbst als ein Recht zu konzipieren, zum Beispiel als das Recht auf Menschenrechte, oder als eine Art Oberbegriff für die Menschenrechte. Wenn in Art. 1, Abs. 2 GG also steht: »Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten«, dann ist das aus dieser Sicht eigentlich ein Pleonasmus, weil die Aussage, dass die Menschenwürde unantastbar sei, eben dies schon bedeutet hat.

In eine ähnliche Richtung geht auch die schon erwähnte Debatte um die Menschenwürde von Embryonen. Embryonen selbst können gar nichts machen (außer wachsen) und man kann mit ihnen auch nicht viel anstellen; abgesehen davon, dass man sie töten kann. In der Auseinandersetzung, ob sie eine zu achtende Menschenwürde haben, ging es deshalb auch gar nicht um spezifische Rechte, es ging im Wesentlichen einfach darum, ob Embryonen denselben moralischen Status haben wie geborene Menschen. Nicht selten wurde das sogar explizit gleichgesetzt, die Achtung der Menschenwürde mit der Achtung des gleichen moralischen Status. Eine Menschenwürde zu haben hieße dann also nicht mehr und nicht weniger als: moralisch gesehen so zu sein wie wir.

Auch dieser Vorschlag hat den Vorteil, eine Erklärung dafür geben zu können, wie das späte Auftauchen der Menschenwürde in der Verfassungsgeschichte dazu passt, dass wir uns als Teil einer gut 200-jährigen Menschenrechts-Tradition verstehen. Der Hinweis auf die unantastbare Menschenwürde ist aus dieser Sicht nur eine Bekräftigung eines vorstaatlichen und zugleich das Staatswesen verpflichtenden Anspruchs jedes Menschen zumindest auf Freiheit und Rücksichtnahme. Worauf dieser Anspruch gründet, bleibt hingegen offen. Anscheinend haben auch viele der an den Beratungen beteiligten Politiker und Juristen den Hinweis auf die Menschenwürde so gelesen. Er bot die Möglichkeit, den Konsens auszudrücken, dass – wie es in einem Alternativentwurf hieß – der Staat für die Bürger und nicht die Bürger für den Staat da seien, und zugleich den Differenzen in der Begründung dieser Auffassung Rechnung zu tragen.

Gestützt wird diese Lesart auch durch die Feststellung, dass zumindest im ersten Entwurf für die Präambel der Charta der Vereinten Nationen noch gar nicht von Würde die Rede war, sondern vielmehr von der Heiligkeit (*sanctity*) und dem höchsten Wert (*ultimate value*) der menschlichen Persönlichkeit. Es ist anscheinend nur einer redaktionellen Bearbeitung zu verdanken, dass daraus *“the dignity and worth of the human person”* wurde. Vor diesem Hintergrund wäre es erstaunlich, wenn sozusagen Ende der 40er Jahre des vergangenen Jahrhunderts bewusst eine ganz neue Idee in die entsprechenden Dokumente eingebracht worden wäre.

Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde, könnte man also meinen, liegen darin, dass die traditionellen Vorschläge nicht recht für unsere modernen Zwecke passen wollen und dass auch die junge Rechtsgeschichte der Menschenwürde eher dagegen spricht, dass es ein interessantes, eigenständiges ethisches Verständnis der Menschenwürde geben könnte.

3

»Die Ordnung des Wirtschaftslebens muss den Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziele der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle entsprechen.« Verfassung des Deutschen Reiches, Art. 151

»Die Ordnung des Wirtschaftslebens muss den Grundsätzen sozialer Gerechtigkeit entsprechen; sie muss allen ein menschenwürdiges Dasein sichern.« Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik, Art. 19

4

“Now it is time to lift our national policy from the quicksand of racial injustice to the solid rock of human dignity.” MARTIN LUTHER KING JR., Letter from Birmingham City Jail (1963)

Allerdings ist das noch keine wirklich schwierige Situation. Eher scheint alles darauf hinauszulaufen, die Menschenwürde zumindest als eigenständigen Begriff moralphilosophisch *ad acta* zu legen. Unterstützt wird dieser radikale, eliminativistische Vorschlag durch den begründeten Verdacht, dass sich der Rückgriff auf die Menschenwürde gerade wegen ihrer begrifflichen Unklarheit vortrefflich als ethisches Totschlagargument, oder, wie DIETER BIRNBACHER es vornehmer ausgedrückt hat: als “*conversation stopper*” eignet.

Damit bin ich endlich dort angelangt, wo meines Erachtens die eigentliche philosophische Schwierigkeit mit dem Menschenwürdebegriff entsteht, aus der Spannung zwischen einerseits dem Impuls, die Menschenwürde als philosophisch untauglich oder sogar schädlich *ad acta* zu legen, und andererseits dem Verdacht, dass doch mehr hinter dem Verweis auf die Menschenwürde stecken könnte.

Es gibt mindestens zwei Quellen für diesen Verdacht. Erstens kann man sich die Frage stellen, wieso es gerade dieser Ausdruck *human dignity* bzw. ›Würde des Menschen‹ war, der in der Situation nach dem Zweiten Weltkrieg angemessen erschien. Dabei zeigte sich, dass schon vor der Formulierung des Grundgesetzes, ja sogar vor dem Ende des Naziregimes in programmatischen Stellungnahmen von Widerstands- und Emigrantengruppen sowie in frühen Veröffentlichungen von Parteien und Kirchen an zentralen Stellen von der Würde des Menschen die Rede war. Und diese Verwendungen standen wiederum in einer breiten Tradition der Rede über die ›Würde des Menschen‹ (und auch – seltener – der ›Menschenwürde‹), die sich durch die schöngestige und politische Literatur des ganzen 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zieht. So ist auch zu erklären, dass sich die weltweit erste Bezugnahme auf die Menschenwürde in Art. 151 der Verfassung der Weimarer Republik von 1919 findet (der dann übrigens fast wörtlich in die erste DDR-Verfassung von 1949 aufgenommen worden ist).<sup>3</sup> Wenn man also untersuchen möchte, ob es einen philosophisch interessanten eigenständigen Menschenwürdebegriff gibt, dann sollte man fragen, was in den nicht-philosophischen, häufig sozialkritischen Texten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts gemeint war, wenn Einschränkungen oder Verletzungen der Würde eines Menschen beklagt wurden.

Die zweite Quelle für den Verdacht, dass vielleicht doch philosophisch mehr am Menschenwürdebegriff ist, als es zunächst den Anschein hatte, findet sich historisch in der anderen Richtung, in den ersten Jahrzehnten nach dem Krieg, vor den bioethischen Debatten um die Würde des Embryos und die Menschenwürde generell. 1980 erschien beispielsweise im Wagenbach Verlag eine Sammlung von Zeitschriftenartikeln aus den Jahren von 1959 bis 1969 unter dem Titel *Die Würde des Menschen ist antastbar*. Die Autorin war ULRIKE MEINHOF, und in den Artikeln geht es weder um Embryonen noch um Sterbehilfe, Enhancement oder Xenotransplantation. Es geht beispielsweise um Notstandsgesetze, Wiederaufrüstung, Vietnamkrieg und die Emanzipation der Frau. Das ist der Kontext, in dem man in dieser Zeit immer wieder auf die Rede von der Würde des Menschen stößt.

Der Blick über den Tellerrand philosophischer und juristischer Publikationen zeigt also eine Kontinuität der Rede über die Würde des Menschen, aus der sich die Gestalter der neuen Rechtsordnungen nach dem Zusammenbruch des Nazireichs leicht bedienen konnten. Der Bezug auf die Würde des Menschen in den UN-Dokumenten zeigt zudem, dass es keine deutsche Besonderheit ist, sich darauf zu berufen. So bezeichnet beispielsweise MARTIN LUTHER KING in seinem ‘*Letter from Birmingham City Jail*’ von 1963 die Menschenwürde als Fels, auf den sich das politische Handeln gründen sollte.<sup>4</sup>

Angesichts dieser Tradition fällt es natürlich schwerer, die Menschenwürde einfach als potentiell schädliche Leerformel philosophisch über Bord zu werfen. Es bleibt aber die Frage, wo das



Neue des Rückgriffs auf die Menschenwürde liegt, das sich nicht auch im Rekurs auf die Menschenrechte formulieren ließe.

Ein Anhaltspunkt findet sich ebenfalls in MARTIN LUTHER KINGS Brief aus dem Gefängnis, in Passagen, in denen er ganz plastisch beschreibt, was es konkret für einen Afroamerikaner hieß, in den 50er Jahren in den Südstaaten der USA zu leben. Dazu gehörten nicht nur Rechtsbrüche wie der, am Wählen gehindert zu werden, sondern auch, wie KING schreibt, dass niemals jemand seine Mutter "Mrs." genannt hat. Rassismus und Kolonialismus, Folter und Unterdrückung sind eben nicht einfach nur Zustände, in denen Menschen unmoralisch behandelt werden und in denen sie Rechte nicht haben, die ihnen eigentlich zustehen. Es sind Zustände, in denen Menschen erniedrigt und gedemütigt werden. Ihnen bestimmte Rechte nicht zuzugestehen, ist sicher eine Form der Erniedrigung, aber häufig nicht die einzige.

Der Philosoph AVISHAI MARGALIT hat diese erniedrigenden Umstände in seinem Buch *The Decent Society* ausführlich thematisiert. Worauf es ankommt, so MARGALIT, ist, in einer **anständigen Gesellschaft** zu leben, wobei es das Kennzeichen der anständigen Gesellschaft ist, dass sich niemand in seiner Würde, in seiner Selbstachtung verletzt fühlen muss. Rassistische Gesellschaften, aber auch andere Gesellschaften mit großen sozialen Ungerechtigkeiten können keine anständigen Gesellschaften sein, weil sie aus Sicht der Benachteiligten objektiv demütigend sind. Die philosophische Entwicklung eines eigenständigen Begriffs der menschlichen Würde ist wichtig, um dieser Form der Unanständigkeit in der Ethik Rechnung tragen zu können.

Um dies zu tun, muss man zunächst einmal sehr viel besser verstehen, wie eine ganze Gruppe von Begriffen in die philosophische Ethik passt. Dazu gehören neben dem Begriff der Würde auch solche Begriffe wie Achtung, Selbstachtung, Demütigung, Beleidigung, Ehre. Für sich gesehen haben all diese Begriffe etwas leicht Altmodisches, Konservatives, und tatsächlich wäre es fatal, plötzlich wieder allen möglichen individuellen und kollektiven Ehr- und Würdevorstellungen eine eigene moralische Dignität zuzubilligen. Ein Mord wird nicht dadurch verzeihlicher, dass es ein Ehrenmord ist; das Versprechen, Komplizen nicht zu verraten, wird nicht bindender, wenn der Täter ihnen sein Ehrenwort gegeben hat. Die 60er Jahre waren schließlich nicht nur die Zeit des Protestes gegen Menschenwürdeverletzung in aller Welt, sondern auch der antiautoritären Bewegung, die viel stickige Luft aus Würden und Würdenträgern gelassen hat. Jeder Versuch, die Begrifflichkeit, die sich um die Würde rankt, stärker in die Moralphilosophie einzubeziehen, steht deshalb vor dem Problem, nicht wieder alte Zöpfe neu zu flechten.

Trotzdem führt kein Weg daran vorbei, die Würde-Begrifflichkeit als Teil der normativen Ethik aufzufassen. Unsere moralische Alltagserfahrung wird zu einem großen, vielleicht sogar zum größeren Teil von Würde-Erwägungen geprägt als von den typischen Kategorien der normativen Ethik. Wann wird man schließlich schon einmal bestohlen, eingesperrt, verwundet oder gar ermordet? Was uns hingegen im Alltag immer wieder wurmt, empört, wütend macht, ist, wenn jemand uns beleidigt, kränkt, hintergeht, abfällig behandelt oder ignoriert, wie zum Beispiel die Leute, die gar nicht daran gedacht haben, MARTIN LUTHER KINGS Mutter als Mrs. zu bezeichnen. Eine Ethik, in der es keinen systematischen Platz für diese alltäglichen Kränkungen gibt, wäre uns sehr fremd.

Hinzu kommt, dass wir auch angesichts besonders schrecklicher Taten nicht umhin können, auf das Würdevokabular zurückzugreifen. Folter und Vergewaltigung sind weder in den Augen der Opfer noch der Täter bloße Körperverletzungen in Tateinheit mit Freiheitsberaubungen. Es sind extreme Demütigungen der Opfer, und so sind sie in der Regel auch gemeint. Eine angemessene ethische Beurteilung dieser Taten muss also ebenfalls in irgendeiner Weise auf das Würdevokabular rekurren können.

Vielleicht war es einfach Pech, dass die bioethische Debatte um die Menschenwürde ausgerechnet im Zusammenhang mit den Embryonen aufgeflammt ist, denn Embryonen kann man nicht demütigen, sie haben keine Selbstachtung, die man verletzen könnte. Deshalb waren sie denkbar ungeeignet, um uns auf die Verbindung zwischen der Menschenwürde und unserem alltäglichen Würdevokabular aufmerksam zu machen. Dabei gibt es nicht nur in der politischen Ethik, sondern auch in der medizinischen Ethik Bereiche, in denen es viel deutlicher ist, wie viel Menschenwürde mit Würde zu tun hat.

Besonders deutlich ist dies in der Sterbehilfedebatte, in der es streckenweise sogar ausdrücklich um die Frage geht, inwieweit ein selbstbestimmter Tod ein würdiger Tod ist. Weder den Befürwortern noch auch den Gegnern aktiver Sterbehilfe geht es hier primär um die Menschenwürde in dem minimalen, auf den moralischen Status beschränkten Sinn wie in der Embryonendebatte. Es geht vielmehr darum, was es heißt, ein Leben in Würde zu beenden, in einem Sinn von Würde, der alles andere als unantastbar und unverlierbar ist.

Wie schon gesagt, das Gebot, die Menschenwürde zu achten, darf nicht so gelesen werden, dass jedem Menschen das Recht zukomme, so behandelt zu werden, wie er es selbst für seiner würdig erachtet. Im Gegenteil, hinter den individuellen Würdevorstellungen verbergen sich häufig ungerechtfertigte Ansprüche, denen man sich natürlich nicht beugen sollte. Eine junge Frau hat keine Pflicht, sich so zu verhalten, wie es die Ehre ihrer Brüder befiehlt. Deshalb ist auch der Vorschlag unhaltbar, der gelegentlich gemacht wird, die Menschenwürde als ein Menschenrecht, nicht gedemütigt zu werden, zu verstehen. Ein solches Menschenrecht gibt es nicht. Aber es gibt etwas ganz Verwandtes, das man vielleicht als ein Recht auf prinzipielle Würdigkeit bezeichnen kann.

Wie das gemeint ist, lässt sich gut in Anlehnung an einen der ganz großen Stars der 40-jährigen Geschichte der Universität Bielefeld erläutern, NIKLAS LUHMANN. In seinem Buch *Grundrechte als Institution* versucht LUHMANN, die Grundrechte, zu denen er auch die Menschenwürde zählt, aus ihrer Funktion für die moderne Gesellschaft zu erklären. Entgegen der verbreiteten Ansicht, dass diese Rechte dem Schutz des Einzelnen vor dem Staat dienen, sind sie LUHMANN zufolge gerade ein wesentlicher Bestandteil dieser staatlichen Gesellschaftsorganisation. Moderne Gesellschaften sind dadurch charakterisiert, dass jeder Mensch in eine ganze Vielfalt wechselnder sozialer Rollen eingespannt ist. Damit dieses System aber funktionieren könne, müsse der Einzelne über diese Rollen hinaus eine Identität als Individuum aufbauen, eine eigene Persönlichkeit, die er durch die verschiedenen Rollen hindurch beibehält und die seinen individuellen Kern, sein Selbst ausmacht.

LUHMANN weist also darauf hin, dass ein Mensch in der modernen Gesellschaft, anders als in der hierarchisch klar geschichteten Feudalgesellschaft, nicht nur vor der Aufgabe steht, den Anforderungen seiner sozialen Stellung gerecht zu werden, sondern dass ihm das soziale Leben einen ganzen Strauß von Rollen zumutet, die er parallel oder sukzessive spielen soll, plus eine weitere, ausgezeichnete Rolle, die einer individuellen Persönlichkeit, die sich in den vielfältigen Rollen bewegt. Es gibt also neben den normativen Herausforderungen der einzelnen sozialen Rollen noch die Anforderungen, zwischen diesen Rollen eine eigene Persönlichkeit aufzubauen, sie weiterzuentwickeln und sich in ihr treu zu bleiben. Diese individuelle Persönlichkeit wiederum definiert bestimmte Verhaltensnormen sowohl für die Person selbst, wie auch für andere ihr gegenüber, deren Missachtung als unwürdig, demütigend, beleidigend gilt. An der individuellen Persönlichkeit hängt also die alltägliche, kontingente Würde des Menschen.

Der Befund LUHMANNs ist zunächst rein deskriptiv, es ist aber leicht zu sehen, wie er sich in eine ethische These verwandeln ließe. Man muss nur annehmen, dass es nicht nur einen gesell-

schaftlichen, sondern einen moralischen Wert hat, dass sich die Menschen selbst und wechselseitig als Individuen verstehen, deren Persönlichkeiten bestimmte Verhaltensweisen als würdig oder unwürdig, respektvoll oder demütigend definieren. Daraus lässt sich dann unmittelbar der Schluss ziehen, dass allein das Faktum, eine wie auch immer geartete Würde zu haben, moralisch bedeutsam ist, selbst wenn die jeweilige Ausgestaltung dieser Würde zumindest teilweise oder vielleicht auch vollständig historisch bedingt, konventionell und willkürlich ist.

Das Gebot, die Würde des Menschen zu achten, bezieht sich demnach weder auf jede demütigende Handlung (denn das wäre, wie gesagt, ohnehin absurd), noch bezieht es sich auf eine ausgezeichnete Würde namens ›Menschenwürde‹, noch erst recht auf etwas ganz anderes, wie etwa den moralischen Status, der nur zufällig ›Menschenwürde‹ heißt. Das Gebot, die Würde des Menschen zu achten, ist das Gebot, seine prinzipielle Würdigkeit, also das **Haben von Würde** zu achten. Menschenwürdeverletzungen sind Handlungen, die es einem Menschen sehr schwer oder sogar unmöglich machen, an einer für ihn akzeptablen Identität festzuhalten, weil sie jede Darstellung dieser Identität konterkarieren.

An dieser Stelle beginnt allerdings erst die eigentliche philosophische Arbeit. Vieles an der groben Charakterisierung der Menschenwürde ist klärungsbedürftig: beispielsweise was eine akzeptable Identität sein soll und inwiefern man jemanden überhaupt daran hindern kann, sie darzustellen. Außerdem ergibt sich gerade im Kontext der angewandten Ethik das Problem, wie sich dieser Vorschlag auf all die Menschengruppen übertragen lässt, von denen wir normalerweise nicht erwarten würden, dass sie auf ihre Identität achten können: komatöse, verwirrte, geistig behinderte oder ganz junge Menschen. Und schließlich stellt sich die Frage, wie diese philosophischen Erwägungen zu dem juristischen Anliegen passen, die Würde des Menschen aus Artikel 1 des Grundgesetzes aufzuklären. – Es gibt eine Menge zu tun in unserer Forschungsgruppe.

Aber es lohnt sich, sich diesen Fragen zu widmen. Die Bezugnahme auf die Würde des Menschen in den Rechtstexten nach dem zweiten Weltkrieg fiel nicht vom Himmel, es ging ihr auch nicht um eine bestimmte philosophische Tradition, sie knüpft vielmehr an eine schon viel länger bestehende Überzeugung an, dass es wichtig für das staatliche Handeln ist, den einzelnen Menschen nicht nur in seiner formalen Rechtsstellung, sondern in seiner individuellen Identität, die ja immer auch eine sozial konstituierte Identität ist, ernst zu nehmen und zu schützen, also nicht nur ein Rechtsstaat, sondern (in den Worten MARGALITS) auch ein anständiger Staat zu sein.

Im Jahr 1948, in dem die Allgemeine Menschenrechtserklärung verabschiedet wurde, erschien auch einer der *all time*-Bestseller auf dem Buchmarkt, GEORGE ORWELLS *Nineteen Eighty-Four*. Gegen Ende dieses Buches, nach zahllosen Qualen, die der Held, Winston Smith durchlitten hat, nimmt sich sein Peiniger die Zeit für einen Blick in die Zukunft des durch und durch bösen Staatsgebildes, in dem die beiden leben:

*“If you want a picture of the future, imagine a boot stamping on a human face—for ever.”*

Das exakte Gegenmodell dazu, das ist die Achtung der Menschenwürde, um deren Verständnis wir uns in der Philosophie bemühen müssen.

Human dignity is a stubborn concept, at least for jurists and philosophers. After World War II it found its way immediately into the opening articles of the UN Charta, the Universal Declaration of Human Rights, and the German Grundgesetz, apparently out of the blue, i. e. almost without any precedent in earlier juridical documents. Consequently, scholars of law still have difficulties to formulate an adequate understanding of human dignity. And although the concept has a certain tradition in philosophy, if we search for an independent ethically attractive understanding of human dignity, it turns out that going back to Cicero, Kant or the Christian heritage is of little help, too. Much more promising, though, is a look at the long-standing usage of the expression 'human dignity' and its German counterpart *Würde des Menschen* where something like a universal right not to be humiliated is expressed. Given this understanding, we can read the commandment to respect human dignity as the basic obligation to treat other people in a way that allows them to keep their personal, individual dignities—or at least minimally decent ones. To be sure, this formulation is just a very first, tentative step on the way to a philosophically satisfying conception of human dignity, but in the author's opinion it is definitely a promising start for a research group.

#### Literatur

- BAYERTZ, K. (Hg.): *Sanctity of Life and Human Dignity*, Kluwer: Dordrecht 1996  
 CICERO, M.: *Von den Pflichten*, Übers. von H. MERKLIN, Insel: Frankfurt, Leipzig 1991  
 JABER, D.: *Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien*, Ontos Verlag: Frankfurt/M. 2003  
 KANT, I.: 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. 4, Berlin: de Gruyter 1968  
 KING, M. L.: Letter from Birmingham City Jail, in: H. A. BEDAU (Hg.): *Civil Disobedience in Focus*, Routledge: London, New York 1991, S. 68–84  
 LUHMANN, N.: *Grundrechte als Institution*, Duncker & Humblot: Berlin 1965  
 MARGALIT, A.: *The Decent Society*, Harvard UP: Harvard 1996 (dt.: *Politik der Würde*, übersetzt von G. SCHMIDT und A. VONDERSTEIN, Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt/M. 1999)  
 MENKE, CH., POLLMANN, A.: *Philosophie der Menschenrechte*, Junius: Hamburg 2007  
 PICO DELLA MIRANDOLA, G.: *Über die Würde des Menschen*, Übers. von N. BAUMGARTEN, Meiner: Hamburg 1990  
 STOECKER, R. (Hg.): *Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff*, öbv&hpt: Wien 2003  
 TIEDEMANN, P.: *Was ist Menschenwürde?* Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2006  
 VÖGELE, W.: *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie*, Chr. Kaiser: Gütersloh 2000