

Werner Wolbert

## Menschenwürde als Anspruch und Beschränkung

Im Eröffnungsvortrag eines theologischen Kongresses 1999 in Wien hat Annemarie Pieper die Idee der Menschenwürde so umschrieben<sup>1</sup>:

*"Der Mensch hat einen Eigenwert, der seine Würde ausmacht.*

Dieser Wert ist

- *angeboren in dem Sinn, daß er jedem Lebewesen, das als Mensch auf die Welt kommt, als von seinem Menschsein unabtrennbare Qualität zu eigen ist, die zu seinem Wesen gehört und nicht durch besondere Fähigkeiten oder Leistungen erworben ist;*
- *unteilbar, da jeder Mensch diese Qualität ganz besitzt;*
- *unveräußerlich, insofern es sich um einen inneren Wert handelt, der auf nichts und niemanden übertragen werden kann;*
- *unverrechenbar, da er im Unterschied zu materiellen oder ökonomischen Wertobjekten „über allen Preis erhaben“ ist (Kant);*
- *unverlierbar, weil er als Inbegriff des Humanen untrennbar mit dem Sein als Mensch verbunden ist;*
- *unableitbar, denn es ist kein höherrangiger Wert vorstellbar, aus welchem die Menschenwürde abgeleitet werden könnte;*
- *unantastbar; wer ihn in Frage stellt, spricht sich damit selbst die Menschlichkeit ab.“*

Mit diesen Worten dürfte in der Tat das umschrieben sein, was wir gemeinhin mit der Idee der Menschenwürde verbinden. Freilich wird nicht in allen heute vorgetragenen Interpretationen dieser Idee jedes dieser Elemente festgehalten. Somit stehen wir ggf. vor der Alternative, an der Idee, wie sie von Pieper expliziert wurde festzuhalten oder uns einem reduzierten Verständnis zu verschreiben, wie es einige neuere Interpretationen implizieren.

### I. Preis und Würde

Die klassische Formulierung des Menschenwürdegedankens verdanken wir Kant. Entsprechend rekurriert auch fast jeder Beitrag zu diesem Thema – zustimmend oder ablehnend – auf ihn. Der Text aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, auf den auch Pieper anspielt, sei hier im Wortlaut in Erinnerung gerufen<sup>2</sup>:

*„Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwa anderes, als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“*

Was kein Äquivalent verstattet, das kann nicht durch etwas anderes aufgewogen werden. Es ist nicht austauschbar im Gegensatz zu dem, was einen Preis hat. Was einen Preis hat, ist durchaus von Wert, entspricht einem Bedürfnis (Marktpreis) oder Geschmack (Affektionspreis) des Menschen. Aber der Mensch bräuchte diese Dinge nicht zu beachten, wenn er kein entsprechendes Bedürfnis hätte oder kein Gefallen daran fände. Wer an einem Fußballspiel oder etwa an einem Konzert nicht interessiert ist, kann sich einen anderen Zeitvertreib als *Äquivalent* suchen. Die Rede von einem *Preis* erinnert hier an die Institution Geld; diese Assoziation weist auch in die richtige Richtung. Tatsächlich dient ja die Institution Geld dazu, Äquivalente an die Hand zu

1 Pieper 19f.

2 GMS BA 77 (Ak. Ausgabe IV 434). Vgl. etwa Seneca, Brief 71, 32f.

geben, wie schon Aristoteles deutlich gemacht hat<sup>3</sup>. Ein Schumacher, der ein Haus bauen will, kann dem Architekten schlecht die entsprechende Menge Schuhe als Äquivalent anbieten. Geld ist hier ein leicht handhabbares Äquivalent, das eine Güterabwägung erleichtert. So könnte jemand Interesse an einer Aufführung bei den Salzburger Festspielen haben. Wenn er die Preisliste sieht, kann er sich dann überlegen, ob er den entsprechenden Preis zahlen will. Auch sonst sprechen wir von den „Kosten“ einer Handlung, von einem Preis, den wir zu zahlen haben, und meinen damit ein Übel, das wir in Kauf nehmen müssen, um ein bestimmtes Gut zu erhalten, was im konkreten Fall auf eine finanzielle Belastung hinauslief. In einem andern Fall könnten etwa die Nebenwirkungen eines Medikaments gemeint sein; auch diese haben ihren „Preis“ im wörtlichen und im übertragenen Sinne.

Die Würde des Menschen hat dagegen keinen Preis, sie verstattet kein Äquivalent, ist unverrechenbar mit anderen Wertobjekten, sie hat keine quantitative Dimension wie der Preis.

## II. Die Würde der sittlichen Gesinnung

Eigenartigerweise wird in der gegenwärtigen Diskussion selten erwähnt, dass Kant diese Würde nicht primär vom Menschen aussagt. Zunächst erwähnt er Treue und Wohlwollen, also Tugenden, etwas, das der Mensch anstreben kann und soll. Diese Haltungen sind um ihrer selbst willen zu erstreben, nicht um etwas anderem willen. Der Mensch kann es sich auch nicht erlauben, nicht danach zu streben; vielmehr ist ihm ein entsprechendes Bemühen als kategorische Forderung vorgegeben. Allgemeiner gesagt, es geht um Moralität, sittliche Gesinnung überhaupt; dieser kommt zunächst Würde zu. Entsprechend lautet dann auch eine zentrale Formulierung<sup>4</sup>:

„Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“

Die besagte Würde kommt also zunächst der sittlichen Gesinnung zu und dann sekundär dem Menschen, sofern ihm diese aufgegeben ist. Ein entsprechender Gedanke findet sich übrigens auch in der Begründung des Liebesgebots durch die katholische Moralthologie, so etwa bei Noldin<sup>5</sup>

„Unter dem ‚Nächsten‘ versteht man jede rationale Kreatur, die die göttliche Gnade und das ewige Leben erlangen kann: Die Engel und die Heiligen im Himmel, die Seelen im Fegefeuer und die Menschen, seien sie gut oder böse, Freunde oder Feinde; ausgenommen sind nur die Dämonen und die Verdammten.“

Hier ist zwar nicht von der Fähigkeit zur Sittlichkeit die Rede, sondern von der Fähigkeit, das ewige Leben zu erlangen. Aber die letztere setzt natürlich die erstere voraus. Dass diese Fähigkeit nicht auf die Menschen eingeschränkt wird, entspricht übrigens dem kantischen Gedanken, dass die sittliche Forderung an jedes rationale Wesen ergeht. Insofern kann man hier auch nicht von einem Speziesismus reden, wie das etwa P. Singer tut. Es geht nicht um den Menschen als Angehöriger der Spezies Mensch, sondern um den Menschen, insofern er diese Fähigkeit besitzt bzw., wie Pieper sagte, diese „vom Menschsein unabtrennbare Qualität“. Allerdings wäre diese

3 Aristoteles, Nikomachische Ethik 1133a 19ff; 1163b 31ff.

4 GMS BA 77 (IV 435).

5 H. Noldin 84: „Nominē proximi intellegitur omnis creatura rationalis, quae gratiae divinae et aeternae beatitudinis capax est: angeli et sancti in coelo, animae in purgatorio detentae et homines, sive boni sive mali sunt, sive amici sive inimici, solis daemonibus et damnatis exceptis.“

Qualität nicht (anders als bei Pieper vorausgesetzt) in jeder Hinsicht unverlierbar. Noldin spricht von den Verdammten, die also nicht mehr umkehren können, also nicht mehr der Sittlichkeit fähig wären. Aber solche Diagnose steht nur Gott selbst zu, nicht dem Menschen. Aus menschlicher Perspektive ist also die Qualität unverlierbar.

Eine entscheidende Folgerung aus dieser Idee ist nun zunächst, dass die Menschen in Bezug auf diese Fähigkeit gleich sind. Das ist ein zentraler Inhalt, der sich mit der Idee der Menschenwürde verbindet, was manchmal freilich übersehen wird. Die Würde hängt dabei nicht von der gelebten praktizierten Sittlichkeit ab; andernfalls wären die Menschen bezüglich ihrer Würde ungleich. Dies kann etwa Konsequenzen in der Strafrechtstheorie haben, wenn man etwa sagt, der Mörder habe sein Lebensrecht verwirkt. Wie passt das zusammen mit der Aussage von der unverlierbaren Würde auch des Straftäters? Eindeutig unvereinbar mit der Idee der gleichen Menschenwürde ist der Vergleich des Straftäters mit einem kranken Organ, das zum Wohle des ganzen zu entfernen ist<sup>6</sup>. Diese Organismusanalogie widerspricht der Selbstzwecklichkeit des einzelnen Menschen. Die Würde wird auch nicht durch weitere besondere Leistungen erworben, was ebenfalls Pieper betonte; andernfalls wären die Menschen nämlich in ihrer Würde ungleich.

In diesem Zusammenhang ist noch darauf zu verweisen, dass Würde in diesem Sinn kein negatives Gegenteil hat. In anderen Fällen bedeutet das Fehlen eines bestimmten Wertes ein Übel, das Fehlen sittlicher Gesinnung bedeutet Bosheit. Wo man aber anderen Wesen diese Würde abspricht, hat dies keinen negativen Charakter<sup>7</sup>, sind diese nicht "würdelos" in einem abwertenden Sinne<sup>8</sup>.

### III. Würde ohne Verdienst

Der Gedanke der fundamentalen Gleichheit aller Menschen ist gerade in der Neuzeit und ihrer Philosophie, speziell in den Menschenrechtserklärungen herausgestellt worden. Andererseits ist darauf hinzuweisen, dass in dieser Idee freilich auch eine der Neuzeit eher fremde Voraussetzung impliziert ist, dass nämlich jemandem Rechte zukommen ohne irgendein Verdienst. Solche Voraussetzung hat man gerade in der Polemik gegen die Privilegien des Adels bestritten, wie sehr schön deutlich wird in der Polemik Figaros gegen den Grafen im „Tollen Tag“ von Beaumarchais<sup>9</sup>

„Was haben sie denn getan, um so viele Vorzüge zu verdienen? Sie machten sich die Mühe auf die Welt zu kommen, weiter nichts; im übrigen sind sie ein ganz gewöhnlicher Mensch; während ich, zum Teufel, ein Kind aus der obskuren Menge, nur um zu leben mehr Witz und Verstand aufbringen musste, als man seit hundert Jahren auf das Regieren ganz Spaniens und seiner Länder verwandt hat.“

G. Vlastos hat darauf hingewiesen, dass unsere Gesellschaft in gewisser Weise einer Kastengesellschaft mit nur einer einzigen Kaste gleicht, nicht dagegen einer Gesellschaft, in der Verdienst zählt<sup>10</sup>:

6 So Thomas, S.th II-II q 64 a 2.

7 Darauf verweist Hildebrand, 161f.

8 Gegen Wetz 21.

9 Akt V, Szene 3: „Qu'avez-vous fait pour tant de biens? Vous vous êtes donné la peine de naître; et rien de plus. Du reste, homme assez ordinaire! tandis que moi, morbleu! perdu dans la foule obscure, il m'a fallu déployer plus de science et de calculs pour subsister seulement, q'on n'en a mis depuis cent ans à gouverner toutes les Espagnes“.

10 Vlastos 146.

„The latter has no place for a rank of dignity which descends on an individual by the purely existential circumstance (the ‚accidence‘) of birth and remains his unalterably for life.“

Bei uns ist auch ein Krimineller nicht Bürger zweiter Klasse; so gilt etwa auch für ihn die Unschuldsvermutung. Um Menschenwürde und Menschenrechte zu besitzen, muss man tatsächlich nur auf die Welt kommen<sup>11</sup>. Was das bedeutet, kann noch an einer anderen Überlegung deutlich werden. Man kann – einerseits mit Recht – zwei Bedeutungen von ‚Würde‘ (dignitas) unterscheiden<sup>12</sup>:

1. die besondere Stellung, der Rang einer Person in der Gesellschaft;
  2. den Vorrang des Menschen als Vernunftwesen vor den nichtrationalen Wesen.
- Insofern in der menschlichen Gemeinschaft aber alle einen besonderen Rang haben, fallen diese Bedeutungen irgendwie zusammen.

#### IV. Menschenwürde in non-kognitivistischer Perspektive.

Das bisher dargelegte Verständnis von Menschenwürde setzt eine kognitivistische Interpretation der sittlichen Forderung voraus. Es geht – wie etwa bei Kant – davon aus, dass die sittliche Forderung dem Menschen erkennbar vorgegeben ist, dass Moralität vom Menschen entdeckt, nicht erfunden wird<sup>13</sup>. Nur unter dieser Voraussetzung kann sie als kategorische verstanden werden. Dieses Verständnis dürfte heute nicht von allen geteilt werden. Eine non-kognitivistische (dezisionistische) Position betrachtet solche Würde nicht als etwas Vorgegebenes, sondern als etwas, das die Menschen sich gegenseitig verleihen, sich gegenseitig zusprechen, indem sie einander als ihresgleichen anerkennen. Unter dieser Voraussetzung kann die sittliche Forderung nur als hypothetische anerkannt werden: sie gilt für den Menschen nur, sofern er sich souverän dafür entscheidet im Sinne eines *sic volo, sic jubeo*. Was das für das Verständnis der Menschenwürde bedeutet, hat Tugendhat prägnant formuliert<sup>14</sup>:

„Können wir dann aber nicht genauso gut sagen: achte ihn als einen Zweck an sich, bzw. als ein Wesen, das einen absoluten Wert hat? Aber durch diese Ausdrücke wird das, was uns geboten wird, durch eine angebliche Qualität, die den Menschen schon an sich zukomme, scheinbar unterbaut und dadurch wird das Gebot fälschlich ontologisiert. Es ist nicht sinnvoll zu sagen: den Menschen kommt an und für sich zu, Zweck an sich zu sein oder einen absoluten Wert und das heißt Würde zu haben. Das bleiben leere Worte, deren Sinn nicht ausweisbar ist. Hingegen kann man sagen: indem wir einen Menschen als ein Rechtssubjekt achten und d. h. als ein Wesen, demgegenüber wir absolute Pflichten haben, *verleihen* wir ihm Würde und einen absoluten Wert. Dann sind absoluter Wert und Würde auf diese Weise definiert und nicht als etwas Vorhandenes vorausgesetzt. Und man kann nun natürlich auch den Ausdruck »Zweck an sich« so definieren, aber es ist gewiß besser, ihn ganz wegzulassen; von dem, was Kant sagen will, geht dadurch nichts verloren.“

Die fundamentale Gleichheit der Menschen ergibt sich nach diesem Verständnis nicht aus etwas Vorgegebenem, sondern aus einer Präsumtion für Gleichbehandlung. In diesem Sinn wird das Gleichheitsprinzip etwa bei Stanley Benn formuliert<sup>15</sup>:

„The ideal of universal equality can often be reduced to the principle that all men ought to be equally considered. This does not mean that there is any respect in which they are all alike; it is rather a principle of procedure ... The onus of proof rests on whoever wants to make distinctions.“

11 Die Fragen um Embryo und Fötus sind an dieser Stelle nicht zu diskutieren.

12 Vgl. Münk 18.

13 Vgl. den Titel des Buches von John L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong* (eig. Hervorhebung).

14 Tugendhat (1994) 144.

15 Benn 40.

Termini wie ‚Mensch‘ oder ‚Person‘ haben in diesem Fall keinerlei normative Bedeutung; in ihnen steckt keine Idee von Respekt oder irgendein Sollen, wie etwa bei Hare deutlich wird. Indem man jemanden als Person bezeichne, ergebe sich noch nicht, „that he ought to be treated in a certain way“. Vielmehr<sup>16</sup>:

„In order to be sure that he is a person, we shall first have to satisfy ourselves that he ought to be treated in a certain way“.

Das zentrale Anliegen der non-kognitivistischen Position ist nun nicht etwa die Betretung oder Beschneidung der Menschenwürde. Sie ergibt sich vielmehr aus erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, die man bezüglich des Werturteils über eine vorgegebene Menschenwürde empfindet. Man wird freilich die Zusicherung von Tugendhat bestreiten müssen, es gehe von der kantischen Idee eines „Zweck an sich“ bei dieser Deutung nichts verloren. Mindestens zwei der von Pieper angeführten Charakteristica der Menschenwürde scheinen bei diesem Verständnis nicht gewahrt: die Würde wäre weder angeboren noch unveräußerlich; für den Menschen, der sich die sittliche Forderung nicht zu eigen macht, hätten weder er selbst noch seine Mitmenschen Würde. Tugendhat geht einfach von der faktischen Erwartung aus, dass sich niemand aus der Gemeinschaft der Menschen in dieser Weise ausschließen will, dass alle Individuen einen Grund haben, sich einem normativen System zu unterwerfen, das gut für alle ist<sup>17</sup>. Im übrigen wird sich noch zeigen, dass Adjektive wie ‚unveräußerlich‘ und ‚unantastbar‘ eine doppelte Bedeutung haben, wovon im Rahmen einer non-kognitivistischen Position nur eine garantiert bleibt.

## V. Menschenwürde als „existierender Zweck“.

Gegen eine kognitivistische Position objektiver Werte spricht nach J.L. Mackie u.a. das Argument der Absonderlichkeit (argument from queerness)<sup>18</sup>. Allerdings gibt Mackie zu (und das dürfte wohl auch für den Gedanken der Menschenwürde passen)<sup>19</sup>:

„Zweifelloos lassen sich manche Elemente der moralischen Sprache im modernen Europa auf eine theologische Konzeption der Moral zurückführen.“

Er präzisiert dann<sup>20</sup>:

„Das Fortbestehen des Glaubens an so etwas wie ein göttliches Gesetz, nachdem der Glaube an einen göttlichen Gesetzgeber bereits gestorben ist, stellt nur eine Ursache unter anderen dar.“

Entsprechend ist auch die Idee der Menschenwürde keine exklusiv theologische Idee. Unter religiösen Voraussetzungen dürfte diese Idee aber plausibler sein als von einer atheistischen Basis. Unter der Voraussetzung, dass Gott selbst (und nicht die Menschen) diese Würde dem Menschen verleiht, dass diese Würde in der Gottebenbildlichkeit wurzelt, dürfte das aristokratische Element, das in der Idee der Menschenwürde steckt, an Plausibilität gewinnen. Natürlich kann man niemanden unter Verweis auf diesen Plausibilitätsgewinn zu einer entsprechenden religiösen Überzeugung verpflichten. Wohl aber wäre es um der Menschenwürde willen wünschenswert, die

16 Hare 213.

17 Vgl. Tugendhat (1984), 158f.

18 Kap. 1,9.

19 Mackie 53.

20 Mackie 54.

religiöse Frage mindestens offen zu halten und so die Idee der Menschheit als eines existierenden Zwecks mindestens nicht zu leugnen. Darin könnte ein entscheidender Beitrag von Theologie und Kirche liegen.

Die Idee der Gottebenbildlichkeit bedarf übrigens ihrerseits der Klärung, nämlich dessen, worin diese Gottebenbildlichkeit denn besteht: In seiner Fähigkeit zu sittlicher Güte ist der Mensch Abbild Gottes, der Güte in Person ist. Es ist ein zentraler Inhalt der Botschaft des Alten und besonders des Neuen Testaments, dass Gott dem Menschen bestimmte Dinge gewährt ohne oder sogar wider dessen Verdienst und das auch unabhängig von den konkreten Bedingungen seiner Existenz (Gesundheit oder Krankheit, Armut oder Reichtum usw.). Dies ist bewusst zu machen angesichts von Neuinterpretationen der Menschenwürde, die in ihr nicht etwas Vorgegebenes, sondern etwas zu Realisierendes sehen, besonders im Fall menschlicher Bedürftigkeit oder Unterdrückung, wenn es also bestimmten Subjekten an „Würde“, d.h. hier an einer menschenwürdigen Existenz fehlt. So etwa bei F.J. Wetz „Die Menschenwürde ist antastbar“. Damit meint er nicht, dass man sie antasten darf, sondern sie antasten kann. Wer Not leidet oder unterdrückt wird, hat sie nach dieser Sprachregelung verloren oder niemals bekommen. Hier bekommt die Rede vom Menschen als Selbstzweck einen anderen Sinn als bei Kant: Zweck ist bei Wetz nur etwas zu Realisierendes; bei Kant dagegen ist die Selbstzwecklichkeit des Menschen primär etwas, dem nicht zuwidergehandelt werden darf, ein „existierender Zweck“. Das mag für uns heute ein etwas eigenartiger Sprachgebrauch sein; das Gemeinte ist aber leicht zu illustrieren. So wäre etwa die Gesundheit eines Kranken ein zu realisierender Zweck, die Gesundheit eines Gesunden ein existierender Zweck, dem man nicht zuwiderhandeln darf. Bei Wetz ist die Würde nur ein zu realisierender Zweck; der Terminus steht für einen „Gestaltungsauftrag“<sup>21</sup>, nämlich für ein würdiges Leben der Mitmenschen zu sorgen. Dieser Sprachgebrauch ist durchaus nicht unüblich. Der Terminus ‚Menschenwürde‘ steht auch für die „Summe der normativ-inhaltlichen Aspekte eines gelungenen, menschenwürdigen Lebens“<sup>22</sup>. Aber diese Bedeutungsvariante ist nicht primär, sondern sekundär, wie noch zu erläutern sein wird. Wo diese Bedeutung die primäre und einzige ist, hat man die entscheidende Pointe der kantischen oder christlichen Idee aufgegeben. Nach der Auffassung von Wetz<sup>23</sup> kann der Mensch ohne Würde aufwachsen oder diese verlieren, seine Würde wäre weder angeboren noch unverlierbar. Außerdem könnte der Mensch nicht gegen seine eigene Würde verstoßen, wie Kant voraussetzt, wenn er formuliert, man dürfe auch die Menschheit in der eigenen Person nicht bloß als Mittel behandeln. Allgemein geschieht das, wenn er gegen seine moralische Bestimmung handelt, in jeder Sünde, theologisch gesprochen. In – auf den ersten Blick – überraschender Weise wird das gerade von Seiten der Opfer formuliert, wie etwa eine Stimme aus der Zeit der griechischen Militärdiktatur illustriert<sup>24</sup>:

21 Wetz 181. Hierbei möchte ich die Aussage ausdrücklich bestreiten (181f.), die Idee der Wesenswürde bedeute „auch für jene, die ihre Selbstachtung verloren haben, in erbärmlicher Not und menschenwürdigen Verhältnissen leben, keine echte Hilfe, da eine metaphysische Wesensbestimmung sicherlich niemanden über sein Leid hinwegtrösten kann“. Aber gibt es nicht Beispiele dafür, dass Menschen auch in Not und Bedrängnis ihre Selbstachtung gerade nicht verlieren. Man denke etwa an Dissidenten im früheren Ostblock. Wurden sie nicht vielleicht getragen vom Bewusstsein der Würde ihrer Mitmenschen und der eigenen?

22 Münk 19.

23 Wetz steht hier für eine Tendenz, die bei ihm besonders konsequent und plakativ formuliert ist.

24 G. Mangakis zitiert bei Ginters 116.

„Ich wurde erniedrigt. Ich erniedrigte nicht andere. Ich trug nur eine zutiefst unglückliche Menschlichkeit in meinen schmerzenden Eingeweiden, während die Männer, die andere erniedrigen, zuerst den Begriff der Menschlichkeit in sich selbst erniedrigen müssen.“

Der Folterer verletzt also seine eigene Würde mindestens ebenso sehr wie die seines Opfers. In einem spezielleren Sinne würde etwa die Kriecherei (Servilität) eine Missachtung der eigenen Würde bedeuten. Ein beeindruckendes Beispiel für die Wahrung der eigenen Würde unter schwierigen Umständen gibt Brian Keenan, der im Libanon 5 Jahre als Geisel gehalten wurde<sup>25</sup>:

„As my anger diminished I felt a new and tremendous kind of strength flooding me. The more I was beaten the stronger I seemed to become. It was not strength of arm, nor of body but a huge determination never to give in to these men, never to show fear, never to cower in front of them. To take what violence they meted out to me and stand and resist and not allow myself to be humiliated. In that resistance I would humiliate them. There was a part of me they could never bind nor abuse nor take from me. There was a sense of self greater than me alone which came and filled me in the darkest hours.“

In solchen Äußerungen wird deutlich, was die Unantastbarkeit und Unverlierbarkeit der Würde bedeutet. Zwar dürfte nicht jeder die Selbstdisziplin und innere Stärke besitzen, die sich in dem obigen Zitat manifestiert. Es dürfte für den Menschen auch Versuchungen zur Kriecherei, zur Servilität unter weniger harten Umständen geben. Wer solcher Versuchung nachgibt, missachtet die Rechte, die sich aus der eigenen Würde ergeben<sup>26</sup>. In diesem Sinn hat etwa Martin Luther King eine Bewusstseinsbildung bei den Schwarzen in den USA herbeigeführt<sup>27</sup>. Sie sollen auf ihren Rechten bestehen. Zwar kann es im Einzelfall auch moralisch geraten oder sogar geboten sein, auf ein Recht zu verzichten. Wer das tut, soll es aber im Wissen um seine Rechte tun. Diese Überlegungen zur eigenen Würde und zur Kriecherei stehen im Widerspruch zur Aussage von Wetz, die Idee der Wesenswürde bedeute<sup>28</sup>

„auch für jene, die ihre Selbstachtung verloren haben, in erbärmlicher Not und menschenwürdigen Verhältnissen leben, keine echte Hilfe, da eine metaphysische Wesensbestimmung sicherlich niemanden über sein Leid hinwegtrösten kann“.

Es gibt eben Beispiele dafür, dass Menschen auch in Not und Bedrängnis ihre Selbstachtung gerade nicht verlieren, weil sie getragen wurden vom Bewusstsein ihrer eigenen Würde. Dieses Bewusstsein kann sie gerade im Bemühen um die Besserung ihrer Lage motivieren.

Aber auch die Mitmenschen können sich gegen die moralische Bestimmung eines Menschen (und damit gegen seine Würde als eines existierenden Zwecks) vergehen, nämlich wenn sie seine Gewissensfreiheit missachten, d.h. ihn zu etwas zwingen, was gegen seine moralische Überzeugung ist. Wo ich den Menschen zwingen, gegen sein Gewissen zu handeln, missachte ich seine moralische Berufung, behandle ich seine Moralität als bloßes Äquivalent für etwas, das nur einen Preis hat<sup>29</sup>. (Diese Konsequenz wird von Kant eigenartigerweise nicht erwähnt.) Freilich kann man hier den

25 Brian Keenan, *An Evil Cradling*, London 1992, 204, zitiert nach Glover 26f.

26 Vgl. Hill 12: „The objectionable feature of the servile person ... is his tendency to disavow his own moral rights either because he misunderstands them or because he cares little for them.“ Hill betont (13): „that at least one sort of respect for persons is respect for the rights which the moral law accords to them. If one respects the moral law, then one must respect one's own moral rights; and this amounts to having a kind of self-respect incompatible with servility.“

27 Vgl. M. Luther King, Jr. *Stride toward Freedom. The Montgomery Story*, San Francisco 1958.

28 Wetz 181f.

29 Vgl. Wolbert (1987) 29–37.

Menschen in striktem Sinn nicht zwingen, wie die obigen Beispiele belegen, es ihm allerdings sehr schwer machen<sup>30</sup>.

## VI. Die Menschenwürde und die Rechtfertigung des Sünders

Eine gewisse Parallele zu einer non-kognitivistischen Sicht der Menschenwürde findet sich bisweilen bei evangelischen Theologen. So möchte man die Würde des Menschen als „Beziehungsbegriff“ fassen<sup>31</sup>. Hier wird dann zunächst auf die Rechtfertigungslehre rekurriert. Die Würde komme dem Menschen durch die Zuwendung Gottes zu; sie sei keine Wesenseigenschaft; sie kommt dann dem Menschen nicht schon als Geschöpf zu, sondern erst kraft der Rechtfertigung durch Christus. Hier stellt sich dann freilich die Frage, wieso Gott sich in dieser Weise dem Menschen zuwendet, den Tieren aber offenbar nicht. Immerhin ist eine Offenheit des Menschen für eine solche Zuwendung vorauszusetzen. Wenn die Würde freilich dem Menschen kraft der Rechtfertigung zukommt, könnte sich ein fundamentales Problem ergeben: Sünder und Gerechtfertigter wären bezüglich ihrer Würde nicht gleich, möglicherweise auch Getaufte und Ungetaufte. Jedenfalls stellt sich die Frage, wer denn dieser Rechtfertigungsgnade und damit der Menschenwürde teilhaftig wird. Eine wesentliche Pointe der Idee der Menschenwürde steht hier jedenfalls auf dem Spiel. Wilfried Härle hat dies Problem gesehen und folgende Lösung angedeutet<sup>32</sup>:

„Da die Möglichkeit schlechterdings auszuschließen ist, nur die an Christus Glaubenden hätten (im Unterschied zu den Nicht-Glaubenden) Menschenwürde, scheint nur die Möglichkeit einer – wie ich es nennen möchte – Anthropologisierung des Glaubens zu bleiben. Diese muß freilich wohl überlegt werden, damit sie nicht de facto auf eine Eliminierung des Glaubens hinausläuft. Eine theologisch vertretbare Lösung dieses Problems kann m.E. nur so gefunden werden, dass zwischen der (universalen) *Gültigkeit* der göttlichen Rechtfertigungszusage und dem (immer nur partikularen) *Wirksamwerden* dieser Zusage durch den menschlichen Rechtfertigungsglauben unterschieden wird.“

Die nähere Erörterung dieser Frage mag der innerevangelischen Diskussion überlassen bleiben, die angedeuteten Probleme dürfen aber nicht verschwiegen werden. Eine andere Schwierigkeit ergibt sich, wenn die Beziehung zwischen Gott und Mensch zu einer Beziehung unter Menschen parallel gesetzt, wenn also etwa Rainer Anselm die Würde des Embryos erst durch die Beziehung, die die Mutter mit ihm aufnimmt, konstituiert sieht. Für ihn gilt<sup>33</sup>, „daß jeder Mensch selbst davon lebt, daß ihm von anderen Würde entgegengebracht wurde und wird“. Werden hier nicht letztlich dem Menschen göttliche Fähigkeiten zuerkannt, nämlich die Würde des Mitmenschen zu konstituieren? Eine derartige Position ergibt sich sonst aus einem non-kognitivistischen Ansatz und mag – wie gesehen – von einer atheistischen Position her nahe liegen<sup>34</sup>. Für den Gläubigen kann dagegen nur die göttliche Liebe in diesem Sinne kreativ sein.

30 Vgl. zur Gewissensfreiheit und ihren Grenzen Witschen 281–328.

31 Anselm (1999) 133.

32 Härle 541. Es wäre zu fragen, ob zu den „Nicht-Glaubenden“ auch Juden und Anhänger anderer Religionen zu zählen sind.

33 Anselm (2001) 480.

34 Die Schwierigkeiten solcher immanent-relationaler Theorien werden von Härle artikuliert (536): „Wie soll die Allgemeinheit und Unantastbarkeit von Menschenwürde festgehalten werden, wenn es in die Entscheidungsvollmacht, schärfer gesagt: ins Belieben von Mitmenschen gestellt ist, ob sie einem von Menschen abstammenden Wesen Menschenwürde zuerkennen oder nicht? Zwar ist es richtig, dass die faktische Respektierung von Menschenwürde immer nur so erfolgen kann, dass sie von Mitmenschen praktiziert wird, aber diese Respektierung sagt nur etwas aus über die Weise ihrer Anerkennung, nicht über den Grund ihrer Geltung, und das ist ein erheblicher Unterschied.“

## VII. Menschenwürde als „Gestaltungsauftrag“

Von der Menschenwürde heißt es in GG Art. 1:

„Sie zu achten und zu schützen, ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“

Wo ich den Menschen als moralisches Wesen anerkenne, ergibt sich zunächst die Forderung der Achtung, damit auf Unterlassung bestimmter Handlungen, die die Würde des Menschen (in meiner Person oder der eines anderen) antasten. Damit ist zunächst Unmoral oder die Verführung dazu ausgeschlossen. Wo es in dieser Weise um moralische Gesinnung, sittlichen Gehorsam geht, ist zunächst nur der einzelne betroffen. Als sittliches Wesen hat der Mensch aber auch *prima facie* einen Anspruch auf Handlungsfreiheit, wie er in den Menschenrechten – hier der sog. 1. Generation – ausgefaltet ist. Allerdings stößt dieser Anspruch auf Grenzen bei seinen Mitmenschen, die den gleichen Anspruch auf Handlungsfreiheit haben. Aus der Idee der Menschenwürde ergibt sich damit sowohl die Forderung nach Handlungsfreiheit als auch die Forderung nach Begrenzung dieser Handlungsfreiheit. Anders gesagt, die Eingrenzung des Handlungsspielraums, wie sie das Recht vornimmt, bedeutet keineswegs eine Beeinträchtigung der Menschenwürde; sie ist vielmehr eine Konsequenz aus der gleichen Menschenwürde. Das wird gut deutlich in der Weise, wie Kant seinen Kategorischen Imperativ für den Bereich der Rechtslehre formuliert<sup>35</sup>:

„Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könnte.“

Falls das nicht geschieht, ist der Schutz der Menschenwürde durch das Recht gefordert, nämlich durch Zwangsmaßnahmen. Zwang ist zwar zunächst ein Widerspruch zur Freiheit. Aber<sup>36</sup>:

„wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d.i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.“

Die innere Freiheit des Menschen als moralischen Wesens schließt zwar jeden Zwang aus, nicht jedoch die äußere Freiheit, die übrigens eine Trennung von Recht und Moral in der Weise erfordert, dass die sittliche Gesinnung nicht rechtlich einzufordern ist. Achtung und Schutz der Würde fordern also die Respektierung der gleichen Freiheit.

Nach Kants zweiter Formel des Kategorischen Imperativs gilt, dass man die Menschheit in der eigenen Person wie in der Person des andern niemals bloß als Zweck, immer zugleich als Mittel behandelt. Diese Formel ist heute höchst missverständlich, da Kant die Termini *Mittel* und *Zweck*, wie mir scheint, auf für uns ungewohnte Weise verwendet. Der Mensch ist beides: Mittel und Zweck. Insofern er zur Sittlichkeit fähig ist, ist er Selbstzweck, hat er Würde, insofern er aufgrund bestimmter Fähigkeiten nützlich ist (etwa als Handwerker), ist er Mittel. *Zweck* ist dabei, wie schon angedeutet, nicht in erster Linie etwas Anzustrebendes, sondern etwas, dem nicht zuwidergehandelt werden darf, ein existierender Zweck. Würde im kantischen Sinn kann der Mensch als sittliches Wesen nicht verlieren; diese Würde ist nicht vom Verhalten seiner Mitmenschen abhängig.

35 Metaphysik der Sitten.Rechtslehre AB 34 (VI 231).

36 Ebd 35 (VI 231).

Freilich ergibt sich aus der Menschenwürde auch ein „Gestaltungsauftrag“. Wenn wir von einem „menschenwürdigen Leben“ sprechen, meinen wir damit zunächst ein Leben ohne materielle Not. Darin steckt die Überzeugung, dass der Mensch aufgrund seiner Würde einen Anspruch nicht nur auf Handlungsfreiheit, sondern auch auf Wohlergehen hat, wenigstens *prima facie*. In diesem Kontext ist die Würde dann nicht etwas Vorgegebenes, sondern etwas zu Realisierendes, ein zu realisierender Zweck, besonders im Fall menschlicher Bedürftigkeit, auf die sich Wetz exklusiv bezieht. Wenn ich recht sehe, gibt es gemäß der letzteren Interpretation nur noch den Schutz der Menschenwürde (im Sinne des Schutzes gegen Gewalt und der Hilfe zu einem menschenwürdigen Leben), es gibt aber nichts zu achten. Aber setzt nicht auch der Gestaltungsauftrag voraus, dass der Mensch in Not es besser verdient hat, dass er einen Anspruch auf Wohlergehen hat, wie ihn die Menschenrechte der sog. 2. Generation bis zu einem gewissen Grad zu sichern versuchen? Dieser Anspruch auf Wohlergehen beinhaltet zunächst fundamental den Anspruch auf Nichtschädigung, dann aber auch den auf Hilfeleistung. Dabei dürfte es aber nicht nur um rein materielle Dinge gehen. Wie schon gesagt, bezieht man sich mit dem Terminus ‚Menschenwürde‘ auch auf die „Summe der normativ-inhaltlichen Aspekte eines gelungenen, menschenwürdigen Lebens“<sup>37</sup>; und dieses beinhaltet mehr als die Befriedigung bloß materieller Bedürfnisse. Dieser Sprachgebrauch macht einerseits Sinn, insofern sich, wie schon angedeutet, aus der Menschenwürde ein Anspruch auf Wohlergehen ergibt. Die Güter, die man einem Menschen aufgrund seiner Würde zubilligt oder wünscht, scheinen einerseits Anteil zu haben an seiner Würde; andererseits hängt seine Würde nicht daran. Man kann nicht sagen, Gesundheit und Reichtum erhöhten die Würde eines Menschen, Krankheit und Armut verminderten sie, wenn diese Würde allen Menschen in gleicher Weise zukommt und diese Würde keine quantitative Dimension hat.

Insofern der Aspekt des Wohlergehens nun über die Linderung fundamentaler Not hinausgeht, erklärt sich eine vielfach empfundene Schwierigkeit bei der Berufung auf die Menschenwürde. Wo es nur um die Linderung fundamentaler Not geht, mag man sich über die Implikationen der Menschenwürde relativ schnell einig sein. Was aber als gelungenes Leben gilt, ist von mancherlei Faktoren abhängig, u.a. vom Entwicklungsstand eines Landes, vom gesellschaftlichen Bewusstsein und von individuellen Präferenzen. Hier steigt dann auch die Wahrscheinlichkeit, dass das Wohl des einen Menschen mit dem Wohl anderer in Konkurrenz tritt. Von der Menschenwürde im primären Sinn her ergibt sich nur ein entsprechender *prima-facie* Anspruch, aber nicht die genaue Umschreibung eines „menschenwürdigen“ Lebens (oder auch eines „menschenwürdigen“ Sterbens). Von daher erklärt sich auch der Eindruck der Beliebigkeit und Willkür, der sich bei Berufungen auf die Menschenwürde häufig ergibt. Man macht sich dabei oft nicht bewusst, dass die Würde des Menschen als moralischen Wesens nur ein notwendiges, nicht zureichendes Kriterium des sittlich oder rechtlich Gebotenen<sup>38</sup> ist, sobald man über unmittelbare Konsequenzen wie Liebesgebot, Gleichheit, Gewissensfreiheit, Vorrang des Menschen vor Tieren hinausgeht. Auf dieser primären Basis ergibt sich auch noch keine Konkurrenz von Ansprüchen. Die Rede vom menschenwürdigen Leben geht aber weiter und hat in etwa die Funktion eines Platzhalters; sie bedarf einer inhaltlichen Präzisierung durch ethische und rechtliche Überlegungen.

37 Vgl. Anm. 22.

38 Vgl. Schüller 321–336.

39 Augustinus, Confessiones VIII 7.

### VIII. Menschenwürde als unbedingter und bedingter Wert

Die Unterscheidung einer engeren und weiteren Bedeutung von ‚Menschenwürde‘ hilft auch zur Einordnung eines weiteren Problems, der Frage nämlich nach Ausnahmen, Kompromissen, Abwägungen etc. Wenn es sich bei der Menschenwürde um einen unbedingten Wert handelt, für den es – wie Kant betonte – kein Äquivalent gibt, dann gibt es keine Abwägung von Menschenwürde gegen einen anderen Wert, dann darf es hier keine Reduktionen geben. Wo aber in die Menschenwürde (im weiteren Sinn) bedingte Werte (des Wohlergehens) eingeschlossen sind, können diese bedingten Werte nur dann Gegenstand einer ausnahmslosen Forderung sein, wenn sie nicht mit anderen gleich- oder höherrangigen Werten kollidieren. Hier ist auf ein häufiges Missverständnis hinzuweisen, nämlich die Verwechslung von ‚unbedingt‘ (kategorisch) mit ‚ausnahmslos‘, wie sie sich leider auch bei Kant findet. Solche Verwechslungen ergeben sich besonders häufig dann, wenn man die mehrdeutige Vokabel ‚absolut‘ benutzt. Wenn die sittliche Forderung kategorisch gilt, impliziert das, dass sie keine Ausnahme oder keinen Aufschub zugunsten der (egoistischen) Neigung gestattet, etwa in der Weise des Augustinus, der in jungen Jahren – nach eigenem Bekunden<sup>39</sup> – gebetet hat: „Gib mir Keuschheit, aber nicht so bald!“ Ausnahmen dieser Art bedeuten ein Messen mit zweierlei Maß im eigenen Interesse. Es gibt aber auch Ausnahmen, die nicht auf selbstsüchtiger Neigung beruhen, sondern in der Natur des konkreten Falles liegen. Somit ist eine Forderung „Tu dies in derartigen Situationen“ nicht weniger kategorisch als die Forderung „Tu dies unter allen Umständen“<sup>40</sup>. Missverständnisse dieser Art ergeben sich zum einen aus der Oberflächengrammatik der Sprache, die uns übersehen lässt, dass Bedingungssätze sowohl eine Einschränkung als auch eine Präzisierung bedeuten können. Da hypothetische Imperative gewöhnlich in „Wenn ... dann“-Form formuliert sind, ergibt sich leicht das Missverständnis, alle Sätze dieser Art seien von der Art eines hypothetischen Imperativs. Und da wir nicht jede Regel hinsichtlich aller möglichen Ausnahmen präzisieren können, machen Sätze wie „pacta sunt servanda“ auf den ersten Blick einen kategorischeren Eindruck als detaillierter umschriebene Anweisungen, obwohl sie nur eine *prima-facie* Regel darstellen.

Einschränkungen von Grundrechten formuliert das deutsche Grundgesetz in Art. 18:

„Wer die Freiheit der Meinungsäußerung, insbesondere die Pressefreiheit ..., die Lehrfreiheit ..., die Versammlungsfreiheit..., die Vereinigungsfreiheit ..., das Brief-, Post- und Fernmeldegeheimnis ..., das Eigentum ..., oder das Asylrecht ... zum Kampf gegen die freiheitliche demokratische Grundordnung missbraucht, verwirkt diese Grundrechte. Die Verwirkung und ihr Ausmaß werden durch das Bundesverfassungsgericht ausgesprochen.“

Der Sinn dieser Bestimmung ist nicht schwer einzusehen. Die oben genannten Rechte sind nur im Rahmen einer entsprechenden Ordnung jedem garantiert. Wer diese Ordnung in Frage stellt, reklamiert diese Rechte zwar für sich, bescheidet sie aber bei anderen. Das ist etwa bei der Versammlungsfreiheit oder beim Eigentumsrecht einleuchtend. Hier dürfte auch die Weimarer Erfahrung der Schwächung der Demokratie durch den Missbrauch ihrer Rechte eine Rolle gespielt haben. Solche Rechte haben nicht rein individuelle Bedeutung. Sie bieten ein System von Vorteilen, das zum

40 Vgl. Rasdall I 115: „Kant in fact confuses the inclusion of an exception *in* a moral rule with the exception *to* a moral rule. He does not recognize that the difference between a rule with an exception and a grammatically categorical rule is often a purely verbal one.“

allgemeinen Nutzen ist bei der Gestaltung des politischen Gemeinwesens<sup>41</sup>. Dies System funktioniert aber nur, wenn bestimmte Grenzen eingehalten werden. Wenn nun einer diese Grenzen nicht beachtet und sich damit dieser Vorteile zum Schaden anderer bedient, ist er eine Art Trittbrettfahrer. Er nutzt sein Recht so, dass die Rechte anderer dadurch angetastet werden. Sein Verhalten widerspricht grundlegenden Fairnessgesichtspunkten. Er nutzt nur die Vorteile des Systems, ohne die notwendigen Grenzen zu respektieren; das stellt wiederum einen Verstoß gegen die Unparteilichkeit dar.

Etwas anders liegt die Problematik des Asylrechts. Wieso kann man dieses missbrauchen? Es will ja als solches den Asylsuchenden nur vor Maßnahmen des Verfolgerstaates bewahren<sup>42</sup>. Kann der Asylant nicht lediglich die aus dem Asyl resultierenden Betätigungsrechte missbrauchen? Entsprechend haben auch Mitglieder des parlamentarischen Rats für ein uneingeschränktes Asylrecht plädiert unabhängig von der politischen Gesinnung des Asylsuchenden. Gleichwohl hat das Bundesverwaltungsgericht 1962 entschieden, ein Asylbewerber könne sich nicht auf das Asylrecht berufen, wenn er im Verfolgerstaat<sup>43</sup> „vor seiner Flucht ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit oder eine schweres nichtpolitisches Verbrechen begangen hat“. Die Problematik könnte an einem konstruierten Extrembeispiel illustriert werden: Man stelle sich vor, Pol Pot hätte irgendwo um Asyl nachgesucht; wo wäre die Grundordnung gefährdet? Der Grundgesetzartikel hat wohl direkt den Fall vor Augen, dass der Asylant nicht im Heimatland, sondern im Asylland die Verfassungsordnung gefährdet. In bestimmten Fällen wäre aber wohl auch das Verhalten im Heimatland relevant. Würde es reichen, wenn Pol Pot sich gesetzeskonform verhielte? Oder hat er es auf Grund seines Verhaltens im Heimatland verwirkt?

Die Frage nach der Verwirkung dieses Rechts kann wohl nur im Kontext der Frage nach seiner Begründung beantwortet werden. Häufig scheint diese Frage nicht reflektiert zu werden. Eine Auskunft lautet folgendermaßen<sup>44</sup>:

„Die Privilegierung des politischen Verbrechers ist zunächst mit der Vorstellung von der besonderen Schutzbedürftigkeit des aktiven Kämpfers für Gerechtigkeit, Freiheit und Menschlichkeit verbunden, der aus ‚edlen Motiven‘ heraus handelt, dem daher die Sympathie des Volkes gehört und der in seinem Heimatstaat keine gerechte Bestrafung zu erwarten hat.“

Begründet man das Asylrecht so (und nicht etwa, wie zum Teil später, mit dem Prinzip der Nichteinmischung in die Politik eines anderen Landes), handelt es sich in der Tat um eine Art Privileg. Was dem politisch Verfolgten gewährt wird, bekommt man nämlich nicht, wenn „nur“ das eigene Leben bedroht ist etwa aufgrund innerer Instabilität (wie im heutigen Russland) oder wegen Fehden von Volksgruppen (wie seinerzeit im Libanon). So hat man in Deutschland in den 80-er Jahren den von Kurden drangsaliierten syrisch-orthodoxen Christen im Südosten der Türkei das Asyl zunächst verweigert mit der Begründung, hier sei keine religiöse Verfolgung gegeben. Lebensgefahr oder drohende Vergewaltigungen waren kein Asylgrund. Die „Privilegierung“ des politisch oder religiös Verfolgten scheint also auf einem präsumierten moralischen Verdienst der „edlen Motive“, der Treue zur eigenen Überzeugung etc. zu beruhen. Diese Privilegierung wird allerdings fragwürdig, wenn der Asylant im Asylland selbst beispielsweise politisch anders denkende Landsleute drangsaliiert. In der obigen Deutung beruht das Asylrecht jedenfalls auf einer Art Verdienst; es wäre damit kein mit

41 Vgl. Bielefeld 93-97.

42 Vgl. hier und zum folgenden Pollern 33–41, 344–358.

43 Pollern 346.

44 Pollern 37.

dem bloßen Menschsein gegebenes Menschenrecht. Und Verdienste hätte Pol Pot in der Tat nicht vorzuweisen. Von Rechten, die nicht mit dem Menschsein selbst gegeben sind, sondern auf einem Verdienst beruhen, scheint man nun sinnvoll sagen zu können, sie könnten verwirkt werden, nämlich wenn dies Verdienst gar nicht besteht oder durch ihm nicht entsprechende Handlungen konterkariert wird<sup>45</sup>. Dagegen wäre die Behauptung einer Verwirkung des Lebensrechts (etwa durch einen Mörder) abzulehnen, da dieses Recht mit dem Menschsein gegeben ist. Hier wäre höchstens über die Möglichkeit einer Einschränkung (in extremen Fällen) zu diskutieren.

## Literatur:

- Anselm, Rainer, Rechtfertigung und Menschenwürde, in: Herms, Eilert (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, 471–481.
- Ders., Die Würde des gerechtfertigten Menschen. Zur Hermeneutik des Menschenwürdearguments aus der Perspektive der evangelischen Ethik: ZEE 43 (1999) 123–136.
- Benn, Stanley, „Equality, Moral and Social“, in: EncPh III 38–42
- Bielefeld, Heiner, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998.
- Ginters, Rudolf, Werte und Normen, Düsseldorf 1982.
- Glover, Jonathan, Humanity. A moral history of the twentieth century, London 2001.
- Hare, Richard M., Freedom and Reason, Oxford 1963.
- Härle, Wilfried, Der Mensch Gottes. Die öffentliche Orientierungsleistung des christlichen Menschenverständnisses, in: Herms, Eilert (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, 529–543.
- Hildebrand, Dietrich von, Christliche Ethik, Düsseldorf 1959.
- Hill Jr., Thomas E., Autonomy and Self-Respect, Cambridge <sup>3</sup>1995.
- Mackie, John L., Ethics. Inventing Right and Wrong, Harmondsworth 1977 (dt.: Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen, Stuttgart 1981).
- Münk, Hans J., Die Würde des Menschen und die Würde der Natur: STZ 215 (1997) 17–29.
- Noldin, H. Summa Theologiae Moralis II, Innsbruck <sup>10</sup>1913.
- Pieper, Annemarie, Menschenwürde. Ein abendländisches oder ein universelles Problem? Zum Verhältnis von Genesis und Geltung im normativen Diskurs, in: Herms, Eilert (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, 19–30.
- Pollern, Hans-Ingo, Das moderne Asylrecht, Berlin 1980.
- Rasdall, Hastings, The Theory of Good and Evil, 2 Bde, (New York 1971 (= London 1907).
- Schüller, Bruno, die Begründung sittlicher Urteile, Münster <sup>3</sup>1987.
- Tugendhat, Ernst, Probleme der Ethik, Stuttgart 1984.
- Tugendhat, Ernst, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/Main<sup>2</sup> 1994.
- Vlastos, Gregory, Human Worth, Merit, and Equality, in: Joel Feinberg (Hg.), Moral Concepts, Oxford 1982 (= 1969), 141–152.
- Wetz, Franz-Josef, Die Würde des Menschen ist antastbar, Stuttgart 1998.
- Witschen, Dieter, Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien, Münster 2002.
- Wolbert, Werner, „Niemals bloß als Mittel, immer zugleich als Zweck“. Die Idee der Menschenwürde und ihre Relevanz in Fragen der Moral: ThGl 76 (1986) 1–16.
- Wolbert, Werner, Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik, Münster 1987 (= Münsterische Beiträge zur Theologie Bd 53).
- Wolbert, Werner, The Kantian Formula of Human Dignity and its Implications for Bioethics: European Journal of Genetics in Society: Human Reproduction and Genetic Ethics 4 (1997) 18–24.
- Wolbert, Werner, Kann man ein Recht verwirken? in: Alberto Bondolfi/Hans J: Münk (Hg.), Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft, Zürich 1999, 157–172.

45 Vgl. Wolbert 1999.