

Karl Heinz Auer

Die religiöse Valenz der Menschenwürdekonzepzion*

Beitrag für die Festschrift zum 80. Geburtstag von Johannes Mühlsteiger SJ

Die Zusage, einen Beitrag für die Festschrift zum 80. Geburtstag von em. o. Universitätsprofessor Dr. *Johannes Mühlsteiger SJ* zu verfassen, habe ich ohne Zögern gegeben, war der Jubilar doch Dekan der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, als ich im WS 1973/74 mit dem Studium begann, und eine meiner ersten Kontaktpersonen auf universitärem Boden sowie in der Folge mein Professor für Kirchenrecht. Es hat auch nicht lange gedauert, ein geeignetes Thema zu finden, das einerseits einen Bezug zur Kanonistik, andererseits zum säkularen Recht aufweist, aus dessen Perspektive der Beitrag geschrieben wird. Dieser transdisziplinäre Ansatz ergibt sich zum einen aus meinem wissenschaftsbiografischen Werdegang als Absolvent der philosophischen, der theologischen und der juristischen Fakultät, zum anderen aus dem Kontakt mit dem Nachfolger des Jubilars, o. Univ.-Prof. Dr. *Wilhelm Rees*, im Zusammenhang mit meiner rechtsphilosophischen Habilitationsschrift über das Menschenbild als rechtsethische Dimension der Jurisprudenz.¹

Als Schnittstelle hat sich die Menschenwürde herauskristallisiert, die in beiden Bereichen eine zentrale Rolle spielt. So stützt sich der Kodex des Kanonischen Rechts auf das rechtliche und gesetzgeberische Erbe von Offenbarung und Tradition und will die konziliare Ekklesiologie, wie sie sich vor allem in der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* und in der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* manifestiert, in die kanonistische Sprache übersetzen.² Zu den Prinzipien des CIC gehört daher die Bedachtnahme auf Gerechtigkeit ebenso wie auf Liebe, Mäßigung, Menschlichkeit und Behutsamkeit; anstelle von zu strengen Normen soll verstärkt auf Ermahnungen und Empfehlungen zurückgegriffen werden.³ Im säkula-

* Der Kontext dieses Essays bedarf einer erläuternden Bemerkung. Der Beitrag ist, wie aus dem Untertitel hervorgeht, für die Festschrift anlässlich des 80. Geburtstages des Kirchenrechtlers *Johannes Mühlsteiger SJ* konzipiert (*Auer Karl Heinz*, Die religiöse Valenz der Menschenwürdekonzepzion. In *Breitsching/Rees* [Hg], Recht – Bürge der Freiheit [= Kanonistische Studien und Texte, Bd. 51]. Berlin 2006, 19-41) und aus einer rechtsphilosophisch historischen Perspektive geschrieben. Er versucht, die religiöse Valenz der Menschenwürdekonzepzion darzulegen. Nicht jedoch geht der Artikel der Frage nach, wie man Religion begründet, mit der man Menschenwürde begründet. Dies nicht zuletzt im Bewusstsein, dass die Berufung auf eine Offenbarung keine Kategorie säkularen Rechts ist.

¹ *Karl Heinz Auer*, Das Menschenbild als rechtsethische Dimension der Jurisprudenz, Wien 2005.

² Vgl. Apostolische Konstitution zur Promulgation des CIC, in: *Codex iuris canonici*, Lat.-dt. Ausgabe, Kevelaer 1984, XIX f.

³ Vgl. Vorrede zum CIC, XLI.

ren Recht der Gegenwart hat die Menschenwürde ebenso eine hervorragende Stellung eingenommen. Sie steht an der Spitze von Menschenrechtskodifikationen, von Grundrechtscharta und Verfassungsvertrag der Europäischen Union, des Bonner Grundgesetzes und anderer nationalen Verfassungen. Im Folgenden sollen jene aus dem Bereich des Religiösen stammenden Menschenbild-Elemente untersucht werden, die auf die Konzeption der Menschenwürde im Laufe ihrer Entwicklung Einfluss genommen haben. Dabei ist es in diesem Rahmen nicht möglich, auf alle Facetten einzugehen. Vielmehr sollen wesentliche Grundlagen und Stufen auf dem Weg zur Menschenwürdekonzepktion beleuchtet werden, ohne damit einen Vollständigkeitsanspruch zu verbinden.

A. Die Anfänge

1. Christlicher oder allgemein-religiöser Ursprung?

In der Frage über die Herkunft der Menschenwürde gibt es aus rechtshistorischer Perspektive zwar eine große Übereinstimmung darüber, dass der Gedanke der Menschenwürde religiösen Ursprungs ist, nicht aber darüber, aus welcher Religion er hervorgegangen ist. Während *Christoph Enders* davon ausgeht, dass diese Ursprünge im christlichen Umfeld zu suchen sind⁴, und *Josef Isensee* die Würde des Menschen als „unmittelbares Derivat des Christentums“ bezeichnet⁵, betont *Martin Kriele* den allgemein-religiösen Ursprung des Menschenwürdegedankens und sieht diesen weder unilateral an das Christentum noch an den abendländischen Kulturkreis gebunden, denn „wo immer ein religiöser Bezug zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, Himmel und Erde lebendig ist, ist der Gedanke der Menschenwürde zumindest ansatzweise mitgedacht“. Dass der Gedanke der Menschenwürde allgemein-religiösen Ursprungs ist, ergibt sich aber auch daraus, dass er älter ist als das Christentum. Die vielen Unterdrückten und Verfolgten in Kolonialvölkern, in verschiedenen Despotien und Totalitarismen haben sich stets in ihrer Menschenwürde verletzt erfahren, auch wenn sie dies nicht in den Vorstellungen des christlichen bzw. abendländischen Kulturkreises ausdrücken.⁶ „Der wie ein Wild gejagte, in Ketten gelegte und dann jenseits des Ozeans als

⁴ Vgl. *Christoph Enders*, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung, Tübingen 1997, 177.

⁵ Vgl. *Josef Isensee*, Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: *Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann* (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis. Stuttgart 1987, 138–174, hier 165.

⁶ Vgl. *Martin Kriele*, Grundprobleme der Rechtsphilosophie, Münster-Hamburg-London 2003, 170.

Sklave verkaufte Afrikaner bedurfte keiner theologischen Traktate, um zu erfahren, dass seine Menschenwürde verletzt wurde. Solcher Traktate bedurften die Täter, die nicht wussten, was sie taten.“⁷ Trotz der These vom allgemein-religiösen Ursprung, der sich nicht zuletzt aus naturrechtlichen Begründungen in der griechisch-römischen Antike und zumindest implizit aus den Religionen ergibt, in denen ein Bezug zwischen Gott und Mensch lebendig ist, gibt es keine nachdrücklichere Bekräftigung des Gedankens der Menschenwürde als in der jüdisch-christlichen Lehre vom Menschen als Abbild Gottes, im christlichen Gottesbild des die Menschen liebenden Vaters und in der Lehre von der Inkarnation.⁸ Unter Berücksichtigung einer globalen Perspektive wird man *Kriete* folgen, der trotz der Nachdrücklichkeit der Menschenwürde im Christentum einen allgemein-religiösen Ursprung postuliert. Im Hinblick auf die abendländische Entwicklung ist *Enders* mit der Zuordnung der Ursprünge zum christlichen Umfeld ebenso zuzustimmen wie *Isensee* mit seiner These von der Würde des Menschen als einem unmittelbaren Derivat des Christentums.⁹ Jedoch gibt es auch in dieser Tradition außerchristliche Einflüsse, die auf die Entwicklung des Menschenwürdegedankens stärker eingewirkt haben können, als wir bisher vermutet haben.

2. Ägyptische Wurzeln?

In diesem Zusammenhang ist die altägyptische Kultur mit dem zentralen Begriff *Ma'at* anzuführen. Durch die Miteinbeziehung der ägyptischen Tradition und der mit der *Ma'at* verbundenen Lehre verlängert sich nicht nur die Geistesgeschichte der Menschheit im Allgemeinen zumindest um zwei Jahrtausende¹⁰, sondern es verlagern sich im Besonderen auch die Ursprünge des Menschenwürdegedankens. *Ma'at* ist die Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit¹¹ und bedeutet etymologisch „so etwas wie ‚Richtungssinn‘ einer als Prozess oder Bewegung vorgestellten Wirklichkeit“¹², eine Richtschnur als Voraussetzung einer Schuld- und Tugendlehre. Indes ist der Begriff *Ma'at* nicht einfach in andere Sprachen übersetzbar. Es ist ein

⁷ *Kriete* 170 f.

⁸ Vgl. *Kriete* 170 f.

⁹ Im Diskurs über Ursprung und Wertfundament verweist *Ulrich Barth* darauf, dass die genuin biblischen Wurzeln des europäischen Menschenwürdekonzepts ebenso wenig zu bestreiten sind, wie es unzweifelhaft ist, dass „deren Ausgestaltung zu einem expliziten Menschenwürdekonzept das Resultat einer langen Entwicklung ist, die weithin außerhalb der offiziellen Kirchenlehre und teilweise sogar in Opposition zu ihr verlief“, und zieht daraus den Schluss, dass zu einem kirchlichen Triumphalismus „keinerlei Veranlassung“ bestehe, „zu religiöser oder kultureller Selbstverleugnung allerdings ebensowenig“. (Vgl. *Ulrich Barth*, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 346.)

¹⁰ Vgl. *Jan Assmann*, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 2001, 9, 24.

¹¹ Sie ist die Tochter des Sonnengottes und Weltschöpfers *Re*.

¹² *Assmann* 15.

kompakter Begriff, der sich in etwa mit „Wahrheit, Gerechtigkeit, Recht, Ordnung, Weisheit, Echtheit, Aufrichtigkeit“ umschreiben lässt und in Verbindung mit der Befreiung aus der Unterdrückung, die durch die Ma’at ermöglicht wird, wesentliche Elemente umfasst, die wir der Menschenwürde zuordnen können.¹³ Gerade der Befreiungsgedanke, der nicht nur bei den Ägyptern, sondern auch in der jüdischen Kultur im Exodusgeschehen eine zentrale Rolle einnimmt, verdeutlicht einen ganz wesentlichen Aspekt der Menschenwürde. Die Frage, die sich erhebt, wenn man einen Einfluss der Ma’at auf die Entwicklung der Menschenwürde in unserer Rechtsordnung annimmt, ist die der Rezeptionswege. Im Rahmen der Tagung *Lebend(ig)e Rechtsgeschichte* im Oktober 2005 an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Innsbruck, die dem Thema *Rechtsgeschichte und Interkulturalität – zum Verhältnis des östlichen Mittelmeerraumes und ‚Europa‘ im Altertum* gewidmet war¹⁴, wurde auch diese Frage erörtert und plausibel dargelegt, dass *Solon* (ca. 640 – 561 v. Chr.) nicht zuletzt durch seinen Aufenthalt in Ägypten mit dessen Kultur und Religion und damit mit der Ma’at vertraut war. Ein Transfer der Inhalte der Ma’at-Lehre in das Rechtsdenken *Solons*, vor allem eine Rezeption im Zusammenhang mit *Solons* Eunomia-Konzept, kann angenommen werden. Wenn aber Eunomia und Ma’at mehr oder weniger identisch sind, ist die Grundlegung unserer Rechtsordnung und ihrer obersten Werte ägyptisch.¹⁵

3. Die alttestamentliche Imago Dei-Vorstellung

Das Bild vom Menschen als Abbild Gottes ist für die Entwicklung des Menschenwürdegedankens von fundamentaler Bedeutung. In beiden Schöpfungsberichten – sowohl in den zur Priesterschrift gehörigen Versen Gen 1,1–2,4a als auch im Text der jahwistischen Überlieferung in Gen 2,4b–25 – nimmt der Mensch eine zentrale Stellung ein. Im zweiten Schöpfungsbericht im Kontext der Paradieserzählung, der Erschaffung des ersten Menschenpaares und des Sündenfalls, im ersten im Zusammenhang mit der Erschaffung der Welt: *Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.* (Gen 1,27)¹⁶ Anstelle des zu Missverständnissen Anlass gebenden Begriffs „Ebenbild

¹³ Vgl. Assmann 9.

¹⁴ Die Referate dieser Tagung (ausgenommen das von *Heinz Barta*, vgl. Fn 15) erscheinen voraussichtlich 2006 in der Reihe *Recht und Kultur*, hrsg. von *Heinz Barta*, im Lit-Verlag Wien.

¹⁵ Vgl. *Heinz Barta*, *Rechtliche Konzeptionen und Kulturtransfers im alten Griechenland: dargestellt am Beispiel von Solons ‚Eunomia-Konzept‘*. Dieser Beitrag erscheint in der Festschrift für *Peter W. Haider*.

¹⁶ Der Gen 1,27 vorangehende und nachfolgende Vers beinhaltet den Auftrag an den Menschen, über die Welt zu herrschen und sich zu vermehren. Gen 1,26–28 korreliert mit dem älteren Ps 8,5–9, der die gleiche Thematik in lyrischer Gebetsform beinhaltet.

Gottes“ wird heute in angemessener Übersetzung des hebräischen Wortes „tselem“ der Begriff „Abbild“ verwendet im Sinne von Denkmal oder Statue, die an das Urbild erinnern soll.¹⁷ In Bezug auf das Verhältnis der Geschlechter zueinander ist von Bedeutung, dass Gen 1,27 den Menschen als Mann *und* Frau als schöpferische Grundgegebenheit voraussetzt. Aus der Sicht moderner Exegese lässt sich aus den Schöpfungsberichten eine Über- oder Unterordnung im Verhältnis der Geschlechter zueinander nicht ableiten: sowohl Gen 1,27 als auch Gen 2,21–23 (Erschaffung der Frau aus der Rippe) werden als Ausdruck der gleichen Wesenswürde von Mann und Frau verstanden, wiewohl diese Texte in ihrer Ursprungssituation zeitbedingt einen patriarchalischen Hintergrund aufweisen. Aber nicht nur im ersten, auch im zweiten Schöpfungsbericht findet sich ein aussagekräftiges Bild, das die Menschenwürde in besonderer Weise hervorzuheben vermag. Nach Gen 2,7 *formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem*. Der anthropologische Gehalt hinter dieser Metaphorik ist der Mensch als Träger göttlichen Atems, der ebenso wie die *Imago Dei* als nachhaltiger Ausdruck menschlicher Würde verstanden werden kann. Während der zweite und ältere Schöpfungsbericht in Gen 2,4b–25 der Erschaffung des ersten Menschen aber nur wenige Verse widmet, stellt die Erschaffung des Menschen in der ersten universell und kosmologisch geprägten Schöpfungsdarstellung den Höhepunkt dar, der in der Gottabbildlichkeit kulminiert. Diese begründet die Sonderstellung des Menschen ebenso wie daraus resultierende besondere Verpflichtungen.¹⁸

Das Bild vom Menschen als Abbild Gottes hat vermutlich eine altorientalische Königstheologie als Hintergrund und ist über Persien nach Israel eingedrungen. *Barth* weist darauf hin, dass das Besondere am priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in der gleichsam demokratisierten Form dieses altorientalischen Theologumenons liegt, was sich daraus erklärt, „dass mit dem endgültigen Untergang des Reiches die einstige Verheißung an David vom Königtum auf das Volk übergegangen ist“.¹⁹ Dass die Priesterschrift mit einer universellen Kosmogonie²⁰ beginnt und nicht mit einer allein auf das Volk Israel bezogenen Heilsge-

¹⁷ Vgl. *W. Groß*, Gottebenbildlichkeit, in: LThK³ IV, 871, sowie *Norbert Lohfink*, Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltex-te neu erschlossen. Freiburg 1999, 31f. Dessen ungeachtet ist der Begriff der „Gottebenbildlichkeit“ nach wie vor geläufiger.

¹⁸ Vgl. *Barth* 348 f. Unter Bezugnahme auf den aktuellen Forschungsstand weist *Barth* darauf hin, dass Gen 1,1–2,4a, obwohl in der uns vorliegenden Fassung der jüngere Text, doch auch wesentlich älteren altorientalischen Mythenstoff beinhaltet, der im Sinne aller frühen Priestertheologie die Welt als einen sinnvollen Kosmos darstellen will und sich darin mit dem Interesse der Autoren des ersten Schöpfungsberichtes trifft.

¹⁹ Vgl. *Barth* 350.

²⁰ Dass Mythen des Anfangs und Schöpfungsmythen auch in aufgeklärten Zeiten einen wichtigen Stellenwert einnehmen, wird nicht nur durch Beispiele der Gegenwartsliteratur deutlich, häufig in der feministischen Literatur (z.B. *Christa Mulack*, Im Anfang war die Weisheit, Stuttgart 1988, oder *Heide Göttner-Abendroth*, Das Matriarchat, Stuttgart-Berlin-Köln 1988 ff.), sondern auch im Kontext interkulturellen Lernens durch die historische Tiefendimension, die sich aus der Beschäftigung mit den Mythen der Menschheit ergibt und einen Zugang zur Idee der Gleichwertigkeit aller Menschen und allen Lebens ermöglicht. (Vgl. *Werner Wintersteiner*, in: ide 1

schichte, veranschaulicht, dass der Gedanke der Imago Dei universalistisch konzipiert ist. Es fällt nicht schwer, im Sinne dieser Ausführungen in der Anthropologie der alttestamentlichen Schöpfungslehre, besonders im universalistischen Gedanken vom Menschen als Abbild Gottes, einen frühen „Versuch einer Theologie der Menschenwürde“ zu erkennen.²¹ Anders als im antiken Rom, wo *dignitas* gleichermaßen an die Person und an die *res publica*, an Macht und an Freiheit gebunden ist²², wird durch die Imago Dei jedem einzelnen Menschen „eine eigene Würde zugesprochen, die definiert wird durch den direkten Bezug des Menschen zu Gott ohne Rücksicht auf die politische und soziale Stellung, die Zugehörigkeit zu einer Nation, einer Religion oder einer sonst wie definierten Gruppe.“²³ Dadurch wird die Menschenwürde jeder Diskussion entzogen, sie gehört zum Bereich des religiösen Tabus und wird damit einerseits der Sphäre des Heiligen übereignet und gleichzeitig menschlicher Manipulation entzogen und damit *unantastbar*.²⁴

4. Die Inkarnation

Aus christlicher Perspektive kann die Imago-Dei-Lehre nicht losgelöst vom Sündenfall, von Gut und Böse, von der Verstrickung des Menschen in Schuld gesehen werden. Gerade aus neutestamentlicher Sicht bedarf die Imago Dei der Ergänzung durch die soteriologische Dimension. Die „Würde der menschlichen Substanz“ zeigt sich nicht nur in der Gottabbildlichkeit des Menschen, sondern auch und gerade in der Menschwerdung Gottes.²⁵ Die Inkarnation ist zentrales Merkmal christlichen Glaubens. Was der Johannesprolog programmatisch formuliert: *Und der Logos ist Fleisch geworden* (Joh 1, 14)²⁶, wird vor allem in den Konzilien von Nikaia (325), Ephesus (431), Chalkedon (451) und Konstantinopel (553, 680/81) dogmatisch entfaltet²⁷ und zu einem Grundpfeiler christlicher Tradition. Die Sonderstellung des Menschen und die daraus resultierende Verpflichtung durch die Konzeption der Imago Dei in der jüdisch-christlichen Tradition findet für das Christentum in der Inkarnationslehre eine not-

[2000] 6 sowie Herwig Gottwald. Die Welt bewohnbar machen. Mythen des Anfangs und Schöpfungsmythen im Vergleich, in: *ide* 1 [2000] 37.)

²¹ Vgl. Barth 350 f.

²² Vgl. Viktor Pöschl, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, Heidelberg 1989, 15 f., 22.

²³ Vgl. Pöschl 43 f.

²⁴ Vgl. Barth 367.

²⁵ Vgl. Enders 177 f.

²⁶ *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Zeitlich älter ist das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes im Christuslied des Philipperbriefes in Phil 2, 6–8.

²⁷ Vgl. Neuner-Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg¹¹ 1971, Rz 155, 178, 183–184, 220.

wendige Ergänzung und Erweiterung. Im Spannungsfeld von Imago Dei und Inkarnation entwickelt sich ein dynamischer Würdebegriff, der sich auch und gerade in der Differenz von Gut und Böse bewähren muss. In dieser Differenz liegt die Freiheitsnatur des Menschen, seine Subjektqualität.²⁸ Enders meint, dass es „diese Seite des Würdegedankens“ ist, „welche seit jeher die abendländische Philosophie am meisten beschäftigt hat und durch welche sie ihre Eigenständigkeit gegenüber der Theologie errungen hat“.²⁹ Weil der Mensch weder mit der Natur noch mit dem göttlichen Geist eins ist, schöpft der Begriff der Menschenwürde die ihm eigentümliche Dynamik und Spannkraft „nicht aus einer einfachen Identität, sondern aus der Differenz“. In diesem Spannungsverhältnis ist die Teilhabe an beiden Welten für ihn Schicksal und Möglichkeit zugleich.³⁰

B. Entwicklungsstufen

1. Frühkirchlicher Platonismus

Die Lehre von der Imago Dei hat ebenso wie der Inkarnationsgedanke vorchristliche Vorläufer. Im kulturellen Syntheseprozess der frühen Kirche mit der hellenistischen Bildungsreligion betrachten die griechischen Apologeten den mittleren Platonismus als „wahlverwandte Geistesströmung, sowohl der theologischen Doktrin als auch der allgemeinen Weltanschauung nach“.³¹ Cicero beschreibt diese griechische Anthropologie mit der Übereinstimmung der menschlichen und göttlichen Tugend. Diese „ist aber nichts anderes als die vollkommene und zur höchsten Stufe gebrachte Natur. Der Mensch hat also eine Ähnlichkeit mit Gott.“³² Ovid (43 v.Chr. – 17 n. Chr.) berichtet von der Schaffung des Menschen als Abbild der Götter in seinen Metamorphosen: Prometheus schuf den Menschen aus Erde und Wasser nach dem Bild der Götter.³³

Im Rahmen des christlich-hellenistischen Syntheseprozesses steht die Idee der Gottähnlichkeit und der Vergöttlichung nach Platons Lehre der *ὁμοίωσις θεῷ* im Zentrum. Im Dialog Theaitet über die Möglichkeiten der Erkenntnis postuliert Platon, dass es eigentlich nur darauf an-

²⁸ Vgl. Enders 178 f.

²⁹ Vgl. Enders 179.

³⁰ Vgl. Enders 180.

³¹ Vgl. Barth 352.

³² Cicero, De legibus libri VIII 25: *est autem virtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum perducta natura, est igitur homini cum deo similitudo.*

³³ Ovid, Metamorphosen I, 82: *quam satus Iapeto, mixtam pluvialibus undis, finxit in effigiem moderantum cuncta deorum.*

komme, Gott ähnlich zu werden.³⁴ Im Streben nach der Idee des Guten erlangt der Weise Gerechtigkeit und wird so Gott, dem Inbegriff des Guten, wesenhaft ähnlich. Die Apologeten setzen den platonischen Gedanken der *ὁμοίωσις θεῷ* mit der *Imago Dei* in Beziehung und betrachten letztere als Fundament der platonischen Idee des menschlichen Strebens, Gott ähnlich zu werden. Von daher ist es nur ein kurzer Schritt zur Identifizierung der Korrelation von Gottabbildlichkeit und Gottverähnlichung mit der Menschenwürde.³⁵ So schreibt *Theophilus von Antiochien* (2. Hälfte des 2. Jhs.): „Was aber die Erschaffung des Menschen betrifft, so übersteigt sie ihre Schilderung seitens der Menschen, wenngleich die Hl. Schrift eine kurze Erzählung derselben darbietet. Denn erstens zeigt Gott dadurch, dass er sagt: ‚Lasst uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis!‘ die *Würde des Menschen*.“³⁶ *Gregor von Nyssa* (ca. 335 – 394) hebt in seiner Schrift *De opificio hominis* die menschliche Würde noch deutlicher hervor, indem er sie als Nachahmung der urbildlichen – göttlichen – Schönheit bezeichnet.³⁷ Nach dem russischen Philosophen *Nikolaj Berdjajew* (1874 – 1948) ist *Gregor von Nyssa* von den Kirchenvätern derjenige, der einer christlichen Anthropologie im Sinne einer Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen am nächsten kommt und die Würde und Freiheit des Menschen als Abbild Gottes am deutlichsten verteidigt.³⁸ Aber auch bei *Nemios von Emesa* (gest. ca. 400), *Augustinus* (354 – 430) und *Laktanz* (ca. 220 – 325) vereinigen sich die Elemente des biblischen und des antiken Würdebildes.³⁹ Bei Augustinus tritt der Gedanke wegen dessen theologischer Schwerpunktsetzung auf die Erbsündenlehre in den Hintergrund. Nicht zuletzt wegen der hohen kirchlichen und theologischen Autorität Augustinus’ wird die weitere Entwicklung im lateinischen Mittelalter vom Gedanken der „Verderbnis durch Adam und die Wiederherstellung durch Christus“⁴⁰ dominiert. Das Thema von Verlust und Wiederherstellung der Menschenwürde zieht sich durch die gesamte Geschichte des Christentums.⁴¹

³⁴ Vgl. *Platon*, *Theaitet* 176 B.

³⁵ Vgl. *Barth* 352 f.

³⁶ *Theophilus von Antiochien*, *Ad Autolyicum* II, 18. Hervorhebung mit Kursivdruck von mir.

³⁷ Vgl. *Pöschl* 45.

³⁸ Vgl. *Nikolaj Berdjajew*, *Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen*, o.O. 1951, 108 f.

³⁹ Vgl. *August Buck* in: *Giannozzo Manetti*, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, hrsg. von *August Buck*, Hamburg 1990, X.

⁴⁰ *Barth* 354.

⁴¹ Vgl. *Pöschl* 48.

2. Vom italienischen Renaissancechristentum zur weltlichen Würde

Ein Paradigmenwechsel vom theozentrischen Weltbild des Mittelalters zum anthropozentrischen Weltbild der Neuzeit zeigt sich mit aller Deutlichkeit in der Epoche, die je nach thematischer Perspektive als Humanismus (Wissenschaften), Renaissance (Bildende Kunst, Lebensgefühl) oder Reformation (Religion) bezeichnet wird. Scholastischer Dogmatismus und mittelalterliches Miseria-hominis-Christentum werden abgelöst von einer Kultur, in deren Selbstgefühl die Würde des Menschen eine neue und wichtige Rolle einzunehmen beginnt. Im Gegensatz zur römischen Antike, wo die dignitas durch ihre Verbindung mit römischen Ehrbegriffen und Standesvorstellungen eine Privilegierungskategorie darstellt, ist es nach Wegfall dieser Konnotation möglich geworden, menschliche Würde als tragenden Begriff im Kontext der Gleichheit zu sehen.⁴² Schon bei *Francesco Petrarca* (1304 – 1374) wird mit der Betonung des eigenen Ichs und des Menschen im Allgemeinen die Frage nach der Wesenswürde des Menschen neu gestellt.⁴³ Die Entwicklung vom italienischen Renaissancechristentum zur weltlichen Würde sollen Aussagen von vier Philosophen veranschaulichen, die die weitere Entwicklung des Menschenwürdegedankens entscheidend mitgeprägt haben. Während *Giannozzo Manetti* (1396 – 1459) und *Giovanni Pico della Mirandola* (1463 – 1494) mit ihren Traktaten über die dignitas hominis das klassische Menschenwürdekonzept der italienischen Renaissance verkörpern, postuliert *Samuel Pufendorf* (1632 – 1694) im Kontext eines völlig von göttlichem Recht getrennten Naturrechts die Würde des Menschen „schon aufgrund seines Menschseins“⁴⁴. Mit *Kant* (1724 – 1804) ist dann die Durchsetzung der freiheitstheoretischen Fassung des Menschenwürdekonzepts verbunden. Demnach ist der Mensch bereits seiner Natur nach „Person“ und „von absolutem Wert“⁴⁵, und eben darin liegt seine Würde⁴⁶.

a. *Giannozzo Manetti*

Giannozzo Manetti, der zu den bedeutendsten italienischen Humanisten der Frührenaissance gehört und von dem berichtet wird, dass er die aristotelische Ethik, die Briefe des Apostels

⁴² Vgl. *Barth* 354 f.

⁴³ Vgl. *Buck* in *Manetti* VIII.

⁴⁴ *Enders* 188.

⁴⁵ Vgl. *Immanuel Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: *Immanuel Kant*, Werke in zwölf Bänden (*Kant-Werke*). Hrsg. von *Wilhelm Weischedel*, Frankfurt 1977, Bd. 7, 60.

⁴⁶ Vgl. *Kant*, Grundlegung, in: *Kant-Werke*, Bd. 7, 68: „Das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d.i. Würde. Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann... Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“

Paulus und *Augustinus*’ Gottesstaat auswendig wusste⁴⁷, greift das Thema der Menschenwürde neu auf und begründet die aus der Stoa übernommene Auffassung der Menschenwürde mit der alttestamentlichen Abbildlichkeit Gottes. Insofern findet sich in dieser Argumentationsweise gegenüber der Patristik kein Erkenntnisfortschritt. Wohl aber mutet seine Interpretation des *dominium terrae* auch aus gegenwärtiger Sicht modern an, wenn *Manetti* nicht mehr von Naturbeherrschung, sondern von einem umfassenden Kulturauftrag des Menschen spricht.⁴⁸ *Barth* spricht daher von der „Idee der Gottebenbildlichkeit oder Menschenwürde“ als einem „Spiegel des für die Renaissance signifikanten neuen Kulturbewusstseins“.⁴⁹ Dieses zeigt sich zudem in der Abkehr von der *Miseria-hominis*-Literatur. *Manetti* polemisiert gegen überlieferte pessimistische Menschenbilder und gegen die Abwertung des Menschen und stellt dem im vierten Buch *De dignitate et excellentia hominis* die Beweisführung zugunsten der Wesenswürde des Menschen gegenüber. Das schließt für ihn die Überwindung des Sexualpessimismus ein, weswegen er nicht nur eine für seine Zeit vollständige anatomische Beschreibung des menschlichen Körpers bietet, sondern darüber hinaus den menschlichen Körper als ein Abbild der göttlichen Schönheit bezeichnet.⁵⁰ Den Höhepunkt des Menschenwürdegedankens in der Renaissance markiert aber nicht *Giannozzo Manetti*, sondern *Giovanni Pico della Mirandola* eine Generation später.

b. Giovanni Pico della Mirandola

War *Manetti* seiner Mentalität nach weniger Philosoph und mehr Humanist, dem es in erster Linie um eine aus antiken und christlichen Quellen gespeiste Lebenslehre ging, ist *Giovanni Pico della Mirandola* hauptsächlich an der Philosophie interessiert.⁵¹ Aus seiner Feder stammt der berühmteste Traktat über die Menschenwürde, der im Zusammenhang mit einer für 1487 in Rom geplanten öffentlichen Diskussion entstanden ist, die der Verteidigung seiner wichtigsten philosophischen Vorstellungen dienen sollte. Geprägt durch einen weit ausholenden philosophischen Synkretismus⁵², der das Bemühen um einen Zusammenschluss aller Schulen widerspiegelt, entwirft *Pico della Mirandola* „am Rande einer mystischen Utopie“⁵³ ein Bild vom Menschen, das getragen ist von der Menschenwürde. Nach *Pico* ist es die Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung und Selbstbildung, die die Sonderstellung des Menschen in

⁴⁷ Vgl. *Buck* in *Giannozzo Manetti* XIV.

⁴⁸ Vgl. *Giannozzo Manetti*, Über die Würde und Erhabenheit des Menschen, hrsg. von *August Buck*, Hamburg 1990, 58 ff. (= Zweites Buch, Z. 37–47) sowie *Barth* 256.

⁴⁹ Vgl. *Barth* 256.

⁵⁰ Vgl. *Manetti* 32 f. (= Erstes Buch, Z. 49) und 98 ff. (= Viertes Buch, Z. 1 ff.) sowie *Buck* in *Manetti* XXII.

⁵¹ Vgl. *Buck* in *Manetti* XXIII.

⁵² Vgl. *J.G.J.* in: *Pico della Mirandola*, Über die Würde des Menschen, Zürich⁴1996, 94.

⁵³ *Enders* 185.

der Schöpfung verdeutlicht. Mit dem Postulat, dass die dem Menschen von Gott verliehene Würde „in der Anlage und Bestimmung zum Gebrauch der Freiheit“ besteht, legt *Pico della Mirandola* jenes Verständnis von Menschenwürde vor, das für das neuzeitliche Freiheitsverständnis maßgeblich wird.⁵⁴ Durch das literarische Konzept der Partizipation an der natürlichen wie an der göttlich-geistigen Sphäre ist dem Menschen ein Platz „in der Mitte der Welt“⁵⁵ zugewiesen. Von daher kann Gott zum Menschen sagen: „Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten. Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen.“⁵⁶ Und weiter: „Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen noch als einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehs zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluss deines eigenen Geistes zu erheben.“⁵⁷ Mit diesen eindrucksvollen Worten hat *Pico* das traditionelle Bild der Jakobsleiter emanzipatorisch umgedeutet. Ob er absteigt zu den Tieren oder aufsteigt zu Gott, es ist die freie Entscheidung des Menschen, deren Richtschnur allein die philosophische Wahrheitssuche und Urteilsbildung ist. *Pico della Mirandola* weist mit diesem Ansatz weit über seine Zeit hinaus und markiert den Beginn des neuzeitlichen Menschenbildes.⁵⁸ Mit *Manetti* und mit *Pico* ist die Bandbreite abgesteckt, „innerhalb deren sich das humanistische Dignitas-hominis-Modell bewegte“, welches dann im 16. und 17. Jahrhundert in ganz Europa seine Verbreitung findet.⁵⁹

c. Samuel Pufendorf

Durch den Juristen *Samuel Pufendorf* findet dieser Menschenwürdegedanke Eingang in das moderne Naturrecht, das dann auch den Hintergrund der Verfassungsentwürfe Neu-Englands bildet, die sich an der Idee der „Dignity of human nature“ orientieren.⁶⁰ Im Gegensatz zu *Pico della Mirandola*, der gerade in der mangelnden Vorherbestimmung und der damit verbundenen geistigen Omnipotenz die Würde des Menschen erblickt, geht *Pufendorf* stark beschreibend vor, was nicht zuletzt wegen der Beeinflussung durch *Thomas Hobbes* (1588 – 1679) auf

⁵⁴ Vgl. *Barth* 356 f.

⁵⁵ *Pico della Mirandola*, Über die Würde des Menschen, Zürich⁴1996, 10.

⁵⁶ *Pico della Mirandola* 10.

⁵⁷ *Pico della Mirandola* 10 f.

⁵⁸ Vgl. *J.G.J.* in *Pico della Mirandola* 94.

⁵⁹ Vgl. *Barth* 357.

⁶⁰ Vgl. *Barth* 358.

eine deutlich veränderte Ausgangslage zurückzuführen ist.⁶¹ Er korrigiert „das seit *Hobbes* dominierende einseitig mathematisch-kausale Denken“ und gibt „echtem Sollen“ für Freiheit und soziale Pflichten wieder Raum.⁶² Und im Gegensatz zu *Hugo Grotius* (1583 – 1645), der von der *dignitas humana* nur innerhalb des Bestattungsrechts spricht, erscheint bei *Pufendorf* der Menschenwürdegedanke an zentraler Stelle des naturrechtlichen Begründungszusammenhangs.⁶³ Dem Menschen ist schon aufgrund seines Menschseins eine Achtung entgegenzubringen. Aus der Menschenwürde, die allen Menschen in gleichem Maß zukommt, leitet *Pufendorf* das Naturgesetz ab, dass jeder seinen Mitmenschen als einen ihm von Natur Gleichen achten und behandeln soll.⁶⁴ Diese Symbiose des Gleichheitsgedankens mit dem universalen Achtungsgebot mündet in das Postulat der Freiheit *aller* Menschen: Da die Natur alle Menschen gleich geschaffen hat, müssen sie auch alle als von Natur frei angesehen werden.⁶⁵ Diese Freiheit des Menschen ist aufgrund seiner Würde und ihrem Wesen nach an höheren Zwecken und Gesetzmäßigkeiten orientiert.⁶⁶ Letzte Gewissheit dieser naturrechtlich konzipierten Verbindlichkeiten sieht auch *Pufendorf* in Gott als dem Schöpfer der Natur und des Universums⁶⁷, obwohl der Trennung von Naturrecht und göttlichem Recht und damit der Aufteilung der Pflichten gegen Gott (Religion), gegen sich selbst (Moral) und gegen die Sozietät (Recht) gerade bei *Pufendorf* eine entscheidende Bedeutung zukommt.⁶⁸ *Pufendorf* entwickelt zwar den Gedanken vom Menschen als Zweck der Natur und damit als Selbstzweck ebenso wie den der Menschenwürde, Gleichheit und Freiheit aus einem originär weltlichen Standpunkt, hält diese Perspektive „durch Relativierungen in Begriff und Sache und nicht zuletzt durch die Berufung auf Gott als die letztverbindliche Gewähr vernunftbegründeter menschlicher Würde“ nicht durch.⁶⁹

d. Immanuel Kant

Diesen Schritt, dass dem Menschen nun erstmals eine Würde zuerkannt wird, die sich nicht von Gott und nicht aus der Gottabbildlichkeit, nicht aus Quellen der Religion und nicht aus Mythen ableitet, setzt *Immanuel Kant*. In der Tat spielt der Gedanke der Gottabbildlichkeit in *Kants* praktischer Philosophie keine Rolle, dennoch nimmt Gott als höchstes Wesen zumin-

⁶¹ Vgl. *Enders* 186.

⁶² Vgl. *Arthur Kaufmann*, Problemgeschichte der Rechtsphilosophie, in: *Arthur Kaufmann/Winfried Hassemer* (Hrsg.), Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, Heidelberg ⁶1994, 61.

⁶³ Vgl. *Hugo Grotius*, *De iure belli ac pacis*, 2. Buch, Kap. 19,2 sowie *Hans Welzel*, Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, Berlin-New York 1958, 47.

⁶⁴ Vgl. *Samuel Pufendorf*, *De iure naturae et gentium*, 3. Buch, Kap. 2, § 1 und *Welzel* 49.

⁶⁵ Vgl. *Pufendorf*, *De iure naturae et gentium*, 3. Buch, Kap. 2, § 8.

⁶⁶ Vgl. *Pufendorf*, *De iure naturae et gentium*, 2. Buch, Kap. 1, § 5.

⁶⁷ Vgl. *Pufendorf*, *De iure naturae et gentium*, 2. Buch, Kap. 3, § 20.

⁶⁸ Vgl. *Kaufmann* in *Kaufmann/Hassemer* 62.

⁶⁹ Vgl. *Enders* 189.

dest den Rang eines Postulats der praktischen Vernunft ein. Eine rein immanente Begründung der Menschenwürde ist auch *Kant* nicht möglich, weswegen er zum „Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Guts*, nämlich der Existenz Gottes“ Zuflucht nimmt.⁷⁰ Die Frage bleibt offen, ob ein bloßes „Postulat der reinen praktischen Vernunft“⁷¹ Menschenwürde zu begründen vermag. Ehrlicher und wissenschaftlich redlicher wäre es wohl gewesen, hätte *Kant* die Gottesfrage offen gelassen. Denn schon mit dem Offenhalten der Gottesfrage ist eine Korrelation zur Menschenwürde hergestellt. Ab dem Zeitpunkt nämlich, zu dem damit gerechnet werden kann, dass der Mensch mehr ist als ein Zufallsprodukt, ist ihm bereits Menschenwürde zuzusprechen. *Kants* Ansatz einer strikt rationalen Fundierung der Menschenwürde kann verstanden werden als ein „Säkularisat des anhand der Gottebenbildlichkeitsvorstellung entwickelten Ursprungskonzepts“.⁷² Ähnlich *Pufendorf* erkennt auch *Kant* den Kern der Menschenwürde in der Anlage und im Gebrauch der Freiheit, die er unter ein unbedingtes Achtungsgebot stellt. Doch entwickelt er eine von den theologischen Anschauungen einer historischen Religion abgekoppelte Begründung, um die Geltung des universalistischen Charakters dieses Würdemodells zu belegen.⁷³ In der Grundlegung der Metaphysik der Sitten definiert *Kant* das aus dem Prinzip der Autonomie des Willens folgende Gebot, sich selbst und alle andere *niemals bloß als Mittel*, sondern *jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst*“ zu behandeln.⁷⁴ Dieser Gedanke findet sich dann rund 200 Jahre später in der „*Dürig'schen Objektformel*“ zum Art. 1 Abs. 1 GG wieder: „Die Menschenwürde als solche ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.“⁷⁵ Nach *Kant* sind „die Autonomie des Willens, der freie Wille oder, gleichbedeutend, die Moralität“ grundlegend für die Würde.⁷⁶ Während Würde zunächst einen rein inneren Sachverhalt bezeichnet, mit dem der Begriff der Persönlichkeit korreliert, steht sie auf einer weiteren Stufe im Zusammenhang mit einer vernünftigen Bestimmung zur Sittlichkeit, die *Kant* mit dem Begriff der „Menschheit“⁷⁷ umschreibt, und bezeichnet schließlich einen äußeren Anspruch, nämlich „angeborene, zur Menschheit notwendig gehörende und unveräußerliche Rechte“.^{78,79} Damit kündigt sich die neuzeitliche Idee der aus der Menschen-

⁷⁰ Vgl. *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, in: *Kant-Werke*, Bd. 7, 255.

⁷¹ *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, in: *Kant-Werke*, Bd. 7, 255.

⁷² Vgl. *Barth* 359 f. unter Bezugnahme auf *Wolfgang Huber*.

⁷³ Vgl. *Barth* 359.

⁷⁴ Vgl. *Kant*, Grundlegung, in: *Kant-Werke*, Bd. 7, 66. *Kant* folgert dieses Gebot zwar aus dem Prinzip der Autonomie des Willens, begründet diese aber nicht, sodass er sich in seiner Argumentation in gewisser Weise im Kreis dreht.

⁷⁵ *Günter Dürig*, AöR 81 (1956) 117, 127.

⁷⁶ Vgl. *Enders* 195.

⁷⁷ Vgl. *Kant*, Grundlegung, in: *Kant-Werke*, Bd. 7, 74 und Metaphysik der Sitten, in: *Kant-Werke*, Bd. 8, 347.

⁷⁸ *Kant*, Zum ewigen Frieden, in: *Kant-Werke*, Bd. 11, 204 Fn 4.

⁷⁹ Vgl. *Enders* 198–201.

würde resultierenden Menschenrechte an, wie sie in der *Bill of Rights* 1776, in der Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1789, in der Deklaration der Menschenrechte der Vereinten Nationen 1948 sowie in darauf aufbauenden Kodifikationen und in nationalen Verfassungen proklamiert und normiert werden.

C. Menschenwürde als Rechtsbegriff

Der Gedanke der Menschenwürde hat, wie wir gesehen haben, eine lange und umfassende Geschichte. Als Rechtsbegriff in Gesetzeswerken und Kodifikationen ist sie jedoch eine Errungenschaft des 20. Jahrhunderts. Das hängt damit zusammen, dass die Menschenwürde im Gegensatz zu den Grundrechten, die rechtliche Ansprüche des Individuums statuieren, dem Recht voraus liegt. Wenn *Ernst-Wolfgang Böckenförde* in seiner als „Böckenförde-Diktum“ bekannt gewordenen und viel zitierten These postuliert, der freiheitliche, säkularisierte Staat lebe von „Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“⁸⁰, ist damit auch die dem Recht voraus liegende Menschenwürde umfasst. Die Explikation des rechtlichen Würdebegriffs läuft letztlich in einem vorrechtlichen In-sich-Prozess ab.⁸¹ Sie bezeichnet, was das Wesen des Menschen ausmacht.⁸² „Dies ist aber das letztlich Unaussprechliche, die Wahrheit selbst.“⁸³ Die Bestimmung des Rechtsgehalts der Menschenwürde wird gerade dadurch erschwert, dass rechtlich zwangsläufig und durchaus in der Intention der Menschenwürde Abstand genommen werden muss von dem mehr bruchstückhaften Eindruck, den einzelne Rechtsansprüche vom Menschen vermitteln. Im Versuch, die Menschenwürde näher zu bestimmen, wird immer wieder auf die markanten Punkte der ideengeschichtlichen Entwicklung zurückgegriffen. So sieht *Reinhold Zippelius* in *Kants* Gebot, eines jeden Menschen Autonomie zu achten und niemanden „als bloßes Mittel zu irgendeinem Zweck“ zu gebrauchen, einen „Ursprung des Rechts auf Respektierung der Menschenwürde und der damit zusammenhängenden Ansprüche auf Gleichachtung und auf Glaubens-, Gewissens- und persönliche Entfaltungsfreiheit“.⁸⁴ Und *Franz Bydlinski* sieht in dieser negativen Umschreibung des Grundsatzes der Personen- oder Menschenwürde „seine wohl immer noch beste Präzisie-

⁸⁰ *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt/Main 1991, 112.

⁸¹ Vgl. *Enders* 170.

⁸² Vgl. *Enders* 170.

⁸³ *Enders* 17, 170.

⁸⁴ Vgl. *Reinhold Zippelius*, *Rechtsphilosophie*, München 2003, 123.

rung“.⁸⁵ In der Tat ist die Rechtsordnung nur von ihren Wurzeln her verstehbar. Dies trifft auf das säkulare Recht ebenso zu wie auf das kanonische. Ein Studium der Rechtswissenschaften, das auf die Auseinandersetzung mit der rechtsphilosophischen Grundlegung verzichtet, begibt sich nicht nur der eigenen Quellen, sondern schrumpft auch auf einen reinen Dezisionismus, der dem Wesen des Rechts⁸⁶ nicht gerecht wird. Je nach persönlichem weltanschaulichem, kulturellem und religiösem Hintergrund vermag der Rückgriff auf *Kant*, auf die italienische Renaissance, auf den Platonismus der Patristik, auf die Wurzeln jüdisch-christlicher, hellenistischer oder ägyptischer Herkunft den Rechtsbegriff der Menschenwürde mit Inhalt zu füllen.

Das deutsche Bundesverfassungsgericht interpretiert die Menschenwürde des Art. 1 Abs. 1 GG⁸⁷, indem es festhält, dass hier „die Würde des Menschen, wie er sich in seiner Individualität selbst begreift und seiner selbst bewusst ist“, geschützt wird. „Hierzu gehört, dass der Mensch über sich selbst verfügen, sein Schicksal eigenverantwortlich gestalten kann.“⁸⁸ In Bezug auf allfällige Voraussetzungen erläutert das Bundesverfassungsgericht: „Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu; es ist nicht entscheidend, ob der Träger sich dieser Würde bewusst ist oder sie selbst zu wahren weiß. Die von Anfang an im menschlichen Sein angelegten potentiellen Fähigkeiten genügen, um die Menschenwürde zu begründen.“⁸⁹ Ausdrücklich betont das Bundesverfassungsgericht, dass auch das sich entwickelnde Leben am Schutz teilnimmt, den Art. 1 Abs. 1 GG der Menschenwürde gewährt. Andererseits werden durch den Hinweis darauf, dass die Menschenwürde den Menschen unabhängig davon zukommt, ob der Träger sich dieser bewusst ist oder diese zu wahren weiß, auch jene Menschen umfasst, die nicht (mehr) entscheidungsfähig sind, z.B. komatöse und demente Menschen, ebenso Apalliker.⁹⁰ Die *Dürig'sche* Objektformel, nach der „die Menschenwürde als solche getroffen“ ist, „wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur

⁸⁵ Vgl. *Franz Bydlinski*, Fundamentale Rechtsgrundsätze. Zur ethischen Verfassung der Sozietät. Wien-New York 1988, 176.

⁸⁶ Vgl. dazu *Gustav Radbruch*, Rechtsphilosophie. Hrsg. von Ralf Dreier und Stanley L. Paulson. Heidelberg 1999, 34, wo er vom Recht als der „*Wirklichkeit*“ spricht, „*die den Sinn hat, dem Rechtswerte, der Rechtsidee zu dienen*“. Die Rechtsidee wiederum ist determiniert durch Gerechtigkeit, Zweckmäßigkeit und Rechtssicherheit. (Vgl. ebd. 54 und 73.) Vgl. dazu auch *Franz Bydlinski*, Themenschwerpunkte der Rechtsphilosophie bzw. Rechtstheorie, in: JBl 6 (1994) 369.

⁸⁷ Anders als Deutschland mit Art. 1 Abs. 1 GG und die Schweiz mit Art. 7 BV ist in Österreich die Menschenwürde verfassungsrechtlich nicht positiviert. Dessen ungeachtet steht sie aber auch hier außer Diskussion. Der Verfassungsgerichtshof betont, dass der Grundsatz der Menschenwürde ein „allgemeiner Wertungsgrundsatz unserer Rechtsordnung“ ist und besagt, „dass kein Mensch jemals als bloßes Mittel für welche Zwecke immer betrachtet und behandelt werden darf“. Vgl. VfGH 10.12.1993, G 167/92 unter wörtlicher Bezugnahme auf *Franz Bydlinski*, Fundamentale Rechtsgrundsätze 176, der sich wiederum – siehe oben – auf *Kant* bezieht.

⁸⁸ Vgl. BVerfGE 49, 298.

⁸⁹ BVerfGE 29, 41.

⁹⁰ Vgl. zu diesem Themenbereich *Karl Heinz Auer*, Das Selbstbestimmungsrecht im Kontext der Patientenverfügung, in: Heinz Barta/Gertrud Kalchschmid (Hrsg.), Die Patientenverfügung - Zwischen Selbstbestimmung und Paternalismus (= Band 2 der Reihe: Recht und Kultur). Wien 2005, 107–131.

vertretbaren Größe herabgewürdigt wird“⁹¹, ist gleichermaßen „nur verständlich, möglicherweise dann aber auch weiter ausdeutbar“, wenn man sie vor dem Hintergrund abendländischer Geistesgeschichte wahrnimmt. Insofern sie wesentlich dazu beigetragen hat, die Bestimmung des Art. 1 Abs. 1 GG justiziabel zu machen, ist sie nun als „Definition vom Verletzungsvorgang her“ allgemein in die Interpretation der Menschenwürde integriert. Hier ist auch eine „Nahtstelle zwischen materialer und formaler Konzeption“, da sich begrifflich materiale Entfaltung und funktionale formale Aspekte im Menschenbild treffen und durch dieses zusammengehalten werden.⁹²

Die teleologische Perspektive ist ein weiterer Bezugspunkt, um den Rechtsgehalt der Menschenwürde näher zu bestimmen. Wenn die Frage nach Sinn und Zweck der verfassungsrechtlichen Generalnorm des Art. 1 Abs. 1 GG oder vergleichbarer Normen mit dem Hinweis auf das Wesen des Menschen beantwortet wird, um daraus wieder für das Verfassungsganze zu argumentieren, ist teleologische Begrifflichkeit im Spiel. Das resultiert daraus, dass sich jede Beschäftigung mit dieser Bestimmung mit deren auf den Menschen als Menschen gerichteten *τέλος* auseinandersetzen muss, um daraus den „weitesten wie gewichtigsten der möglichen Schutzzwecke“ zu umschreiben.⁹³ Die Unbestimmtheit des Würdebegriffs ist dabei nicht nur ein spezifisches Anliegen der Teleologie der Menschenwürde, sondern sämtlicher Auseinandersetzungen mit der Menschenwürde. Der deutsche Grundgesetzgeber hat mit Art. 1 GG und seinem Bekenntnis zur Würde als dem Wesen des Menschen „die wohl allgemeinste und umfassendste aller möglichen Aussagen über den Menschen“ auf die Verfassungsebene transponiert und allem Recht zugrunde gelegt. Die begriffliche Offenheit der Menschenwürde bleibt aber dennoch bestehen. Im Spannungsverhältnis der „Diskrepanz zwischen Unbestimmtheit und normativem Anspruch der Menschenwürde“ wirkt ihr Begriff zumindest in der formalisierenden Betrachtungsweise der neueren Menschenwürdekonzptionen „mehr als Korrektiv ... denn als primäre Erkenntnisquelle“.⁹⁴ Welchem Ansatz man immer sich eher nähern mag, es ist wohl *Arthur Kaufmann* zuzustimmen, wenn er sagt, dass die vielfache Ratlosigkeit in der Frage, was das Recht sei, „nur ein Reflex der noch tiefer liegenden Ratlosigkeit“ sei, „was denn überhaupt der Mensch ist“.⁹⁵ Der negative wie der teleologische Aspekt im Kontext der Menschenwürde ist nicht nur ein Versuch, diese begrifflich näher zu bestimmen, sondern auch Ausdruck der Frage nach dem Menschen in der Sinnperspektive, die auch eine religiöse Valenz impliziert.

⁹¹ Vgl. *Dürig*, AöR 81 (1956) 117, 127.

⁹² Vgl. *Enders* 20 f.

⁹³ Vgl. *Enders* 23 f.

⁹⁴ Vgl. *Enders* 22–24.

⁹⁵ Vgl. *Arthur Kaufmann*, Rechtsphilosophie. München 1997, 189.

Viel hängt davon ab, „wie fest der Konsens über den Sinngehalt der Menschenwürde in der Gesellschaft verankert bleibt“. Angesichts der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts⁹⁶ und der vielfachen gegenwärtigen und sich für die Zukunft abzeichnenden Instrumentalisierungen und Reduktionen des Menschen wird das Eintreten für die Menschenwürde „eines der politischen Hauptthemen des 21. Jahrhunderts“ bleiben.⁹⁷

D. Menschenwürde als sakrales Tabu

Die „Menschenwürde als heutiger Kern des rechtlichen Menschenbilds“⁹⁸ ist vernunfttheoretisch begründet, und es ist nicht möglich, hinter 1789 und *Kant* zurückzugehen, ohne an Reflexionsniveau und Argumentationsmustern der aktuellen Menschenwürdekonzption zu verlieren. Dennoch wäre es ein Trugschluss, die religiöse Valenz des Menschenwürdegedankens zu ignorieren oder sie auf die Entstehungsgeschichte des Menschenwürdegedankens zu beschränken. Die Generalklausel des Art. 1 Abs. 1 GG vermag ebenso die Schnittstelle zwischen dem rechtlichen und religiösen Aspekt zu verdeutlichen wie der allgemeiner formulierte Art. 1 Grundrechtscharta der Europäischen Union (GRC), mit dem Unterschied jedoch, dass Art. 1 GRC derzeit bloßen Deklarationscharakter hat.⁹⁹ Dessen ungeachtet ist es gerade angesichts der desaströsen Geschichte des 20. Jahrhunderts von fundamentaler Bedeutung, wenn die Grundrechtscharta schon im ersten Satz der Präambel als Ziel formuliert, „auf der Grundlage gemeinsamer Werte eine friedliche Zukunft zu teilen“ und bekräftigt, dass sich die Union „im Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes ... auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität“

⁹⁶ Eine besondere Tragik des 20. Jahrhunderts liegt darin, dass es nicht nur das Jahrhundert der Deklarationen der Menschenrechte und Menschenwürde war, sondern auch das Jahrhundert der Weltkriege und der Shoah. Nicht nur ein Jahrhundert der Religionsfreiheit, sondern auch eines der größten Verfolgungen aus Glaubensgründen. Nicht nur ein Jahrhundert der Wirtschaftswunder und des technischen Fortschritts, sondern auch eines des Hungers und der Massenverelendung.

⁹⁷ Vgl. *Martin Kriele*, Grundprobleme der Rechtsphilosophie. Münster-Hamburg-London 2003, 174–178.

⁹⁸ *Peter Häberle*, Das Menschenbild im Verfassungsstaat. Berlin 2001, 81.

⁹⁹ Die unterschiedlichen Verfassungen von Nationen und Ländern beinhalten ebenso Schnittstellen zwischen religiösem und rechtlichem Aspekt in direktem oder indirektem Zusammenhang mit der Menschenwürde, auf die hier einzugehen den vorgegebenen Rahmen sprengen würde. Die früheste Verfassung, die ausdrücklich von der Würde der Person spricht, ist die irische aus dem Jahr 1937 (Vgl. *Pöschl* 56): „In the name of the Most Holy Trinity, from Whom is all authority and to Whom, as our final end, all actions both of men and States must be referred, We, the people of Eire ... seeking to promote the common good, with due observance of Prudence, Justice and Charity, so that the dignity and freedom of the individual may be assured, true social order attained, the unity of our country restored, and concord established with other nations, Do hereby adopt, enact, and give to ourselves this Constitution.“ (in: *Pöschl* 56) Einen Gottesbezug hat sowohl Deutschland in das Grundgesetz als auch die Schweiz in ihre Verfassung (BV 1999) aufgenommen. Das österreichische B-VG 1920 idF 1929 und das StGG 1867 haben weder eine Präambel noch einen Gottesbezug. (Vgl. *Auer*, Das Menschenbild, 134 ff.)

gründet.¹⁰⁰ Dass diese Formulierung einen langen und diskursiven Prozess der Genese hinter sich hat, ist Resultat des gesellschaftlichen Wandels, der im Schnittbereich des Säkularen und des Religiösen durch den postmodernen Pluralismus von Religionen, Konfessionen, Bekenntnisgemeinschaften und Bekenntnislosen besonders augenfällig geworden ist.¹⁰¹ Die Unterschiede spiegeln sich sogar in authentischen Texten der Europäischen Union wieder. Während in der deutschen Fassung der Präambel der GRC vom „Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes“ die Rede ist, wird in der englischen und französischen Fassung und allen anderen EU-Sprachen diesen entsprechend „conscious of its *spiritual* and moral heritage“ bzw. „conscience de son patrimoine *spirituel* et moral“ verwendet.¹⁰² Ungeachtet der begrifflichen Unterschiede zwischen „religiös“ und „spirituell“ sind beide vom Aspekt der religiösen Valenz umfasst. *Jürgen Habermas* hat am 14.10.2001 in seiner viel beachteten Rede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an ihn versucht, eine Verbindung zwischen säkularem und religiösem Bereich herzustellen und die für viele überraschende These aufgestellt, dass religiöse Sprache in eine säkularisierte übersetzt werden müsse, um Vermisstes zu retten: „Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. ... Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung. Das ist es, was der Westen als die weltweit säkularisierende Macht aus der eigenen Geschichte lernen kann.“¹⁰³ In Bezug auf die gegenständliche Thematik darf die angeführte *Habermas*-These wohl verstanden werden als Appell, sich der religiösen Valenz der Menschenwürdekonzepktion bewusst zu werden bzw. im Kontext der säkularen Sozietät neu zu buchstabieren.

Der normative Gehalt des Art. 1 Abs. 1 GG besteht darin, dass dem Menschen als solchem eine unantastbare Würde zukommt, die durch nichts erworben werden kann als allein durch das Menschsein und die unter keinen Umständen verwirkt werden kann.¹⁰⁴ *Franz Kamphaus*

¹⁰⁰ Vgl. Präambel GRC.

¹⁰¹ *Gustav Radbruch* führt in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung aus, dass der Wandel der Geschichte sehr eng mit dem Wandel des Menschenbildes korreliert. Vgl. *Gustav Radbruch*, *Der Mensch im Recht*, in: *Gustav Radbruch Gesamtausgabe*. Band 2: Rechtsphilosophie II. Hrsg. und bearb. von *Arthur Kaufmann*. Heidelberg ²1993, 467–476.

¹⁰² Vgl. Präambel GRC. Hervorhebung mit Kursivdruck von mir. Diese Methode, begriffliche Auffassungsunterschiede im Rahmen der verschiedenen Übersetzungen zu belassen, obwohl alle gleichermaßen authentisch sind, spiegelt nicht nur die Auffassungsunterschiede wieder, sondern zeigt auch, wie schwer es ist, in pluralistischen Gesellschaften ein einheitliches und für alle bindendes Dokument zu erstellen, in dessen Präambel präpositive Grundlagen angeführt werden sollen.

¹⁰³ *Jürgen Habermas*, *Glauben und Wissen*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 239 (15.10.2001) 9. Die Rede ist auch zusammen mit der Laudatio von *Jan Philipp Reemtsma* erschienen in: *Jürgen Habermas*, *Glauben und Wissen*. Frankfurt 2001, 9–31. In dieser Ausgabe finden sich die angeführten Zitate nur teilweise wieder: der 1. Satz des Zitats auf S. 24, der zweite auf S. 29. Der letzte Satz des Zitates scheint nicht mehr auf. Vgl. auch ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main 2005, 119–154. Vgl. ebenso *Paul Weß*, *Welche soziale Identität braucht Europa?* Wien 2002, 47 f.

¹⁰⁴ Vgl. *Enders* 384.

hat am 12.01.2004 anlässlich der Verleihung des *Ignatz-Bubis*-Preises an ihn in der geschichtsträchtigen Frankfurter Paulskirche im Hinblick auf die geschichtliche Last kirchlicher Intoleranz darauf hingewiesen, „dass der Kampf gegen Irrtum und Sünde nur dann nicht zum Kampf gegen irrende und sündige Menschen wird, wenn die Unantastbarkeit der Würde jedes Menschen, selbst die des Verbrechers und sogar des Terroristen das absolute Richtmaß des Handelns bleibt, für Staat und Religion gleichermaßen“. Angesichts des offensichtlichen Verlusts des Bewusstseins dieser Würde bei höchsten Repräsentanten der gegenwärtigen politischen US-Administration, wie sie sich sowohl in der Anwendung der Todesstrafe als auch im Umgang mit der Folter zeigt, erlangt die *Kamphaus*'sche Warnung vor einem Kultur- und Menschenrechtsimperialismus, der menschen- und völkerrechtswidrige Mittel und Methoden einsetzt, besondere Aktualität.¹⁰⁵ Das Neue am Art. 1 Abs. 1 GG ist weder ein neuartiger Grundrechtssatz noch die darin enthaltene Subjektqualität des Menschen als solche, sondern „vielmehr deren *ausdrückliche rechtliche Anerkennung*, die ein spezifisches Licht auf alle nachfolgende Rechtsgewährleistung werfen will“.¹⁰⁶ Es ist die Menschenwürde, die Menschenrechte begründet und – bei entsprechend philosophisch-theologisch begründeter Sozialkonzeption – gleichermaßen auch Menschenpflichten. Die dem Menschen als Person und Subjekt inhärente Menschenwürde beinhaltet als Wesensmerkmal menschlicher Freiheit auch seine Fähigkeit zur Verantwortlichkeit. Jede Verknüpfung von Tatbestand und Rechtsfolgen in Bezug auf das Individuum beruht auf der Erkenntnis, dass der Mensch aufgrund seiner Würde ein verantwortlich handelndes Wesen ist.¹⁰⁷

Ulrich Barth weist zutreffend darauf hin, dass im Kontext des Wortlauts von Art. 1 Abs. 1 GG der Prädikatterminus „unantastbar“ in der Kommentarliteratur weit weniger ausführlich behandelt wird als der Subjekterminus „Würde“.¹⁰⁸ Für die Frage der religiösen Valenz der Menschenbildkonzeption ist der Prädikatterminus aber ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger, als der Subjekterminus. Die Unantastbarkeit führt vom *status negativus* im Sinne des Schutzes der individuellen Freiheitssphäre vor staatlichen und obrigkeitlichen Eingriffen zum *status positivus* im Sinne von Staatsleistungen als Ergebnis einer „Grundrechtssolidarität“ und wird ergänzt durch den *status activus*, der die individuelle Eigenverantwortung im Sinne einer „eigenberechtigten Ausübung öffentlicher Funktionen“ zum Inhalt hat.¹⁰⁹ Diese Entwicklung ist für sich allein aber noch nicht in der Lage, die ihrem Gehalt nach grundsätzlich universalistische Menschenwürde universalistisch sicherzustellen. Vor diesem Hintergrund erfährt der

¹⁰⁵ Vgl. *Franz Kamphaus*, Der Preis der Toleranz, in: *Stimmen der Zeit* 222 (2004) 219–226.

¹⁰⁶ Vgl. *Enders* 392.

¹⁰⁷ Vgl. *Enders* 502.

¹⁰⁸ Vgl. *Barth* 362.

¹⁰⁹ Vgl. *Peter Pernthaler*, Allgemeine Staats- und Verfassungslehre. Wien-New York ²1996, 264–269.

Gedanke der Abbildlichkeit Gottes, der von Anfang an ein universalistisches Modell war, besondere Bedeutung. Denn mit der Gottabbildlichkeit im ersten Schöpfungsbericht ist der Gedanke der Geschwisterlichkeit aller Völker und Menschen ebenso verbunden, wie mit dem biblischen Universalismus die Ermöglichung der Überwindung von Stammesdenken, Rassismus, Nationalismus und Reichsideologie verbunden ist.¹¹⁰ In der Frage der religiösen Valenz des religiösen Menschenwürdekonzpts postuliert *Barth* in überzeugender Stringenz der Gedankenführung die Kategorie des religiösen Tabus und dessen ethischer Funktion. „Indem das religiöse Bewusstsein einen Gegenstand oder Bereich für tabu erklärt, übereignet es ihn der Sphäre des Heiligen und entzieht ihn so menschlicher Manipulation.“¹¹¹ Derart erscheint der Prädikatterminus „unantastbar“ in einem ganz neuen Licht. Er ist für religiöse und für säkulare Menschen in ähnlicher Weise zugänglich, denn die Frage, „was mir heilig ist“, stellen sich Menschen dieser und jener Überzeugung. Während der Begriff der Unantastbarkeit als Rechtskategorie eine klare verfassungstheoretische Bedeutung besitzt, führen die Termini Unantastbarkeit, Unberührbarkeit, Unverletzlichkeit gleichzeitig Konnotationen mit sich, die der „Sphäre sakraler Tabuisierung“ zugehören. In der theologischen Dimension ist die jedem Menschen von Gott verliehene und unveräußerliche Subjektqualität „sakrosankt im präzisen Sinne des Wortes“. Die freiheitstheoretische Begründung ist hingegen das kategoriale Fundament des Verfassungswertes der unantastbaren Menschenwürde, in der metaphysische Aspekte nicht berücksichtigt werden bzw. nicht berücksichtigt werden können.¹¹² Die religiöse Valenz kann einen wichtigen Beitrag für die Menschenwürdekonzption leisten, sei es als subjektives Verbindlichkeitsbewusstsein, als Anknüpfungspunkt im Dialog mit anderen Religionen und Kulturen oder als Korrektiv, wenn der Wesensgehalt der Menschenwürde in Vergessenheit zu geraten droht.

Zum Autor:

Karl Heinz Auer, Mag.phil. Mag. et Dr.theol. Mag. et Dr.iur., studierte Germanistik, Fachtheologie und Rechtswissenschaften in Innsbruck und in Washington DC. Aus dem Bereich Rechtsphilosophie hat er eine Habilitationsschrift über „Das Menschenbild als rechtsethische Dimension der Jurisprudenz“ (LIT-Verlag, Wien 2005) verfasst. Er ist Professor an der Pädagogischen Hochschule Tirol und wissenschaftlicher Leiter der Hochschullehrgänge Ethik. Lehraufträge und Gastvorlesungen an der Universität Innsbruck, der Catholic University of America in Washington DC/USA, am „Innsbruck Program“ der University of Notre Dame, Indiana/USA, an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, an der Universität Split/Kroatien und am Jnana-Deepa Vidyapeeth Institute in Pune/Indien. Sein rechtswissenschaftlicher Forschungsschwerpunkt liegt in der Rechtsphilosophie und gilt im Besonderen dem Verhältnis von Ethik und Recht.

¹¹⁰ Vgl. *Kamphaus* 220.

¹¹¹ *Barth* 367.

¹¹² Vgl. *Barth* 367 f.

Literaturhinweise:

- Assmann Jan*, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 2001.
- Auer Karl Heinz*, Das Menschenbild als rechtethische Dimension der Jurisprudenz, Wien 2005.
- Auer Karl Heinz*, Das Selbstbestimmungsrecht im Kontext der Patientenverfügung, in: Heinz Barta/Gertrud Kalchschmid (Hrsg.), Die Patientenverfügung - Zwischen Selbstbestimmung und Paternalismus (= Band 2 der Reihe: Recht und Kultur). Wien 2005, 107–131.
- Barth Ulrich*, Religion in der Moderne, Tübingen 2003.
- Böckenförde Ernst-Wolfgang*, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt/Main 1991.
- Burger Klaus*, Das Verfassungsprinzip der Menschenwürde in Österreich, Frankfurt 2002.
- Bydlinski Franz*, Fundamentale Rechtsgrundsätze. Zur ethischen Verfassung der Sozietät. Wien-New York 1988.
- Bydlinski Franz*, Die „Person“ in der Sicht der Jurisprudenz, in: Personen. Ein interdisziplinärer Dialog. Hrsg von Ch. Kanzi-an, J. Quitterer, E. Runggaldier. Wien 2003.
- Codex iuris canonici, Lat.-dt. Ausgabe, Kevelaer ²1984.
- Enders Christoph*, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung, Tübingen 1997.
- Häberle Peter*, Das Menschenbild im Verfassungsstaat. Berlin ²2001.
- Habermas Jürgen*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt 2001.
- Habermas Jürgen*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main 2005.
- Isensee Josef*, Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis. Stuttgart 1987, 138–174.
- Kamphaus Franz*, Der Preis der Toleranz, in: Stimmen der Zeit 222 (2004) 219–226.
- Kant Immanuel*, Werke in zwölf Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1977.
- Kaufmann Arthur*, Rechtsphilosophie. München 1997.
- Kaufmann Arthur*, Problemgeschichte der Rechtsphilosophie, in: Arthur Kaufmann/Winfried Hassemer (Hrsg.), Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, Heidelberg ⁶1994, 30–178.
- Kriele Martin*, Grundprobleme der Rechtsphilosophie. Münster-Hamburg-London 2003.
- Manetti Giannozzo*, Über die Würde und Erhabenheit des Menschen, hrsg v August Buck, Hamburg 1990.
- Neuner-Roos*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg ¹¹1971.
- Pernthaler Peter*, Allgemeine Staats- und Verfassungslehre. Wien-New York ²1996.
- Pico della Mirandola Giovanni*, Über die Würde des Menschen, Zürich ⁴1996.
- Pöschl Viktor*, Der Begriff der Würde im antiken Rom und später, Heidelberg 1989.
- Prodi Paolo*, Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat. (Italienische Erstauflage *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra scienza e diritto*, Bologna 2000.) München ²2003.
- Radbruch Gustav*, Der Mensch im Recht, in: Gustav Radbruch Gesamtausgabe. Band 2: Rechtsphilosophie II. Hrsg. und bearb. von Arthur Kaufmann. Heidelberg ²1993, 467– 476.
- Radbruch Gustav*, Rechtsphilosophie. Hrsg. von Ralf Dreier und Stanley L. Paulson. Heidelberg 1999.
- Schambeck Herbert*, Grundwerte und Grundprinzipien europäischer Verfassungen, in: ÖJZ 22 (1992) 745 ff.
- Welzel Hans*, Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, Berlin-New York 1958.
- Weß Paul*, Welche soziale Identität braucht Europa? Wien 2002.
- Zippelius Reinhold*, Rechtsphilosophie, München ⁴2003.