

Teil 1: Würde und Verfügung

I. Interpretationen

I.1 Vorgeschichte

Der Begriff der Menschenwürde ist außerordentlich schillernd. Er hat im Lauf der Geschichte verschiedene Bedeutungen angenommen, und diese Bedeutungen haben sich gleichsam im Begriff abgelagert und beeinflussen auch die aktuelle Begriffsverwendung. Es gibt eine alte Vorstellung von Würde, die in der Neuzeit abgelöst wird. Von zentraler Bedeutung hierbei ist Kant, der den modernen Begriff der menschlichen Würde wie kein anderer geprägt hat¹.

Die Antike kannte die Vorstellung einer Würde, die nur besonderen Menschen zukommt². Dieser Begriff ist meritorisch, er ist an bestimmte Leistungen oder besondere Qualitäten gebunden. Den meritorischen Begriff kennen wir auch heute noch, wenn wir etwa von der Würde eines Amtes oder von »Würdenträgern« sprechen. Besonders würdig erscheint aus dieser Sicht die starke, mächtige, erfolgreiche und sozial anerkannte Person. Würdig können in diesem Sinne auch Tiere oder andere Wesen sein. Sie müssen sich aber in bestimmter Weise über das Normale hinausheben, um Würde in diesem Sinn zu erlangen. Die Antike folgte einem solchen Verständnis, jedoch bestehen bereits in antiker Zeit verschiedene Vorstellungen. Besonders die Stoa kennt Ansätze, die Würde des Menschen universal aufzufassen. Namentlich Cicero sprach den Menschen aufgrund ihrer Vernunftfähigkeit eine Würde zu, die sie von den Tieren und anderen vernunftlosen Geschöpfen unterscheidet.

Renaissance und Humanismus nehmen diese Ansätze auf. Repräsentanten dieser Epoche sprechen Würde dem Menschen (als solchem) zu, dessen Begabungen sie hervorheben und feiern. Der Mensch ist aus dieser Sicht besonders deshalb würdig, weil er über Autonomie und Rationalität verfügt. Der bekannteste Ausdruck dieses Würdeverständnisses ist Picos *Die Würde des Menschen / De hominis dignitate* – ein Text, der diesen Titel jedoch erst nachträglich erhielt. Der Mensch erscheint darin als das Wesen, das sich frei bestimmen kann, zum Höchsten oder zum Niedrigsten aus freien Stücken gelangt³. Die Würde ist damit einerseits universalisiert: Alle Menschen haben Würde, weil sie autonom und rational sind. Andererseits ist dieses Verständnis im Grunde immer noch meritorisch: Es hängt von besonderen auszeichnenden Qualitäten ab, dass der Mensch würdig

1 Aufschlussreiche Darstellungen der Entwicklung der Menschenwürde-Idee finden sich etwa bei Bayertz 1995 sowie H. Dreier 2013a, Rz. 3–18.

2 Zum Würde-Verständnis der Antike Ober 2014.

3 Pico della Mirandola 1990, insb. 7.

ist. Menschen, die diese Qualitäten nicht aufweisen – sie standen den Humanisten nicht vor Augen –, können nicht unbedingt als würdig gelten.

1.2 Durchbruch zum modernen Verständnis

Der Würdebegriff, den wir heute verwenden, wurde von Kant geprägt. Er hat die Würde in einer anderen, tiefgreifenderen Weise als die Interpretinnen und Interpreten vor ihm universalisiert. Keine heutige Begriffsverwendung kommt an seinem Verständnis vorbei. Allerdings hat die Würde für Kants Philosophie selbst nicht den zentralen Stellenwert, der mitunter insinuiert wird. Zentral für Kants Moralphilosophie sind das Sittengesetz – die moralische Normativität – und der kategorische Imperativ, der dessen Kenntnis vermittelt. Die Würde bezeichnet die Stellung des Menschen in Relation zum Sittengesetz.

Nach Kant ist die reine Vernunft praktisch und gibt dem Menschen »ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen«⁴. Das moralische Gesetz ist als ein Faktum der reinen Vernunft gegeben, dessen wir uns a priori bewusst sind und welches apodiktisch gewiss ist⁵. Der Mensch steht unter diesem Gesetz, das heißt unter universalen Regeln, die »jederzeit und notwendig gültig sein müssen«⁶. Die Besonderheit des Menschen besteht darin, dass er die moralische Normativität zum einen kognitiv erfasst, zum anderen sein Handeln nach ihr zu richten vermag. Ersteres erfolgt mittels der Universalisierungsregel, zweiteres geschieht, sofern das Gesetz unmittelbar den menschlichen Willen bestimmt. Dies ist der Fall, wenn der Mensch aus Pflicht handelt, das heißt, um des moralischen Gesetzes selbst und nicht um anderer Zwecke willen.

Das Vermögen, sittlich zu sein, das heißt, moralische Normen zu erkennen und nach ihnen zu handeln, ist nach Kant die entscheidende menschliche Eigenschaft und macht die menschliche Würde aus. Kein anderes Lebewesen hat diese Fähigkeit. Kein anderes Lebewesen kennt moralische Regeln, nach denen es sein Verhalten richten kann. In seiner Sittlichkeit (Moralfähigkeit) erhebt sich der Mensch über die Naturdinge und hat Würde. »Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.«⁷ Der Mensch hat durch das Vermögen moralischer Selbstbestimmung – Autonomie – einen Status inne, der ihn über alle anderen Dinge hinaushebt, und verdient Achtung⁸. Das, was wir im Grunde achten und mit dem Begriff der

4 Kant, KpV, 142.

5 Kant, KpV, 161.

6 Kant, KpV, 148.

7 Kant, GMS, 68.

8 Kant, GMS, 69.

Würde bezeichnen, ist aus kantischer Sicht nicht der Mensch, sondern die ihm eigene Fähigkeit, sich über die Naturgesetze hinaus autonom zu bestimmen.

Durch seine Moralität ist der Mensch »ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke«⁹. Es wäre ein tiefer Verstoß gegen diese Ordnung, wenn der Mensch objektiviert und instrumentalisiert, das heißt in seiner Autonomie negiert würde. Denn diesfalls wäre genau das missachtet, was ihn auszeichnet. Deshalb muss der Mensch stets als Zweck an sich geachtet werden. Kant: »[V]ernünftige Wesen stehen alle unter dem *Gesetz*, dass jedes derselben sich selbst und alle andere *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle.«¹⁰ Teilhabend an der Autonomie hat das menschliche Individuum einen absoluten inneren Wert. Es ist über jeden Preis erhaben¹¹.

Der Mensch, dem Kant Würde zuschreibt, ist der »Vernunftmensch« (im Gegensatz zum »Tiermenschen«). »Allein der Mensch als *Person* betrachtet, d.i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (*homo noumenon*) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d.i. er besitzt eine *Würde* (einen absoluten inneren Wert)¹²[.]« Kant abstrahiert bezüglich der Würde mithin von konkreten einzelnen Menschen (die möglicherweise keine Autonomie haben) und schreibt dem Menschen an sich Würde zu, den er als Vernunftwesen begreift. Kants Würde-Konzeption ist damit von metaphysischen Vorannahmen über Dinge an sich geprägt. In jedem Menschen, unabhängig von aktuell vorliegender Autonomie, haben wir die »Menschheit« zu achten, das Menschsein, das als solches mit Würde und Selbstbestimmung verbunden ist¹³.

1.3 Handlungsfähigkeit (*agency*)

Alle modernen Würde-Theorien stehen in gewisser Weise in Kants Fußstapfen. Im Folgenden sollen einige dieser Theorien betrachtet werden, wobei ich zwei Theriefamilien besonders hervorheben möchte: Die eine knüpft an die Handlungsfähigkeit an, um die menschliche Würde zu erklären; die andere bezieht sich auf das Phänomen der Demütigung¹⁴.

9 Ebd.

10 Kant, GMS, 66.

11 Kant, GMS, 68.

12 Kant, MdS, 569.

13 Vgl. Kant, ebd.

14 Übersichten zu aktuellen Würde-Theorien finden sich z.B. bei Schaber 2012b, 49–68, sowie Mahlmann 2008, 248–261.

Verschiedene aktuelle Theorien versuchen die Würde damit zu erklären, dass der Mensch über eine Handlungsfähigkeit (engl. *agency*) verfügt. Diese Deutungen weisen eine erhebliche Nähe zu Kant auf. Ein gewisser Unterschied liegt darin, dass Kant besonders die moralische Selbstbestimmung ins Zentrum stellte, während bei der *agency*-Perspektive die Handlungsfähigkeit im Allgemeinen im Mittelpunkt steht¹⁵. Zwei Autoren, die *agency*-Theorien entwickelt haben, sind Alan Gewirth und James Griffin.

Gewirth begründet Menschenrechte in mehreren Argumentationsschritten. Ausgangspunkt ist der Umstand, dass Menschen als rationale Akteure bestimmte Ziele verfolgen und diese Ziele als gut bewerten. Daraus folgt nach Gewirth, dass sie auch die Bedingungen, die zum Erreichen dieser Ziele nötig sind, positiv bewerten müssen. Diese Bedingungen bestehen in Freiheit und Wohlergehen (*well-being*). Nach Gewirth sind diese Güter die Gegenstände von Menschenrechten. Es handelt sich bei Freiheit und Wohlergehen um die notwendigen Bedingungen des menschlichen Handelns. Jeder Mensch, der handelnd Ziele verfolgt, *muss* aus seiner internen Perspektive diese Güter besitzen. Daraus folgt nach Gewirth logisch, dass jede Person ein Recht auf Freiheit und Wohlergehen hat¹⁶.

Der Umstand, dass eine Person ein zukunftsgerichteter Akteur ist, der Ziele hat, die er realisieren möchte, ist ein hinreichender Grund, damit diese Person Menschenrechte hat. Da dieser Zusammenhang bei allen Menschen gegeben ist, wäre es nach Gewirth selbstwidersprüchlich, wenn ein Akteur anderen Personen diese fundamentalen Rechte nicht zusprechen würde. Aus diesem Grund ist die Generalisierung dieser Ansprüche ihm zufolge zwingend¹⁷.

Da bei Gewirth das rationale, zielgerichtete Handeln von Personen die Grundlage der Menschenrechte bildet, entsteht ein Problem in Bezug auf Akteurinnen und Akteure, die nicht zu rationalem Handeln in der Lage sind (wie etwa Kleinkinder, Demente usw.). Gewirth vertritt die Auffassung, dass diese Personen die Menschenrechte in einem proportional zu ihrer Handlungsfähigkeit geringeren Ausmaß besitzen¹⁸.

Die Würde ist für Gewirth' Argumentation an sich nicht zentral. Er führt sie jedoch ebenfalls ein und verknüpft sie eng mit der menschlichen Handlungsfähigkeit. Der Mensch, der Ziele verfolgt, schreibt diesen Zielen Wert zu. Als Quelle dieser Wertzuschreibung muss er sich selbst nach Gewirth erst recht Wert zuschreiben. Dieser Wert ist nach Gewirth die inhärente Würde¹⁹. Grundlage derselben ist somit die menschliche

15 Vgl. Kateb 2011, 14.

16 Gewirth 1982, 3 f., 15, 20, 46–51.

17 Gewirth 1982, 51 f.

18 Gewirth 1982, 8, 55.

19 Gewirth 1982, 29.

Handlungsfähigkeit²⁰. Als Akteur, der selbstgewählte und damit für ihn wertvolle Ziele verfolgt, hat der Mensch Würde.

Ähnlich konzipiert James Griffin die menschliche Würde, wobei auch in seiner Theorie die Menschenrechte im Zentrum stehen und die Würde in diesem Zusammenhang eher am Rande behandelt wird. Was den Menschen ausmacht, ist nach Griffin die Fähigkeit, eine Konzeption des guten, wertvollen Lebens zu wählen²¹. Griffin verwendet für dieses Vermögen den Begriff der normativen Handlungsfähigkeit (*normative agency*) bzw. des Menschseins (*personhood*). Die Handlungsfähigkeit weist verschiedene Facetten auf: Autonomie, minimale Versorgung (*minimum provision*) und Freiheit²². Autonomie besteht in der Fähigkeit, den eigenen Lebensweg selbstbestimmt zu wählen, das heißt nicht von anderen dominiert oder kontrolliert zu sein. Minimale Versorgung bedeutet, dass ein Minimum an Bildung und materiellen Ressourcen gegeben sein muss, damit ein Mensch tatsächlich selbstbestimmt leben kann. Die Freiheit heißt, dass Dritte die Realisation des Lebensplanes nicht behindern. Während es bei der Autonomie also um die Wahl des Lebensplanes geht, betrifft die Freiheit dessen reale Umsetzung.

Um Menschenrechte bestimmen zu können, müssen nach Griffin neben der menschlichen Handlungsfähigkeit auch praktische Umstände (*practicabilities*) berücksichtigt werden. Dies betrifft die konkreten Gegebenheiten in einer bestimmten Gesellschaft und zu einer bestimmten Zeit. Damit die Menschenrechte sozial anwendbar (*socially manageable*) werden und sind, müssen sie auf diese Bedingungen hin konkretisiert werden. Stellte man allein auf die Werte der *personhood* ab, blieben die Rechte zu unbestimmt²³.

Was die Würde des Menschen ausmacht, ist nach Griffin die Fähigkeit, eine Lebenskonzeption zu wählen und zu verfolgen, und damit die normative Handlungsfähigkeit²⁴. Dementsprechend kommt Lebewesen, die diese Voraussetzungen nicht erfüllen und die damit keine *normative agents* sind, keine Würde zu. Das betrifft etwa Kleinkinder oder geistig schwer Behinderte²⁵.

Griffin und Gewirth sehen die Würde des Menschen somit in einer bestimmten Handlungsfähigkeit begründet, in der Fähigkeit, selbstgewählte Ziele zu verfolgen und eine Lebenskonzeption zu wählen. Bei beiden führt das zur Folgerung, dass einzelne menschliche Individuen nicht in vollem Umfang an der Würde beziehungsweise an den Menschenrechten

20 Gewirth 1982, 5.

21 Griffin 2008, 32.

22 Griffin 2008, 33.

23 Griffin 2008, 38.

24 Griffin 2008, 44.

25 Griffin 2008, 92.

teilhaben. Auf dieses gravierende Problem werden wir in späteren Teilen der Arbeit zurückkommen. Zunächst möchte ich noch eine zweite Familie der Würde-Theorien betrachten.

1.4 Demütigung und Selbstachtung

In jüngerer Zeit ist ein Ansatz einflussreich geworden, der Würde über die Kategorien von Demütigung und Selbstachtung zu erklären versucht. Er wurde vom israelischen Philosophen Avishai Margalit geprägt. Vor allem dessen Buch *The Decent Society* war hierbei einflussreich. Allerdings geht es Margalit in diesem Buch nicht um eine Theorie der Würde²⁶. Margalits Thema ist das Modell einer anständigen Gesellschaft, das er der gerechten Gesellschaft im Sinne von John Rawls gegenüberstellt.²⁷

Eine anständige Gesellschaft ist nach Margalit eine, in der Menschen nicht durch Institutionen gedemütigt werden. »Demütigung« meint »alle Verhaltensformen und Verhältnisse, die einer Person einen rationalen Grund geben, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu sehen.«²⁸ Eine anständige Gesellschaft bekämpft folglich Verhältnisse, durch die sich ihre Mitglieder mit Recht gedemütigt fühlen können. Bezüglich der objektiven Kriterien, die damit eingeführt sind, und welche bestimmen, wann eine Person einen guten Grund hat, sich gedemütigt zu fühlen, bleibt Margalit offen. Die entsprechenden Normen müssen nicht auf einer Moral basieren, die individuelle Rechte ins Zentrum stellt. Die Basis kann nach Margalit auch eine Pflichtmoral oder eine an Zwecken orientierte Ethik bilden²⁹. Akte der Demütigung müssen auch nicht in der Verletzung individueller Rechte bestehen. So kann beispielsweise die Verweigerung von politischen Rechten, die Margalit nicht zu den Menschenrechten zählt, demütigend sein, ohne gegen grundlegende Rechte zu verstoßen. Die Beachtung der Menschenrechte in einer bestimmten Gesellschaft ist umgekehrt kein hinreichender Grund dafür, sie als anständige Gesellschaft zu begreifen.³⁰

In den Spuren Margalits haben andere Autorinnen und Autoren ebenfalls die Verletzung der Selbstachtung ins Zentrum ihres Würde-Verständnisses gestellt³¹. Die Interpretationen gehen dabei im Einzelnen

26 Die deutsche Übersetzung des Titels mit *Politik der Würde* ist insofern irreführend.

27 Margalit 1997, insb. 11, 180 f., 310 f.

28 Margalit 1997, 23.

29 Margalit 1997, 56.

30 Margalit 1997, 59 f.

31 Vgl. Hörnle 2013; Nida-Rümelin 2009, 236–258; Pollmann 2022, insb. § 13; Schaber 2010, insb. 50–63; Balzer/Rippe/Schaber 1998, 28–31.

auseinander. So betrachtet Peter Schaber die Selbstachtung als eine Selbstverfügung im Sinne der Möglichkeit, über grundlegende Dinge selbst zu entscheiden³². Zu schützen ist ihm zufolge unter dem Aspekt der Menschenwürde diese Selbstverfügung. Würde haben heißt nach Schaber, die normative Autorität über sich selbst zu haben³³. Diese Position ist inhaltlich den Ansätzen nahe, die Würde in basaler Handlungsfähigkeit begründet sehen.

1.5 Kommunikationsfähigkeit

Aus den weiteren Würde-Konzeptionen sei diejenige von Jürgen Habermas hervorgehoben, die den Begriff der Menschenwürde kommunikationstheoretisch begründet. Für Habermas kommt Menschenwürde Personen als Teilnehmern an einem menschlichen Interaktionszusammenhang zu. Der Mensch wird zur Person erst durch Kommunikation mit anderen. »Erst im Augenblick der Lösung aus der Symbiose mit der Mutter tritt das Kind in eine Welt von Personen ein, die ihm *begegnen*, die es anreden und mit ihm sprechen können. Keineswegs ist das genetisch individuierte Wesen im Mutterleib, als Exemplar einer Fortpflanzungsgemeinschaft, ›immer schon‹ Person. Erst in der Öffentlichkeit einer Sprachgemeinschaft bildet sich das Naturwesen zugleich zum Individuum und zur vernunftbegabten Person.«³⁴ Menschenrechte haben nach Habermas nur Personen³⁵. Vor dem Eintritt in den Interaktions- und Kommunikationszusammenhang genießt das menschliche Leben zwar Rechtsschutz, ist selbst aber nicht Träger von Menschenrechten³⁶. Habermas unterscheidet daher zwischen der Würde des menschlichen Lebens und der Menschenwürde, die Personen zukommt³⁷.

1.6 Rechtswissenschaftliche Diskussion

Zum Zweck, einen ersten Überblick zu gewinnen, sei auch bereits ein Blick in die rechtswissenschaftliche Literatur geworfen. Später werden wir auf diese noch näher eingehen³⁸.

32 Schaber 2010, 50–55.

33 Schaber 2012a, 70; Schaber 2013, 60.

34 Habermas 2001, 65.

35 Habermas 2001, 66.

36 Habermas 2001, 66.

37 Habermas 2001, 67.

38 Hinten insb. Kap. 19.

Die juristische Auslegung weist, wie bereits erwähnt, bezüglich der Menschenwürde große Offenheit bzw. Unklarheit auf. Nach wie vor einflussreich ist die sog. Objektformel (und das damit verbundene Instrumentalisierungsverbot)³⁹. Nach der von Dürig geprägten Formel ist die Menschenwürde getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird⁴⁰. Die Formel spielt in der juristischen Praxis nach wie vor eine wichtige Rolle, begegnet aber auch vielfacher Kritik. Der Mensch werde nicht selten und unvermeidlich auch als Objekt gebraucht, wird eingewandt⁴¹; zudem sei die Formel sehr vage⁴² und nicht operationabel⁴³. Das Bundesverfassungsgericht hat sich diese Einwände in seinem »Abhörurteil« zu eigen gemacht: Der Mensch, so führte es darin aus, sei nicht selten bloßes Objekt nicht nur der Verhältnisse, sondern auch des Rechts, insofern er ohne Rücksicht auf seine Interessen sich fügen müsse. Allgemeine Formeln wie die, dass der Mensch nicht zum bloßen Objekt der Staatsgewalt herabgewürdigt werden dürfe, könnten deshalb lediglich die Richtung andeuten, in der Fälle der Verletzung der Menschenwürde gefunden werden könnten⁴⁴. Das Bundesverfassungsgericht versuchte im genannten Entscheid, die Objektformel zu präzisieren. Eine unzulässige Objektivierung liege besonders dann vor, wenn ein Mensch einer Behandlung ausgesetzt sei, die seine Subjektqualität prinzipiell in Frage stelle, oder wenn in der Behandlung im konkreten Fall eine willkürliche Missachtung der Würde des Menschen liege. Die Behandlung müsse, wenn sie die Menschenwürde berühren solle, Ausdruck der Verachtung des Werts sein, der dem Menschen kraft seines Personseins zukommt⁴⁵. Diese Ausdeutung stieß ihrerseits auf Kritik. Dagegen wurde etwa eingewandt, dass es nicht von den Intentionen des Handelnden abhängen könne, ob die Menschenwürde verletzt sei; auch eine willkürfreie und in guter Absicht vorgenommene Handlung könne eine Menschenwürdeverletzung darstellen⁴⁶.

In der deutschen Doktrin wird die Objektformel im Hinblick auf die erwähnten Probleme als nur noch beschränkt hilfreich betrachtet. Sie

39 Zusammenfassend dazu Neumann 2013, 334–336.

40 Dürig 1956, 127; ders. 1958, Rz. 28 zu Art. 1 GG; vgl. in der Rechtsprechung BVerfGE 9, 89 (95); 27, 1 (6); 28, 386 (391); 45, 187 (228); 50, 166 (175); 72, 105 (116); 87, 209 (228).

41 H. Dreier 2013a, Rz. 55 zu Art. 1 GG; Hofmann 1993, 360; Kloepfer 2001, 95.

42 H. Dreier 2013a, Rz. 55.

43 Isensee 2006, 185.

44 BVerfGE 30, 1 (25 f.).

45 BVerfGE 30, 1 (26).

46 Vgl. H. Dreier 2013a, Rz. 55; Geddert-Steinacher 1990, 45–51; Häberle 2004, Rz. 9.

sei eine, so etwa Herdegen im Grundgesetz-Kommentar Maunz/Dürig, letztlich nicht mehr tragende Orientierungshilfe⁴⁷. Gleichzeitig bemerkt diese Kommentierung freilich, dass die Objektformel bisher von keinem überlegenen Interpretationsansatz verdrängt worden sei⁴⁸. Im Ergebnis besteht in der Staats- und Verfassungsrechtslehre erhebliche Unklarheit bezüglich des Inhaltes der Menschenwürde. Der Begriff der Menschenwürde sei unbestimmt und konkretisierungsbedürftig⁴⁹, schwierig zu präzisieren⁵⁰, ja weitgehend in abstraktem Sinne undefinierbar⁵¹, wird etwa festgestellt⁵².

1.7 Geprägt durch Kant

Die gegenwärtige Debatte um die Menschenwürde ist nach wie vor geprägt durch Kant. Dessen Begriffsbestimmung bleibt der zentrale Bezugspunkt aller Debatten um die menschliche Würde bis heute. Die neueren Ansätze weisen teilweise eine erhebliche Nähe zu Kant auf. Dies gilt insbesondere für die Theorien, die die Handlungsfähigkeit (*agency*) ins Zentrum stellen. Auch dabei wird die menschliche Selbstbestimmung ins Zentrum gestellt, auch wenn sie stärker vom Moralischen gelöst wird als bei Kant. Zudem fehlen natürlich die metaphysischen Komponenten, die dessen Philosophie aufweist. Die Ansätze, welche sich auf Demütigung und verletzte Selbstachtung beziehen, sind etwas weiter von Kant entfernt. Sie gehen allerdings (wie auch die *agency*-Theorien) mit erheblichen Schwierigkeiten einher, wie im nächsten Kapitel deutlicher werden wird.

Die rechtswissenschaftliche Debatte um die Menschenwürde ist ebenfalls kantisch geprägt. Im Zentrum steht nach wie vor die »Objektformel«, das heißt die Maxime, dass ein Mensch nicht zum Objekt herabgewürdigt werden darf. Diese Deutung ist mit dem Würde-Verständnis Kants und namentlich mit dessen Forderung, dass kein Mensch zu einem bloßen Mittel werden darf, nicht gleichzusetzen, inhaltlich aber eng verwandt.

Auch die folgenden Überlegungen schließen an Kant an. Hinter dessen Würde-Verständnis kann keine moderne Interpretation zurück.

47 Herdegen 2009, Rz. 38.

48 Herdegen 2009, Rz. 36.

49 In der Schweiz Mastronardi 2014, Rz. 45.

50 In der Schweiz Mahon 2003, Rz. 5.

51 Doehring 1984, 281.

52 Nach der Ansicht einiger Autoren handelt es sich bei der Menschenwürde sogar um eine Leerformel, in die im Grunde jeder hineinlesen könne, was er wolle: vgl. Denninger 1973, 25; Hoerster 1983, insb. 95.

Allerdings weist Kants Theorie einige Schwierigkeiten auf, die unter heutigen Bedingungen stark ins Gewicht fallen. Sie sind im folgenden Kapitel näher zu betrachten. Eine zeitgemäße Deutung, wie sie im Folgenden versucht werden soll, muss die theoretischen Gehalte der kantischen Philosophie aufnehmen und diese gleichzeitig so reformulieren, dass diesen Problemen Rechnung getragen wird.