Ethik-Evangelisch
Eine Initiative des Netzwerks Ethik in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und der Lehrstühle für Evangelische Ethik an den bayerischen Universitäten

Menschenwürde

Autor

Bleher, Hannah

"Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt." Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland hebt die Bedeutung der Menschen-würde für alle folgenden Artikel hervor: Seit 1949 gilt mit der Verabschiedung des Grundgesetzes die Menschenwürde als Grundlage der Verfassung und erweist sich rechtlich und moralisch als konsensfähiger Orientierungspunkt des staatlichen Zusammenlebens. Doch nicht nur auf nationaler, sondern auch auf internationaler Ebene ist die Menschenwürde der wesentliche Begründungsanker der Menschenrechte.
So wird in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 auf die "Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte" als "Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt" (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948, Präambel) verwiesen. Konkrete Missachtungserfahrungen von Menschenwürde durch totalitäre und autoritäre Gewaltregime im 20. Jahrhundert sind grundlegend für die Entwicklung der besonderen Bedeutung und Sonderstellung der Menschenwürde: Aus dem "Faktum seiner Negation" (Huber 2013: 62), d.h. aufgrund der konkret erfahrenen (staatlichen) Gewalt gegen das Leben, die Freiheit und die Integrität so vieler Menschen, erhielt die Menschenwürde ihr besonderes Gewicht und ihren konstitutiven Charakter für Recht und Demokratie im modernen Verfassungsstaat (vgl. Huber 1992: 578; Sandkühler 2014). Die Achtung der Menschenwürde, d.h. der Anspruch als Mensch in seinem Mensch-Sein gehört und geachtet zu werden, wird folglich in Grund- und Menschenrechten anerkannt und entsprechend dort

verwirkt, wo die (rechtliche) Anerkennung dieser fundamentalen Achtung des Menschen abgesprochen wird (vgl. Huber 1992: 578).

a. Begriffliche Erschließung

Fragt man allgemein, was mit dem Begriff der Würde gemeint sein kann, so wird begrifflich zwischen einer kontingenten und einer inhärenten Würde unterschieden (vgl. Balzer/Rippe/Schaber 1998: 17ff.). Würde als kontingente Würde kann angeeignet, verloren oder wiedergewonnen werden und ist an bestimmte Eigenschaften, Fähigkeiten oder Verhaltensweisen geknüpft. Im Anschluss daran lassen sich unterschiedliche Formen von kontingenter Würde festhalten: Zum einen die *soziale* Würde, die an einen bestimmten sozialen Status oder die Funktion einer Person geknüpft ist, beispielsweise aufgrund einer Amtsträgerschaft ("die Würde der Richterin"), zum anderen die *expressive* Würde, welche an das konkrete Verhalten einer Person gebunden ist ("etwas mit Würde ertragen") und schließlich die *ästhetische* Würde, die sich auf die äußere Erscheinung oder die Bewegung einer Person bezieht ("ein würdevoller Gang") (vgl. Balzer et al. 1998: 17ff; Fischer 2007: 348). Die kontingente Würde kann ihrem Verständnis nach nicht für alle Menschen gelten und hat eine differenzierende Funktion, im Gegensatz zum inhärenten Würdebegriff, der sich als egalisierend erweist. Die inhärente Würde des Menschen ist untrennbar mit dem Menschen als Menschen in Unterscheidung zu seiner Umwelt, sprich: mit dem spezifisch Menschlichen, verbunden und kommt allen Menschen zu. In diesem Sinne ist Menschenwürde ein normativer Begriff, der bestimmte Begegnungs- und Handlungsweisen, d.h. Pflichten, in Bezug auf den Menschen zur Konsequenz hat, die als grundlegende moralische Orientierungen erachtet werden (vgl. Fischer 2007: 348; v.d. Pfordten 2016).

b. Juristische Betrachtungen

In vielen nationalstaatlichen Verfassungen sowie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 nimmt die Menschenwürde eine zentrale Stellung ein und hat den Charakter eines rechtlichen Leitbegriffs (vgl. Hilgendorf 2017: 367). Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland wird die hervorgehobene Stellung der Menschenwürde in Art. 1 Abs. 1 durch die sogenannte Ewigkeitsklausel in Art. 79 Abs. 3 weiterhin unterstrichen, die die

Menschenwürde jeglicher Verfassungsänderung durch den Gesetzgeber entzieht und eine Abschaffung nicht zulässt. Trotz der herausgehobenen Stellung bleibt der Begriff im deutschen Grundgesetz allerdings eine nicht interpretierte These und ist deutungsoffen formuliert. Diese Deutungsoffenheit ist es geradezu, die die Menschenwürde in ihre rechtliche Spitzenposition gehoben hat. Insbesondere das wechselseitige Verhältnis der Menschenwürde zu den Grund- bzw. Menschenrechten bringt diesen besonderen rechtlichen Charakter der Menschenwürde zum Ausdruck.

Im Anschluss an Art. 1 Abs. 2 GG ("Das Deutsche Volk bekennt sich *darum* [Hervorhebung HB] zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt") beschreibt der Rechtsphilosoph Hans Jörg Sandkühler das Verhältnis der Menschenwürde zu den Grund- bzw. Menschenrechten folgendermaßen: "Die Würde und die Herrschaft des Rechts der Menschenrechte sind durch das ‚Darum' aufeinander bezogen." (Sandkühler 2014: 271) Sandkühler erklärt diesen gegenseitigen Bezug in Rückgriff auf ein Zitat des ehemaligen Bundespräsidenten Roman Herzog: Die Menschenwürde "kann nicht verletzt werden, ohne dass gleichzeitig ein Menschenrecht verletzt würde, und umgekehrt kann kein Menschenrecht angetastet werden, ohne dass gleichzeitig die Würde des Menschen litte." (Herzog 1987: 25; vgl. Sandkühler 2014: 271 f.) Der Zweck der Menschenrechte ist es demnach in Form von liberalen Abwehrrechten gegen öffentliche Gewalt, als politische sowie soziale Teilhaberechte und kollektive wie kulturelle Rechte, die Menschenwürde zu schützen und geltend zu machen, indem sie Freiheit, Gleichheit und Teilhabe zu garantieren suchen. In einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaftsordnung ist die Menschenwürde demnach einerseits auf eben diese rechtliche Anerkennung und entsprechend geltendes und positives Recht angewiesen. Andererseits ist die Menschenwürde der Kern und die Grundlage der Grund- bzw. Menschenrechte: Entsprechende Beschreibungen der Menschenwürde als bspw. Grundrecht, Prinzip, oberster Wert, ewige Fundamentalnorm oder moralische Grundlage des Rechts weisen auf diesen ‚überpositiven' Charakter der Menschenwürde hin (vgl. Schardien 2004: 68). ‚Überpositiv' beschreibt den Status der Menschenwürde in Bezug zum geltenden Recht als vorrechtlich. In diesem vorrechtlichen bzw. überpositiven Sinne kann die Menschenwürde als Bedingung des Rechts an sich gelten oder wie Sandkühler im Anschluss an Kant formuliert: Die Würde sei die Bedingung der Möglichkeit des ‚richtigen' Rechts (‚richtiges' Recht wird hier

als ‚gerechtes' Recht verstanden sowie in Unterscheidung zum Rechtsverständnis eines Unrechtssystems), ohne dieses ‚richtige' Recht, das wiederum die Grund- und Menschenrechte einsetzt, kann die Menschenwürde nicht geschützt werden (vgl. Sandkühler 2014: 272). Weiterhin kann die Menschenwürde als Prinzip und Geltungsgrund des Rechts überhaupt sowie der Grund- bzw. Menschenrechte auch aus einer anerkennungstheoretischen Perspektive im Anschluss an Hegel und Fichte eingeholt werden (vgl. Rothhaar 2015), demzufolge ist die Menschenwürde in Anerkennungsprozessen begründet oder in anderen Worten: Intersubjektivität ist die Grundlage der Subjektivität. Aus dieser anerkennungstheoretischen Rekonstruktion der Menschenwürde resultiert formal das ‚Haben von Rechten', d.h. Subjekte haben den Anspruch als Träger von Rechten anerkannt zu werden (vgl. hierzu auch Hannah Arendts Gedanken des "Rechts auf Rechte"; Arendt 1966), sowie inhaltlich das bei Fichte sogenannte ‚Urrecht' auf Leben, körperliche Unversehrtheit, Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz (vgl. Rothhaar 2015: 316ff.). Die Rekonstruktion der Menschenwürde über den Anerkennungsgedanken macht dabei deutlich, dass der Menschenwürdebegriff konstitutiv für den Begriff des Rechts an sich ist.

In der neueren juristischen Debatte, die aufgrund der Neukommentierung von Art. 1 GG nicht zuletzt durch den Bonner Staatsrechtler Matthias Herdegen (vgl. Herdegen 2003) angestoßen wurde, steht nun genau dieser überpositive Charakter der Menschenwürde in der Diskussion. Herdegen, so lässt sich kurz zusammenfassen, setzt die Menschenwürde nicht mehr als vorpositives Fundament der Verfassung voraus, sondern beschreibt sie als "Verfassungsnorm auf gleicher Ebene" (Böckenförde 2003: 35) mit den anderen Verfassungsnormen. Mit möglichen Veränderungen des Deutungsgehalts der Menschenwürde zielt Herdegens Neukommentierung auf die Herausforderungen und Fragen rund um den Schutz der Menschenwürde angesichts neuer biotechnologischer und medizinischer Möglichkeiten, bspw. hinsichtlich einer rechtlichen Zulassung der Embryonenforschung, die durch das Würde-Argument im Sinne von Günter Dürigs Objektformel (die Menschenwürde wird dann verletzt, wenn der "konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird" [Dürig 1958: 34]) momentan verhindert wird. Der ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst Wolfgang Böckenförde hegte heftigen Widerspruch und warf der Neuinterpretation vor, den vorgelagerten geistig-ethischen Inhalt der Menschenwürde von ihrer rechtlich-normativen Bedeutung abzutrennen und damit den Begriff für "Abwägungen

und Angemessenheitsgesichtspunkte" (Böckenförde 2003: 35) zu öffnen.
Die juristische Debatte um den rechtlichen Status der Menschenwürde als vorpositives Prinzip oder eigenständiges Grundrecht eröffnet zwar die wichtige und notwendige Reflexion der Menschenwürdegarantie angesichts neuer medizinischer wie biotechnologischer Herausforderungen, aber verlangt gleichzeitig eine Neubestimmung dieses Status im Spannungsfeld zwischen einer bloßen Naturrechtskonzeption der Menschenwürde einerseits und eines rechtlichen Pragmatismus andererseits, der die Menschenwürde in Beziehung zu anderen Grundrechten der Abwägbarkeit öffnet (Düwell 2010: 65ff.). Eine neue verfassungsrechtliche Lesart der Menschenwürde, die eben zwischen diesen Polen zu vermitteln sucht, schlägt in diesem Zusammenhang beispielsweise der Staatsrechtler Martin Nettesheim vor, wenn er die Menschenwürde als mehrdimensionale Norm konstruiert, die zusammengesetzt ist aus staatsethischen Elementen rund um die individuelle Selbstbestimmung, dem Schutz der liberalen Freiheit des Einzelnen, dem Entwicklungsschutz des Menschen und dem Gattungsschutz (vgl. Nettesheim 2005: 113). Auch der anerkennungstheoretische Zugang von Markus Rothhaar ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich, wenn er die Menschenwürde der Abwägbarkeit bezüglich anderer Rechte öffnet, aber die Menschenwürde ausdrücklich nicht als ‚Supergrundrecht' formuliert, sondern sie stattdessen als ‚Meta-Norm' für jegliche rechtliche Normierung verstanden wissen will (vgl. Rothhaar 2015: 335). Mit diesem Verständnis geht einher, dass die Menschenwürde zwar als Schranke der Abwägbarkeit von Rechten gegeneinander oder deren Aufhebbarkeit gilt, aber gerade in dem Sinne, dass die Menschenwürde dasjenige Prinzip ist, von dem her sich die unantastbaren von den abwägbaren Grund- und Menschenrechten unterscheiden lassen (vgl. Rothhaar 2015: 335). Wie auch immer der rechtliche Status der Menschenwürde schließlich zu bestimmen ist, es gilt festzuhalten, dass mit dem rechtlichen Grundbegriff der Menschenwürde in Art. 1 Abs. 1 der Staat anerkennt, dass seine "Verfassungsordnung auf Voraussetzungen beruht, die sie nicht selbst hervorzubringen vermag." (Böckenförde 1992: 112) Die Deutungsoffenheit der Menschenwürde ist hierzu der gedankliche Schlüssel, denn gerade sie macht auf das der Menschenwürde eigene vorpositive Moment aufmerksam und entzieht sich so einem reinen Gesetzespositivismus (vgl. Schardien 2004: 71).

c. Menschenwürde als nicht interpretierte These

Wenngleich das Verhältnis zwischen der Menschenwürde, den Menschenrechten und den staatlichen Grundrechten gemeinhin anerkannt ist und konstitutive Bedeutung für den Rechtsstaat erlangt hat (vgl. Huber 1992: 578), bleibt im Rahmen des Grundgesetzes zugleich offen, wie der Begriff der Menschenwürde konkret inhaltlich gefüllt werden kann (*Intension*) und auf wen er Anwendung finden kann (*Extension*). Während auf einem ersten Blick gilt, dass der Menschenwürdebegriff das gesamte menschliche Leben in allen seinen Facetten umspannt, erschweren die aktuellen technologischen Entwicklungen am Lebensanfang (hier vor allem PID, PND, Genome Editing) und am Lebensende (hier vor allem Entwicklungen der Intensivmedizin) die Festlegung eindeutiger Anfangs- und Endpunkte menschlichen Lebens (vgl. Joerden/Hilgendorf/Thiele 2013). Angesichts solcher Entwicklungen gilt es den Begriff der Menschenwürde in seiner Deutungsoffenheit und in Verbindung mit der Bestimmung des menschlichen Lebens gerade an dessen Rändern zu bestimmen: Wann beginnt und wann endet das menschliche Leben und damit ein Schutzrecht für dessen Würde? Wer zählt zum Trägerkreis der Menschenwürde und wie ist der Verbindlichkeitsstatus zu bestimmen?

Bereits Theodor Heuß charakterisierte die Menschenwürde als eine "nicht interpretierte [...] These" (Pikart/Werner 1996: 72). Die Deutungsoffenheit der Menschenwürde ebenso wie ihre Interpretationsbedürftigkeit sind gerade kein zu beseitigendes Defizit, sondern erst diese "merkwürdige Vagheit" (Sandkühler 2014: 36), die dem Begriff anhaftet, trägt einer kulturell und weltanschaulich-pluralen Gesellschaft Rechnung, indem sie Raum für einen Streit um Begründungen und Deutungen nicht nur zulässt, sondern konzeptionell einfordert. Zugleich bleibt die Menschenwürde gerade keine Leerformel, sondern in ethischen und juristischen Debatten und Traditionen entwickelten sich bewährte Grunddimensionen von Menschenwürde. Hierzu zählen zum einen das kantische Verzwecklichungsverbot oder die juristische "Objektformel" (Dürig 1958: 34) und damit der Schutz vor demütigenden und entwürdigenden Handlungen sowie zum anderen der Anspruch auf Selbstbestimmung und Persönlichkeitsentfaltung des Individuums.

1. Ursprung und Genese der Menschenwürde

Um die Bedeutung und Stellung der Menschenwürde angesichts aktueller ethischer Fragen theologisch-ethisch bestimmen zu können, ist eine genaue Kenntnis der Genese und Traditionsbildung der Konzeption der Menschenwürde notwendig. Jedoch darf diese Genese

nicht als eine chronologisch-historische Entwicklung missverstanden werden, sondern ist vielmehr als ein Zusammenwirken von unterschiedlichen Traditionslinien zu betrachten. Im Folgenden werden drei grundlegende Traditionen für das heutige Verständnis von Menschenwürde näher bestimmt: das antike Würdeverständnis, das biblisch-christliche Konzept der Gottesebenbildlichkeit und die neuzeitliche Prägung der Menschenwürdekonzeption.

1.1. Das antike Würdeverständnis

Die funktionale Unterscheidung der Würde des Menschen als differenzierend oder egalisierend (vgl. 2.2.) wird bereits von Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) als zwei "Rollen" (*personae*) beschrieben (vgl. Cicero, De Officiis I, 106; Huber 2013: 62f.). Als erster formulierte Cicero 44 v. Chr. in seinem Werk *De Officiis* eine allgemeine menschliche Würde (lat. *dignitas hominis*), die er in der Teilhabe aller Menschen an der kosmischen Vernunft begründet, was den Menschen von der Tierwelt unterscheidet. Er greift damit Gedankengut der Stoa auf, wo die Würde (griech. *axioma*) als ein innerer Wert verstanden wird, den die Menschen aufgrund ihrer Vernunftbegabung besitzen (vgl. Schaber 2011: 334). Cicero entwirft einen egalitären Würdebegriff, der nicht an kontingente Eigenschaften gebunden ist. Damit erweitert er den allgemeinen politischen Gebrauch von *dignitas* im antiken Rom, womit vorrangig das Ansehen, die Stellung im öffentlichen Leben, der Rang und die Anerkennung durch die Gesellschaft bezeichnet wird (vgl. Cancik 2004: 1736). *Dignitas* steht in diesem standesorientierten Sinne allen offen, die sich innerhalb der römischen Gesellschaft bewähren (vgl. Gräb-Schmidt 2005: 6) und kann vermehrt werden, aber auch verloren gehen, sie muss verteidigt werden und kann geachtet sowie missachtet werden (vgl. Cancik 2004: 1736).
Die "Korrespondenz" der Würdebegriffe, wie sie bereits in der Darstellung Ciceros nahegelegt wird, hat wirkungsgeschichtlich Spuren hinterlassen: "Die Verbindung beider Konzepte, des standesorientierten hierarchischen Würdekonzeptes und des egalitär-stoischen, an der Humanitas orientierten Konzeptes, konnte dem Eingang eines Leistungsgedankens in die Bestimmung der Menschenwürde Vorschub leisten." (Gräb-Schmidt 2005: 6f.) Diese korrespondierende Beziehung der Würdekonzeptionen kann in gegenwärtigen Menschenwürde-Interpretationen wahrgenommen werden, wenn bestimmte Leistungsfähigkeiten der Vernunft oder Kommunikationsfähigkeiten an die Menschenwürde gebunden werden (vgl. hierzu bspw. die Konzeption von Peter Singer [Singer 1994]; vgl. Gräb-

Schmidt 2005: 7).

1.2. Das christlich-biblische Konzept der Gottesebenbildlichkeit

Verschiedene Kirchenväter (wie Clemens von Alexandrien, Origenes, Cyprian von Karthago, Athanasius) nehmen Ciceros Gedanken einer allgemeinen Würde auf und bringen diesen in Zusammenhang mit den jüdisch-christlichen Vorstellungen einer allgemeinen Würde. Spätestens seit Ambrosius von Mailand (ca. 339–397) findet der Menschenwürdebegriff dann auch in der christlichen Tradition Verwendung (vgl. Ambrosius, De dignitate conditionis humanae, MPL 17, 1105ff.). Dabei wird für das christliche Würdeverständnis schon bald das biblische Motiv der Gottesebenbildlichkeit (lat. *imago dei*) leitend: "Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau." (Gen 1,27, LUT17; vgl. auch Gen 5,1; 9,6) In Verbindung dazu wird oftmals der paulinische Gedanke der Unterschiedslosigkeit aller Menschen gebracht (vgl. Gal 3,28), was einer differenzierenden Würdekonzeption, die auf den Sozialstatus des Menschen zielt, grundlegend widerspricht.
Die Gottesebenbildlichkeit als göttliche Auszeichnung des Menschen drückt dessen besondere Stellung in Unterscheidung zu allen anderen Kreaturen aus, gleichzeitig ist damit ein Herrschaftsauftrag (*dominum terrae*) verbunden, der dem Menschen die Aufgabe zuschreibt, den Tieren Namen zu geben sowie die Schöpfung zu bebauen und zu bewahren. Gottesebenbildlichkeit ist in diesem Sinne als Repräsentanz oder Stellvertretung Gottes zu verstehen. In Psalm 8,6 ("mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt", LUT17) wird die göttliche Hervorhebung des Menschen sogar im Sinne einer "Royalisierung" (Neumann-Gorsolke 2000: 43) beschrieben, was als inhaltliche Ausformulierung der Gottesebenbildlichkeit als "Seins- und Sinnaufgabe" (Neumann-Gorsolke 2000: 59) gelten kann. Formal beschreibt die Gottesebenbildlichkeit demnach ein relationales Verhältnis von Gott und Mensch und ist von daher als voraussetzungslose göttliche Konstituierung und Auszeichnung des Menschen zu verstehen, die nicht auf eine besondere Wesenseigenschaft oder eine Leistung bezogen ist, sondern auf den ganzen Menschen in seinem Menschsein. Darüber hinaus ist sie weder an soziale Anerkennung gebunden, noch kann sie durch den Menschen aufgekündigt werden, sie ist ein allein von Gott her konstatiertes Faktum. Inhaltlich ist die Ebenbildlichkeit als Gestaltungsauftrag auszuformulieren (vgl. Schardien 2004: 80). Das bedeutet: Die Gottesebenbildlichkeit ist an ein konkretes Verhalten gebunden, welches der

menschlichen Würdestellung entspricht und die Würde des Menschen durch deren Achtung realisiert.
Trotz der grundlegenden Anerkennung einer allen gemeinsamen Würde des Menschen wurde die Menschenwürde in der Alten Kirche und im Mittelalter noch nicht zum bestimmenden Orientierungspunkt der kirchlichen und politischen Ordnung. Drei Faktoren drängten ein egalisierendes Würdeverständnis vielmehr in den Hintergrund bzw. relativierten es: Erstens, die Erbsündenlehre, welche einer Würde des Menschen angesichts der Sündhaftigkeit des Menschen widerspricht, insofern dass der Mensch durch die Sünde alle Rechte vor Gott verwirkt habe und damit nicht über eine unantastbare, allgemeingültige Würde verfügen könne; zweitens, der christliche Exklusivitätsanspruch, der starre Unterscheidungen zwischen Christen, Häretikern und Nichtchristen zur Folge hatte und damit einem egalisierenden Würdebegriff wehrte; drittens, die ständische Gesellschaftsordnung und das hierarchische Kirchenbild, was einen differenzierenden Würdebegriff die Oberhand gewinnen ließ (vgl. Huber 1992: 578f.).

1.3. Neuzeitliche Konzepte von Menschenwürde

In Humanismus, Spätscholastik und Reformation wird die Menschenwürde in unterschiedlicher Weise neu akzentuiert, bevor dann eine anthropologische Wende mit der Philosophie der Aufklärung einsetzt, die entscheidend von Immanuel Kant geprägt ist.
Das mittelalterliche, von der Erbsündenlehre überschattete, eher pessimistisch geprägte Menschenbild wird zunehmend durch einseitig optimistische Vorstellungen des Menschen abgelöst: Der Mensch gilt nun als Spitze der Seinspyramide sowie als Weltherr und -eigentümer (vgl. Schardien 2004: 60). Die Würde des Menschen offenbart sich in der Größe des menschlichen Geistes und seinen schöpferischen Taten oder wie es der Florentiner Humanist Giovanni Pico della Mirandola 1486/87 in seinem Werk De *dignitate hominis* beschreibt: "Der Mensch verwirklicht die ihm in potentia eigene Würde, indem er sich selbst bildet und seine kulturschöpferische Tätigkeit entfaltet." (Pico della Mirandola 1968: 65) Anknüpfend an den Gottesebenbildlichkeitsgedanken vergleicht Pico della Mirandola den Menschen mit einem Gott entsprechenden Mikrokosmos, in welchem unendliche Möglichkeiten angelegt sind. Die Bestimmung des Menschen sei es, aus diesen Möglichkeiten zu wählen, was Pico della Mirandola als Freiheit versteht, sprich: die Möglichkeit aus eigener Kraft, selbstbestimmt nach dem höchsten Glück zu streben (vgl. Huber 1992: 579). Die

Gottesebenbildlichkeit, d.h. die Würde des Menschen, wird damit eng an dieses Freiheitsverständnis geknüpft bzw. an die Fähigkeit zur Selbstbestimmung über den eigenen Werdegang. Der italienische Renaissance-Humanismus (vgl. auch Marsilio Ficino und Giannozzo Manetti) bereitet damit die anthropologische Wende der Aufklärung vor, welche die Menschenwürde in der Vernunftnatur des Menschen verankert.

Des Weiteren bahnen spanische Spätscholastiker Anfang des 16. Jahrhunderts der Universalität der Menschenwürde den Weg: In Studien um die Vernunftbegabung und Glaubensfähigkeit der Ureinwohner Lateinamerikas kommen sie zu dem Schluss, dass Sozialität und Vernunftbegabung unlöslich zusammengehören, woran, wie sie in ihren Studien feststellen, die Ureinwohner in vollem Umfang Anteil haben. Die Urvölker partizipieren entsprechend an den grundlegenden Rechten, die jedem Menschen zustehen. Die Vertreter der spanischen Scholastik, Francisco de Vitoria und Francisco Smirez, entwickeln damit den Gedanken der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen, der die Entwicklung des modernen Völkerrechts prägt. Für die Menschenwürde hat das zur Folge, dass der Begriff nun eine rechtliche Funktion erfüllt und nicht mehr nur als religiöser Begriff verstanden wird (vgl. Anselm 1999: 129).

Die lutherische Reformation trägt theologischerseits zu einem Bedeutungswandel der Menschenwürde bei, indem sie in der Rechtfertigungslehre festhält, dass der Mensch nicht durch Werke oder Leistungen konstituiert wird, sondern allein durch seine Gottesbeziehung: Die Würde des Menschen wird ihm durch die rechtfertigende Gnade Gottes zugesprochen (vgl. Luther, Disputatio de homine 1536, WA 39 I, 175–177). Die reformatorische Theologie nimmt damit die Sündhaftigkeit des Menschen ernst und entwickelt davon ausgehend ihr Verständnis vom Menschen, wobei sie den Gabecharakter sowie die Voraussetzungslosigkeit der Gnade Gottes in den Vordergrund stellt: Die Gnadenzusage Gottes bestimmt und befreit den Menschen, worin das spezifisch reformatorische Würdeverständnis begründet ist, das die menschliche Freiheit ins Zentrum rückt. Die Freiheit, die aus dem Gnadengeschehen folgt und zur verantwortlichen Gestaltung und Handlung anleiten soll, kann als Entsprechung der Würde gelten (vgl. Gräb-Schmidt 2005: 10). Die Würde ist in diesem Sinne nicht etwas am Menschen Aufweisbares oder etwa an Bedingungen geknüpft, sondern gilt als vorgegebenes Faktum und Zuspruch zu entdecken (vgl. Huber 1992: 579; Gräb-Schmidt 2005: 10).

Eine grundlegende Änderung des anthropologischen Denkens wird philosophischerseits in den vielschichtigen Prozessen der Aufklärung vollzogen, wobei die Verbindung von Vernunft und Würde zum entscheidenden Thema wird. Einflussreich wurde unter anderem in der Frühaufklärung die Konzeption des protestantischen Natur- und Völkerrechtlers Samuel von Pufendorf, der 1672 in seiner Schrift *De iure naturae et gentium* die Würde des Menschen in seiner Vernunftbegabung begründete, woraus er die Gleichheit aller Menschen ableitete, was über die Rezeption von John Wise schließlich die amerikanische Erklärung der Menschenrechte 1776 beeinflusste (vgl. Huber 1992: 580).
Die Vernunftphilosophie der Aufklärung löst den Menschen als Vernunftwesen aus seiner theologisch-metaphysischen Einbindung und macht die Würde des Menschen an seiner Autonomie und Rationalität fest (vgl. Schardien 2004: 61). Programmatisch und von hoher Bedeutung sind hierfür Immanuel Kants praktisch-philosophische Ausführungen in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785. Kant unterscheidet darin zwischen Dingen, die einen relativen Wert, d.h. einen Preis haben und dem, was einen absoluten Wert, d.h. Würde hat. Der relative Wert wird allen Dingen zugeschrieben, die Wertschätzung erfahren, z.B. weil sie nützlich sind oder gefallen. Grundsätzlich ist dieser Wert durch andere Dinge ersetzbar und wird zu diesen ins Verhältnis gesetzt (vgl. Härle 2011: 235). Der absolute Wert, die Würde, hat jedoch nur der Mensch als vernunftbegabtes sittliches Wesen und kann nicht verrechnet werden: "[W]as dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, hat eine Würde." (Kant 1961: 77) Was über einen absoluten Wert verfügt, kann Kant zufolge nicht bloß als Mittel zu fremden Zwecken gebraucht werden, stattdessen muss der Zweck an sich selbst anerkannt werden. Die Bedingung dafür, ein solcher Zweck an sich selbst zu sein, ist die Autonomie, die wiederum der Vernunft bedarf. Würde kann darum nur vernünftigen Wesen, d.h. dem Menschen, zukommen. Die Kantische Bestimmung der Menschenwürde ist in der Menschheitsformel bzw. Selbstzweckformel des Kategorischen Imperatives formuliert: "Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person jedes anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." (Kant 1961: 66f.) Da der Mensch zur Autonomie bestimmt ist, wäre die Instrumentalisierung des Menschen als bloßes Mittel zu einem Zweck, den andere gesetzt haben, eine Missachtung seiner Autonomie und damit eine Missachtung seiner Würde.

Die anthropologische Wende der Aufklärung, die in Kants praktischer Philosophie einen Höhepunkt erreicht, führt im Zusammenhang mit dem Aufstieg der Naturwissenschaften zu einem tiefgreifenden Wandel der Weltbilder: Während das Individuum und seine Handlungen ins Zentrum rücken, wird das Denken in ontologischen Kategorien und Generalismen von einer Hinwendung zum Einzelfall abgelöst, außerdem bestimmt die naturwissenschaftliche Empirie zunehmend den Wirklichkeitsstatus einer Aussage (vgl. Anselm 1999: 129). Das hat für den Begriff der Menschenwürde zur Konsequenz, dass er sich nun konkret auf das einzelne Individuum bezieht und nicht mehr nur als grundsätzliches Prädikat der Gattung gilt. Hinzu kommt, dass die Vernunftbegabung zunehmend als empirisch nachweisbares Kriterium verstanden wird und nicht mehr als metaphysisch-transzendentale Idee. Daraus entwickelt sich der gesellschaftliche Imperativ, dass die Rechtsordnung jedem Menschen die Möglichkeit zur empirisch wahrnehmbaren Selbstbestimmung, d.h. zur Vernunfttätigkeit, zu gewähren habe (vgl. Anselm 1999: 129). Die Menschenwürde wird in diesem Sinne auf die juristischen, politischen und gesellschaftlichen Bereiche übertragen. Im 20. Jahrhundert findet die Menschenwürde in dieser Prägung Eingang in nationale Verfassungen und das internationale Recht.

2. Philosophische und theologische Konzeptionen

Anhand der verschiedenen Traditionen lässt sich die Begriffsgeschichte und gegenwärtige Bedeutung der Menschenwürde gut nachzeichnen, die Begründungen des Menschenwürdebegriffs fallen dabei jedoch unterschiedlich aus. Die Frage, warum der Mensch in seinem Menschsein geachtet werden und dieser Anspruch auf Achtung des Menschseins dann Anerkennung erfahren soll, wird philosophischer- und theologischerseits auf Basis verschiedener Ansatzpunkte und Grundlegungen unterschiedlich beantwortet sowie konzeptionell eingeholt.

Die philosophischen Positionen in Bezug auf die Begründung der Menschenwürde lassen sich in *substanz- und relationsontologische Konzepte* unterscheiden (vgl. zur Einteilung die Ausführungen bei Schardien 2004: 63). Substanzontologische Ansätze im Gefolge Kants legen den Fokus auf die Hochschätzung des Individuums und bestimmen die Würde entweder von einem transzendentalen, letztlich nicht begründungsfähigen Faktum her oder über Eigenschaften und Fähigkeiten wie bei Avishai Margalit (Fähigkeit gedemütigt zu werden),

Julian Nida-Rümelin (Fähigkeit zur Selbstachtung) oder Peter Singer (utilitaristisches Eigenschaftsmodell: Schmerz- und Glücksempfinden, Rationalität, Autonomie, Selbstbewusstsein, etc.), oder auch über Leistungen wie bei Niklas Luhmann (die gelungene Selbstdarstellung). Relationsontologische Konzeptionen denken den Menschen in Sozialität, d.h. in Bezug auf den Anderen, wie bei Martin Buber ("Erst in zwei Menschen [...] stellt sich die dynamische Herrlichkeit des Menschenwesens leibhaft dar"; Buber 1984: 291f.) oder Emmanuel Lévinas (die Würde zeigt sich in der Begegnung mit dem Anderen, in seinem Antlitz: "Ein Gesicht sehen heißt hören: Du sollst nicht"; Lévinas 1992: 18), weiterhin gelten die Ansätze von Thomas Bedorf (der normative Anspruch auf Anerkennung ergibt sich aus der radikalen Andersheit des Anderen, darum kann die Anerkennung des Anderen immer nur verkennende Anerkennung sein, d.h. es kann nur um eine vorläufige Anerkennung des Anderen als dieser oder jener gehen; vgl. Bedorf 2010), Burkhardt Liebsch (die Würde kann nur als praktisch zu Bezeugendes gelten, weil sie das Antworten auf den Anspruch eines Anderen ist; vgl. Liebsch 2007: 230) und Jacques Rancière (das "Axiom der Gleichheit, d.h. von der gleichen Befähigung eines jeden, ein Akteur auf der Bühne der Gemeinschaft zu sein" [Rancière 2006: 2], ist leitend für die politische Subjektivierung in ihren Prozessen der De-Identifzierung, wobei die Gleichheit des Anderen stets uneinholbar bleibt; vgl. Rancière 2002) als relationsontologische Konzepte.

Theologische Konzeptionen entwickeln ihre Begründungen unter anderem auf der Grundlage des biblisch-historischen Zeugnisses, wobei sich auch hier zwei Zugänge schwerpunktmäßig unterscheiden lassen: Einerseits wird vom Motiv der *Gottesebenbildlichkeit* (vgl. 3.1.2.) und andererseits von der lutherischen *Rechtfertigungslehre* (vgl. 3.1.3.) ausgegangen. Die verschiedenen Ansätze akzentuieren die theologischen Motive je unterschiedlich, wobei die integrativen Ansätze (vgl. bspw. Peter Dabrock, Wilfried Härle, Wolfgang Huber) gegenüber einseitig rechtfertigungstheologischen (vgl. bspw. Reiner Anselm, Dietrich Bonhoeffer) und natur-ontologischen Konzeptionen (vgl. bspw. Ansätze der römisch-katholischen Theologie) dominieren (vgl. hierzu ausführlicher Schardien 2004: 92–108).

Diese grundsätzliche Darstellung und Einteilung der Ansätze um die Begründung der Menschenwürde soll im Folgenden nun um aktuellere Konzeptionen erweitert werden, deren kurzer Überblick sich an zentralen Topoi der jeweiligen Ansätze orientiert, womit außerdem die aktuelle Diskussionslage um den Menschenwürdebegriff dargestellt wird.

2.1. Würde und Diskurs

Im Sinne eines diskursethischen Ansatzes bestimmt Michael Quante die Menschenwürde als einen demokratischen Wert neben anderen wie bspw. Gerechtigkeit, Solidarität, Freiheit etc., auf den sich "eine demokratische Gemeinschaft vernünftiger Wesen rationalerweise in einem konsensuellen Verfahren einigen kann." (Quante 2010: 10) Menschenwürde begründet er in der Fähigkeit, dass Menschen als Träger von Menschenwürde in der Lage sind, ein personales Leben zu führen. D.h. Menschen verhalten sich als Personen zu ihrer eigenen Existenz, indem sie Lebenspläne sowie ein evaluatives Selbstverständnis entwickeln. Menschenwürde zeigt demnach die Fähigkeit zu einer autonomen Lebensführung der menschlichen Person an. Das evaluative Selbstbild, d.h. die wertende Perspektive auf die eigene Existenz, ist dabei ein konstitutives Merkmal der personalen Lebensform des Menschen (vgl. Quante 2010: 208f.). Quantes These in diesem Zusammenhang ist dann, dass die personale Autonomie des Menschen das zentrale Moment ist, wodurch Lebensqualitätsbewertungen und die Menschenwürde verträglich gemacht werden, sofern das evaluative Selbstbild des jeweiligen menschlichen Individuums zum Standard der Bewertung hinzugehört. Weiterhin betrachtet er die personale Autonomie als verantwortlich dafür, dass das Prinzip der Menschenwürde angesichts der Pluralität von Vorstellungen des guten und gelingenden Lebens für eine pluralistische Gesellschaft tauglich ist (vgl. Quante 2010: 209f.). Die Bewertung von Lebensqualitäten ist dabei nicht als Einfallstor von Beliebigkeiten zu bemängeln, sondern die persönlichen Ziel- und Wertvorstellungen, die die personale Autonomie verfolgt, können sich nur im sozialen Kontext entwickeln und sind angewiesen "auf eine geteilte anthropologische Grundlage [...], die biologische, medizinische und psychologische Faktoren umfaßt." (Quante 2010: 210) Das hat zur Folge, dass die Vorstellungen eines menschenwürdigen Lebens sowie von Lebensqualitäten im konstruktiven Diskurs zu klären sind (vgl. Quante 2010: 211).

Eine juristische Perspektive, die die Menschenwürde im Kontext des politischen Diskurses behandelt, ist die Position vom Staats- und Verfassungsrechtler Martin Nettesheim. Allerdings gilt der Diskurs dabei nicht als Grundlage der Menschenwürde, sondern die Teilhabe am politischen Diskurs und der öffentlichen Gewalt ist selbst Ausdruck der Menschenwürde. Ausgehend vom Urteil des BVerfG vom 30. Juni 2009 zum Lissabon-Vertrag sieht Nettesheim die Zwei-Säulen-Konzeption des Grundgesetzes, d.h. das Nebeneinander von demokratischer und individueller Selbstbestimmung in Art. 20 Abs. 2 ("Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus.

Sie wird vom Volke in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt") und Art. 1 Abs. 1 GG ("Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt") in Frage gestellt. Das BVerfG hat Nettesheim zufolge eine entscheidende Weichenstellung vorgenommen, indem es den Anspruch auf freie und gleiche Teilhabe an der öffentlichen Gewalt als in der Würde des Menschen verankert sieht. Individuelle Selbstbestimmung und demokratische Mitbestimmung sind damit auf nur eine Verfassungsbestimmung zurückzuführen, nämlich: Art. 1 Abs. 1 GG. Die demokratische Teilhabe ist demnach Ausdruck menschenwürdigen Lebens.

2.2. Würde, Zuspruch und Vulnerabilität

Hinsichtlich relationsontologischer Ansätze stellt sich die grundsätzliche Frage, inwiefern der Zuspruch durch einen Dritten die Würde des Menschen konstituiert bzw. inwiefern dieser Zuspruch eine Rolle spielt oder notwendig ist?

Gerade in theologischer Perspektive gilt es, die Konzeptionen von Würde im Zusammenhang eines Zuspruchs durch einen Dritten auch auf den göttlichen Zuspruch zu befragen.
So definiert Wilfried Härle einerseits die Menschenwürde zunächst formal als Anrecht auf Achtung des Menschseins (vgl. Härle 2011: 242). Dieses Anrecht ist dem Menschen mit seinem Dasein gegeben und verlangt Anerkennung und Respektierung, womit die Anerkennung des Würdeträger als (potentieller oder aktueller) Würdeadressat einhergeht. Die Achtung des Menschen als Würdeadressat ist für Härle zentral, denn damit wird gekennzeichnet, dass Menschen in der Lage sind, die Würde eines anderen Menschen anzuerkennen und zu achten, im Gegensatz zu Tieren, die das nicht können (vgl. Härle 2011: 244). Diese Funktion als Würdeadressat impliziert eine Verantwortlichkeit des Menschen für andere Kreaturen und auch für sich selbst (vgl. Härle 2011: 245). Wenngleich die Funktion als Würdeadressat konstitutiv für die Anerkennung der Würde des Menschen ist, ist sie laut Härle kein Resultat einer Zuschreibung durch Andere. Sondern es gilt an ihrer normativen Bedeutung festzuhalten, von daher ist die Menschenwürde unverfügbar für den Menschen selbst sowie für andere (vgl. Härle 2011: 261).
In Peter Dabrocks Menschenwürdekonzeption andererseits ist der zwischenmenschliche sowie ebenso der göttliche Zuspruch elementares Moment für eine

Menschenwürdekonzeption. Ausgehend von einer rechtfertigungstheologischen Interpretation der Gottesebenbildlichkeit, die als das Angesprochensein des Menschen durch Gott definiert werden kann, beschreibt er, dass die Würde des Menschen nicht ausschließlich an Fähigkeiten oder Eigenschaften festgemacht werden kann. Der Gottesbezug verdeutlicht vielmehr die konstitutive Unabgeschlossenheit des Menschseins, die wiederum die Angewiesenheit auf Relationalität und Sozialität deutlich macht (vgl. Dabrock 2004: 166). Entsprechend ist das Menschsein im Sinne der relationalen Bestimmung als Antwortgeben auf diesen An- und Zuspruch zu bestimmen, d.h. die verantwortliche Kommunikation bzw. der responsive Charakter konstituieren allererst das Menschsein. Das Kriterium der leiblichen Vernunft soll im Sinne eines leibphänomenologischen Ansatzes nun das materiale Menschsein und die relationsontologische Bestimmung verbinden. Eine über das Kriterium der leiblichen Vernunft plausibilisierte Menschenwürdekonzeption nimmt die konstitutive Bindung von Leiblichkeit und verantwortlicher Kommunikation des Menschen ernst und bindet Werden, Vergehen und Defizienz ein in die Sonderstellung des Menschen (vgl. Dabrock 2004: 169f.). Als konstitutiv fragiler Mensch steht dessen Würde weiterhin in der ständigen Gefahr, durch Transformations- und Quantifizierungsprozesse granularisiert zu werden (vgl. Dabrock 2018).

Weitere Ansätze versuchen Menschwürde noch stärker von Relationalität und Verletzbarkeit menschlichen Lebens her zu denken. Zentrale Figur ist hierbei die Achtung der Wu□rde und die Bedingungen im sozialen Raum, die für eine solche gegenseitige Achtung notwendig sind (vgl. Culp 2010). Die Notwendigkeit einer solchen wechselseitigen Achtung drückt sich in der Grunderfahrung einer Verletzbarkeit des leiblichen Selbstbezugs aus, die jede Möglichkeit eines Selbst durchzieht und dieser vorausgeht (vgl. Braun 2017: 190ff.) In der Art und Weise wie Menschen in Lebensformen miteinander leben, muss sich immer wieder neu erweisen, dass sich in einem jeden Menschen, eben unabhängig von seiner biologischen oder sozialen Verfasstheit, ein dem Grundsatz nach unabweisbarer Anspruch artikuliert, als ein Mensch gehört und behandelt zu werden (vgl. Kittay 2005, Braun 2018). Die katholische Theologin Hille Haker versteht Menschenwürde in diesem Sinne als verletzliche Freiheit bzw. *vulnerable agency*. Freiheit und Verletzlichkeit sind demnach grundlegende Bestandteile des Würdebegriffs, die die aktive und passive Dimension des menschlichen Handelns (Rezeptivität und Aktivität) zusammenbringen als Maßstab der Intersubjektivität (vgl. Haker 2018). Verletzlichkeit bestimmt und befähigt also die Freiheit im moralischen Sinne zur

Verantwortung, wobei die Freiheit als relational zu verstehen ist und angewiesen ist auf die Aktualisierung durch die Interaktion mit Anderen.

2.3. Würde und Anerkennung

Die Anerkennung des Anspruchs auf Achtung ist, wie weiter oben diskutiert wurde, gerade im rechtsphilosophischen Diskurs ein wichtiges Thema. Inwieweit Würde weiterhin durch Anerkennungsprozesse und -räume konstituiert wird, stellen die Ansätze von Burkhard Liebsch und Jean-François Lyotard dar.

Ausgehend von der Annahme, dass Verletzbarkeit zur Existenz leibhaftiger Subjekte gehört, versteht Burkhard Liebsch die Rede von der menschlichen Person und ihrer Würde als nachträgliches Antworten auf ihre äußerste Infragestellung (vgl. Liebsch 2007: 229f.). Den Würdebegriff führt Liebsch auf die normative Konsequenz zurück, die gezogen wurde, um der Gewalt angesichts der Verletzbarkeit des Menschen eine "unbedingte" ethische Grenze zu setzen (vgl. Liebsch 2007: 230). Diese Grenzziehung ist laut Liebsch allerdings weder als Anerkennung einer gegebenen oder zukommenden Würde des Menschen noch als deren Verleihung zu verstehen, sondern die Würde des Menschen kann nur *als praktisch zu Bezeugendes* gelten: "Die Anerkennung der Würde des Menschen (als Person) antwortet auf einen prä-normativen Anspruch, der an die Verantwortung Anderer appelliert bzw. Andere als Verantwortliche in Anspruch nimmt, ohne sich immer schon auf ein Anrecht stützen zu können." (Liebsch 2007: 230) Die Anerkennung der Würde des Menschen ist ein Stiftungsakt (vgl. Liebsch 2010: 227), d.h. ein prekäres soziales Geschehen, das sich als Würdigung, d.h. als Antwort auf den Anspruch eines Anderen, der in dessen Verletzbarkeit begründet ist, darstellt (vgl. Braun 2017: 191). Liebsch verlässt dabei den relations- sowie substanzontologischen Denkweg (vgl. Liebsch 2007: 236) und beschreibt Würde als etwas, dass es zu erweisen gilt.

Ob und wie dieser Anspruch gehört und geachtet wird, also zur Anerkennung findet, gilt es auszuhandeln. Für Jean-François Lyotard konkretisiert sich dieser Aushandlungsprozess in der Anerkennung des Anderen als Gesprächspartner – abgesichert durch das Recht zum Gespräch:
Aus der Fähigkeit zu sprechen, leitet Lyotard eine Berechtigung zu sprechen ab, beides zusammen mündet in dem "eigentlichen, positiven Recht zu sprechen" (Lyotard 1996: 178). Ihren Ort hat diese rechtlich gesicherte Anerkennung in Gesprächsgemeinschaften von

Anderen. Diese Räume initiieren Momente des Gesprächs und wirken damit der drohenden Qual des Ausgeschlossenseins entgegen.

2.4. Würde der Kreatur und Menschenwürde

Im Kontext der Tierethik sowie in gen- und biotechnologischen Zusammenhängen stellt sich im Hinblick auf nicht-menschliche Lebewesen die Frage nach der Würde von Tieren, Pflanzen und weiteren Organismen. Das Konzept einer "Würde der Kreatur" weitet dabei den Würdebegriff auf sämtliche Kreaturen und nicht-menschliche Lebewesen aus. In der Schweiz hat die "Würde der Kreatur" 1992 sogar Eingang in die Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft gefunden.

Während die Rede von der "Würde der Kreatur" einerseits als Gefährdung der Menschenwürde eingeschätzt wird bzw. das Konzept der Menschenwürde beeinträchtige (vgl. Fischer 2007: 359–362) oder sogar unterminiere (vgl. Baranzke 2008: 58), wird andererseits die Anerkennung und Wahrung der Würde aller natürlichen Entitäten insgesamt in einem egalitären Sinne betont.
Diese Spannung rührt aus der Möglichkeit unterschiedlicher Verhältnisbestimmungen der Würdekonzeptionen mit entsprechenden Konsequenzen: Erstens, kann die "Würde der Kreatur" in die Würdekonzeption des Menschen miteinbezogen werden; zweitens, besteht die Möglichkeit ein graduelles Konzept mit hierarchischer Abstufung der Würdezuschreibung in Abhängigkeit von Fähigkeiten oder Eigenschaften einzuführen; und drittens, kann nicht-menschlichen Lebewesen ein eigener moralischer Status unabhängig von der Menschenwürde zugeschrieben werden. Die ersten beiden Bestimmungen in Abhängigkeit zur menschlichen Würde implizieren eine naturalistische Begründung der Menschenwürde ausgehend von Eigenschaften oder Fähigkeiten des Menschen, während bei der dritten Variante insbesondere die ontologischen Implikationen in Bezug auf die Würdekonzeptionen kritisch zu beachten sind.

Sinnvoll erscheint dabei die Konzeption einer "Würde der Kreatur" ausgehend von der Bestimmung des Lebewesens aufzuziehen: Tiere, Pflanzen und Organismen gelten als Lebewesen, wenn ihnen ein individuelles Gut zukommt, sie individuelle Ziele verfolgen und sie als organische Einheit zu bezeichnen sind (vgl. Balzer/Rippe/Schaber 2008: 68f.). Vom individuellen eigenen Gut lässt sich ein inhärenter Wert ableiten, den bspw. Balzer, Rippe und

Schaber unabhängig vom Menschenwürdebegriff als Würde des Lebewesens beschreiben und moralisches Verhalten um des Lebewesens willen daraus folgern (Balzer/Rippe/Schaber 2008: 72). Dass Lebewesen einen inhärenten Wert besitzen, bedeutet jedoch nicht, dass ihnen ein absoluter Wert zukommt oder dass alle Lebewesen denselben inhärenten Wert besitzen, vielmehr lässt sich laut Balzer et al. eine hierarchische Konzeption der "Würde der Kreatur" begründen. Dem folgend würde die moralische Berücksichtigung der nicht-menschlichen Lebewesen bspw. über Gesetze des Tierschutzes hinaus gehen und Tiere wären vor einer übermäßigen Instrumentalisierung und Erniedrigung zu schützen.

2.5. Würde und Lebensform

Ausgehend von praktischen Lebensvollzügen und den darin liegenden vielfältigen Erfahrungen, die mit dem Menschenwürdebegriff verbunden sind, versucht Peter Bieri die menschliche Würde jenseits von definitorischen Engführungen als "eine bestimmte Art und Weise, ein menschliches Leben zu leben" (Bieri 2013: 12), d.h. als Lebensform, zu beschreiben. Den Erfahrungen von Würde geht er in drei Dimensionen nach: In der ersten Dimension geht es darum, wie der Mensch von anderen behandelt wird; in der zweiten Dimension stellt sich die Frage nach dem Umgang des Individuums mit den Anderen; und drittens geht es darum, wie das Individuum zu sich selbst steht (vgl. Bieri 2013: 12f.). Die Würde ist bei Bieri keine metaphysische oder abstrakte Auszeichnung des Menschen, sondern der Mensch hat die Würde entwickelt, "um das Leben mit seinen Gefährdungen und Zumutungen besser *bestehen* zu können. Um einen Maßstab zu haben, eine Richtschnur, die uns eine bestimmte Art von Unglück zu vermeiden hilft: diejenige, die wir nun Verlust der Würde nennen, die es aber natürlich auch schon vor der Erfindung der Idee gegeben hat." (Bieri 2013: 305f.) Hinsichtlich verschiedener Aspekte Würde als Selbstständigkeit, Begegnung, Achtung vor Intimität, Wahrhaftigkeit, Selbstachtung, moralische Integrität, Sinn für das Wichtige und als Anerkennung der Endlichkeit betrachtet er die Würde des Menschen und kreist den Begriff lebenspraktisch ein, ohne ihn endgültig zu definieren. Dies entspricht ganz seinem philosophischen Ansatz "begriffliches Licht in wichtige Erfahrungen des menschlichen Leben zu bringen" (Bieri 2013: 11) sowie dem Anliegen seines Entwurfs, keine Theorie sondern eine "Vergegenwärtigung von vertrauten Erfahrungen" (Bieri 2013: 16) in Sprache zu bringen.

3. Konsequenzen

Die Menschenwürde als bleibend vager Begriff und gleichzeitig konstitutiv für Grund- und Menschenrechte gilt es angesichts der Herausforderungen und Möglichkeiten von neuen Technologien wie bspw. machine learning, Big Data, Automatisierung und Digitalisierung der Lebensbereiche sowie der enormen Fortschritte in den Lebenswissenschaften, gerade in Bezug auf mögliche Eingriffe in das Genom am Lebensanfang durch bspw. Genome Editing, aber auch durch die Möglichkeiten der Intensivmedizin am Lebensende, in den jeweiligen Kontexten und den dazugehörigen zivilgesellschaftlichen Diskurs zu kontextualisieren und zu plausibilisieren.
Damit geht einher, dass der Begriff der Menschenwürde stets unter Darstellung seiner Begründungsstruktur und der daraus folgenden Deutung der Tragweite und Bedeutung in die jeweiligen Diskurse einzubringen und aufzuklären ist, um jenseits eines bloßen Instrumentalisierungsverbots die Menschenwürde tatsächlich in ihrer Intension, d.h. als Anspruch auf Achtung eines jeden Menschen in seinem Menschsein, konkret einspielen und anerkennen zu können. Nur so können vor allem die Chancen und Möglichkeiten von technologischen Entwicklungen neben den Gefahren in ein entsprechendes Verhältnis zur Achtung des Menschseins gebracht werden. Diese Art der Plausibilisierung der Intension der Menschenwürde kann so via positiva die Menschenwürde als Achtungskonzept und nicht nur als Schutz vor Verobjektivierung in die kontextgebundenen Diskurse einbetten. Gleichzeitig ist eine kontextualisierte und plausibilisierte Menschenwürde davor geschützt, als Leerformel verballhornt zu werden.

Ebenso gilt es gerade hinsichtlich politikgefährdender Veränderungen, die bspw. in der Radikalisierung von Meinungen, getrieben durch Social-Media-Plattformen und Fake News, sowie in Phänomenen von Populismus offensichtlich werden, die Würde des Menschen zu verteidigen. Hierzu ist es hilfreich, die Tragweite und Begründung der Menschenwürde ausgehend von der Annahme einer ontologischen, moralischen und strukturellen Verletzlichkeit des Menschseins (vgl. Haker 2018) zu interpretieren und praktisch zu bezeugen. Wenn die rechtliche und gesellschaftsethische Diskursebene wie das oftmals bei Phänomenen von Populismus gerade in Bezug auf die Einforderung der Meinungsfreiheit für sämtliche Kommentare und Aussagen, aber auch in der Artikulation eines ‚gefühlten' Rechts deutlich wird ineinander greifen, sollte sich das positivistische Verständnis der Menschenwürde als Verfassungsnorm mit dem orientierungsgebenden, überpositiven

Verständnis der Menschenwürde als kultureller, gesellschaftlicher wie auch individueller Wert verbinden, wozu die Verletzlichkeit als Ausgangspunkt ihren Beitrag leisten kann (vgl. für den Zusammenhang von Populismus und Verletzbarkeit: Braun 2018). Die Fragilität des Menschseins und deren Achtung, die einerseits in der Verletzbarkeit des Menschen und andererseits in Anerkennungsprozessen und den damit einhergehenden Formen von Relationalität und Sozialität begründet ist, brauchen politische, soziale und rechtliche Räume, damit der Gehalt der Menschenwürde nicht aufs Spiel gesetzt wird: Der Menschenwürdebegriff ist darauf angewiesen in den Anerkennungsräumen von Recht, Politik und Zivilgesellschaft in praktischen Vollzügen bezeugt zu werden, um den Anspruch auf Achtung, als Mensch gehört und behandelt zu werden, überhaupt erst ausgestalten zu können (siehe hierzu Braun 2017).

Die Ausgestaltung, Kontextualisierung und Plausibilisierung der Menschenwürde steht im Horizont der Deutungsoffenheit des Begriffs stets vor der Herausforderung, dem Pluralismus der Weltanschauungen Rechnung zu tragen. Mit der Pluralität der ethischen Zugänge gehen verschiedene andere leitende Wertekonzeptionen, Prinzipien und Normen einher die Menschenwürde gilt es angesichts dieser zu verorten. Konzeptionen der Person, der Autonomie, der Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit sind dabei jedoch nicht in Konkurrenz zur Menschenwürde zu betrachten oder lösen diese ab, sondern erweitern oder spezifizieren den Menschenwürdebegriff vielmehr und können zur Kontextualisierung und Plausibilisierung der Menschenwürdegarantie beitragen. Gerade dann, wenn die Menschwürde allzu schnell als bloßes Instrumentalisierungsverbot gedeutet wird oder unbeachtet bleibt, weil sie für den konkreten Zusammenhang scheinbar keine Rolle spiele. Die Menschenwürde sollte dabei allerdings nicht bloß als Ursprung oder Fundament dieser anderen Konzeptionen missverstanden werden, sondern vielmehr ist die Menschenwürde als Kriterium in einer wechselseitigen Beziehung zu diesen Konzeptionen zu verstehen und kann gleichzeitig für sie einstehen. Die Rede von der Menschenwürde wird damit nicht etwa überflüssig oder unterwandert, sondern die Menschenwürde zeichnet den ‚Faktor Mensch' und seinen Anspruch auf Achtung deutlich in die ethische, rechtliche und politische Betrachtung ein: Die Würdegarantie verweist damit auf die erst zu erweisende und praktisch zu bezeugende Anerkennung des Anspruchs auf Achtung des Menschseins. Menschenwürde ist damit nicht eine feste ‚rote Linie' im ethischen Diskurs, sondern bildet erst im jeweiligen Aushandlungsprozess und -kontext ihre orientierungsgebende Wirkung aus.

a. Thematische Anknüpfungsmöglichkeiten an den Bayerischen LehrplanPLUS

Grundschule

Evangelische Religionslehre, 1./2. Klasse, Lernbereich 9: Über mich und mein Leben nachdenken
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/grundschule/1/evangelische-religionslehre

Mittelschule

Evangelische Religionslehre, 5. Klasse, Lernbereich 1: Ich und die anderen
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/mittelschule/5/evangelische-religionslehre

Evangelische Religionslehre, 8. Klasse (Regel- und Mittlere-Reife-Klasse), Lernbereich 2: Biblische Schöpfungserzählungen – Bekenntnis und Auftrag
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/mittelschule/8/evangelische-religionslehre/regelklasse

Realschule

Evangelische Religionslehre, 5. Klasse, Lernbereich 1: Leben in Gemeinschaft
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/realschule/5/evangelische-religionslehre

Evangelische Religionslehre, 6. Klasse, Lernbereich 3: Wer bin ich?
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/realschule/6/evangelische-religionslehre

Ethik, 10. Klasse, Lernbereich 3.1: Medizinethik
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/realschule/10/ethik

Gymnasium

Evangelische Religionslehre, 5. Klasse, Lernbereich 1: Ich und die anderen
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/gymnasium/5/evangelische-religionslehre

Evangelische Religionslehre, 5. Klasse, Lernbereich 4: Von Gott erschaffen
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/gymnasium/5/evangelische-religionslehre

Evangelische Religionslehre, 8. Klasse, Lernbereich 3: Die Welt als Gottes Schöpfung
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/gymnasium/8/evangelische-religionslehre

Evangelische Religionslehre, 10. Klasse, Lernbereich 4: Mitten im Tod: Das Leben
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/gymnasium/10/evangelische-religionslehre

Ethik, 8. Klasse, Lernbereich 4: Umwelt- du Tierethik
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/gymnasium/8/ethik

Wirtschaftsschule

Evangelische Religionslehre, 7. Klasse, Lernbereich 4: Ich werde erwachsen
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/wirtschaftsschule/7/evangelische-religionslehre

Evangelische Religionslehre, 9. Klasse (drei- und vierstufige Wirtschaftsschule), Lernbereich 3: Tod und Auferstehung
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/wirtschaftsschule/9/evangelische-religionslehre/dreistufig

Ethik, 10. Klasse (drei- und vierstufige Wirtschaftsschule), Lernbereich 3.2: Medizinethik
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/wirtschaftsschule/10/ethik/dreistufig

Fachoberschule

Evangelische Religionslehre, 12. Klasse, Lernbereich 2: Mensch, du bist wer
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/fos/12/evangelische-religionslehre

Evangelische Religionslehre, 12. Klasse, Lernbereich 3: Lebenswert
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/fos/12/evangelische-religionslehre

Ethik, 12. Klasse, Lernbereich 2.2: Medizinethik
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/fos/12/ethik

Ethik, 12. Klasse, Lernbereich 2.3: Tierethik
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/fos/12/ethik

Ethik, 13. Klasse, Lernbereich 1: Freiheit und Determination
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/fos/13/ethik

Berufsoberschule

Evangelische Religionslehre, 12. Klasse, Lernbereich 2: Mensch, du bist wer
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/bos/12/evangelische-religionslehre

Evangelische Religionslehre, 12. Klasse, Lernbereich 3: Lebenswert
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/bos/12/evangelische-religionslehre

Ethik, 12. Klasse, Lernbereich 2.3: Tierethik
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/bos/12/ethik

Ethik, 13. Klasse, Lernbereich 1: Freiheit und Determination
https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/bos/13/ethik

b. **Medien/Material: Filme, Bücher, PC-Spiele**

- **Vorträge der Tagung des Deutschen Ethikrates 2018: "Des Menschenwürde in unserer Hand"** (insbesondere der Vortrag von Claudia Wiesemann): https://www.ethikrat.org/mediathek/?no_cache=1

- **Materialien der Bundeszentrale für politische Bildung:**

  http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/recht-a-z/22561/menschenwuerde
  http://www.bpb.de/shop/lernen/was-geht/242698/menschenwuerde-co-das-heft-ueber-grundrechte
  http://www.bpb.de/shop/lernen/was-geht/242700/eine-handreichung-fuer-paedagogen-zum-thema-grundrechte
  http://www.bpb.de/shop/buecher/schriftenreihe/233361/menschenwuerde

- **ZEIT Akademie: Die Ethik der Menschenwürde (2012):** https://www.zeit.de/video/2012-06/1688495488001/philosophie-zeit-akademie-die-ethik-der-menschenwuerde
- **Materialien und Überblick zur Würde der Kreatur von der Schweizerischen Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Außerhumanbereich:**

  https://www.ekah.admin.ch/de/themen/wuerde-der-kreatur/

- **Sonstige hilfreiche Materialien und Informationsquellen:**

  https://lehrerfortbildung-bw.de/u_gewi/ethik/gym/bp2004/fb2/index.html
  https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/uploads/tx_commerce/studie_menschenwuerde_2008.pdf
  https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=deb4a9c5-4e9b-eabd-22bd-21ed91057f86&groupId=252038

Basisliteratur

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Präambel, 1948.
Anselm, R.: Die Würde des gerechtfertigten Menschen. Zur Hermeneutik des Menschenwürdearguments aus der Perspektive der evangelischen Ethik, ZEE 43 (1999), 123–136.
Bieri, P.: Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde, München 2013.
Böckenförde, E. W.: Die Würde des Menschen war unantastbar, FAZ vom 03.09.2003.
Dabrock, P.: Die Würde des Menschen ist granularisierbar. Muss die Grundlage unseres

Gemeinwesens neu gedacht werden?, in: epd-Dokumentation 22 (2018), 8–16.
Fischer, J.: Grundkurs Ethik, Stuttgart 2007, 348–362.
Härle, W.: Ethik, Berlin/New York 2011.
Huber, W.: Das ethische Stichwort. Menschenwürde, ZEE 52 (2013), 62–68.
Huber, W.: Art. Menschenrechte/Menschenwürde, TRE 22 (1992), 577–602.
Schardien, S.: 2. Zur Geschichte und theologischen Deutung eines umstrittenen Gesetzes, in: Dabrock, P., Klinnert, L., Schardien, S.: Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh 2004, 57–115.

Vertiefende Literatur

Arendt, H.: Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft, Bd. 2: Imperialismus, Berlin ^{2}1966.
Balzer, P., Rippe, K. P., Schaber, P.: Menschenwu□rde versus Wu□rde der Kreatur, Freiburg/Mu□nchen 1998.
Balzer, P., Rippe, K. P., Schaber, P.: Menschenwu□rde versus Wu□rde der Kreatur, in: Wolf, Ursula (Hg.): Texte zur Tierethik, Stuttgart 2008.
Baranzke, H.: Wozu brauchen Pflanzen Würde? Eine Anfrage aus Kantischer Perspektive, in: Odparlik, S., Kunzmann, P., Knoepffler, N. (Hg.): Wie die Würde gedeiht. Pflanzen in der Bioethik, in: ta ethika 6 (2008), 39–60.
Barth, K.: Kirchliche Dogmatik. Bd. 3/4, Zürich 1951.
Bedorf, T.: Verkennende Anerkennung. U□ber Identita□t und Politik, Frankfurt a. M. 2010.
Böckenförde, E. W.: Recht Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staattheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. M. ^{2}1992, 92–114.
Braun, M.: Zwang und Anerkennung. Sozialanthropologische Herausforderungen und theologisch-ethische Implikationen im Umgang mit psychischer Devianz, Perspektiven der Ethik 10, Tübingen 2017.
Braun, M.: "Das ist doch Populismus!" Zur (nicht nur aber auch: theologischen) Verhältnisbestimmung von Anerkennung und Affekt, in: Wabel, T., Stamer, T., Weider, J. (Hg.). Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive, Öffentliche Theologie 35, Leipzig 2018.
Buber, M.: Das dialogische Prinzip, Heidelberg ^{5}1984.
Cancik, H: Art. Würde des Menschen. I. Begriffsgeschichtlich (Antike), RGG4 (2004), 1736–1737.

Culp, K. A.: Vulnerability and Glory: A Theological Account, Louisville/Kentucky 2010.
Dabrock, P.: Die Würde des Menschen ist granularisierbar. Muss die Grundlage unseres Gemeinwesens neu gedacht werden?; in: epd-Dokumentation 22 (2018), 8–16.
Dabrock, P.: 4. Bedingungen des Unbedingten. Zum problematischen, aber notwendigen Gebrauch der Menschenwürde-Konzeption in der Bioethik, in: Dabrock, P.; Klinnert, L.; Schardien, S.: Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh 2004, 147–172.
Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, revidierte Fassung, Stuttgart 2017.
Dürig, G.: Art. 1 Abs. 1, in: Maunz, T; Dürig, G:. Grundgesetz Kommentar, Bd. 1, 1958.
Düwell, M.: Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte, Zeitschrift für Menschenrechte 1 (2010), 64–79.
Fischer, J.: Grundkurs Ethik, Stuttgart 2007, 348–362.
Fischer, J.: Zur Relativierung der Menschenwürde in der juristischen Debatte, ZEE 54 (2013), 3–8.
Gräb-Schmidt, E.: Einführung, in: Härle, W.; Preul, R. (Hg.), Menschenwürde. Marburger Jahrbuch Theologie XVII, Marburger Theologische Studien 89 (2005), 1–24.
Haker, H.: Menschenwürde als verletzliche Freiheit, Vortrag zur Tagung des Deutschen Ethikrates 2018, https://www.ethikrat.org/mediathek/?no_cache=1 [zuletzt aufgerufen am 21.12.2018].
Haker, H.: Vulnerable Agency – Human Dignity and Gendered Violence, in: Rothschildt, J.; Petrusek, M. (Hg.): Dignity and Conflict: Contemporary Interfaith Dialogue on the Value and Vulnerability of Human Life. Notre Dame 2019, 393–436.
Herdegen, M., in: Maunz, T.; Dürig, G. (Hg.): Grundgesetz. Kommentar, Bd. 1/42. Lfg., Art.1 Abs.1, München 2003, 1–58.
Hilgendorf, E.: Menschenrechte, Menschenwürde, Menschenbild. Zum Menschenrechtsdiskurs der Gegenwart, in: Hilgendorf, E.; Joerden, J. C.: Handbuch Rechtsphilosophie, Stuttgart 2017, 366–372.
Joerden, J. C., Hilgendorf, E., Thiele, F.: Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, Berlin 2013.
Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. von T. Valentiner, Stuttgart 1961.
Kittay, E. F.: Equality, Dignity and Disability, in: Lyons, M. A., Waldron, F., Heaney, S. (Hg.): Perspectives on equality: The second Seamus Heaney lectures, Dublin 2005, 93–116.
Pikart, E., Werner, W.: Der Parlamentarische Rat 1948–1949. Akten und Protokolle, Bd. 5:

Ausschuss für Grundsatzfragen 1996.
Lévinas, E.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a. M. 1992.
Liebsch, B.: Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart, Weilerswist 2010.
Liebsch, B.: Würdigung des Anderen. Bezeugung menschlicher Würde in interkultureller Perspektive – im Anschluss an Judith N. Shklar, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 32/2, 227–257.
Luhmann, N.: Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie, Berlin 1965.
Luther, M.: Disputatio de homine 1536, WA 39 I, 175–177.
Lyotard, J.-F.: Die Rechte des Anderen, in: Shute, S., Hurley, S. (Hg.): Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt 1996, 171–182.
Nettesheim, M.: Die Garantie der Menschenwu□rde zwischen metaphysischer U□berho□hung und bloßem Abwa□gungstopos, Archiv des o□ffentlichen Rechts 130 (2005), 71–113.
Nettesheim, M.: Über den Zusammenhang von Menschenwürde und Demokratie, Ethik in den Wissenschaften 1 (2018), 109–112.
Neumann-Gorsolke, U.: "Mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt" (Ps 8,6b). Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde, JBTh 15 (2000), 39–65.
Pico della Mirandola, G.: De dignitate hominis. Lateinisch und Deutsch, eingel. v. Eugenio Garin, hg. von J. Dyck u. G. List, Bad Homburg v.d.H. u.a. 1968.
Quante, M.: Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften, Göttingen 2010.
Ranci□re, J.: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt a. M. 2002.
Ranci□re, J.: Politik gibt es nur als Ausnahme. Interview mit Robin Celikates und Bertram Keller, Polar 1 (2006), http://www.polar-zeitschrift.de/polar_01.php?id=21#21 [zuletzt aufgerufen unter 19.01.2019].
Sandkühler, H. J.: Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz des Menschen, Freiburg/München 2014.
Schaber, P.: 2. Menschenwürde und das Instrumentalisierungsverbot, in: Stoecker, R., Neuhäuser, C., Raters, M.-L.: Unter Mitarbeit von Fabian Koberling: Handbuch der Angewandten Ethik, Stuttgart 2011, 331–337.
Singer, P.: Praktische Ethik, Stuttgart ^{2}1994.
von der Pfordten, D.: Menschenwürde, München 2016.

Veröffentlicht am 20.12.2018 (Version 1.0).

Zitierweise:
Bleher, H.: Art. "Menschenwürde" (Version 1.0 vom 20.12.2018), in: Ethik-Lexikon, verfügbar unter: https://ethik-lexikon.de/lexikon/menschenwürde.