Schriften zur Rechtstheorie

Band 313

Dialektik der Würde

Zur Prinzipialität der Selbstbeschränkung für eine soziale Freiheitsordnung

Von

Isa Bilgen

Duncker & Humblot · Berlin

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ISA BILGEN

Dialektik der Würde

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schriften zur Rechtstheorie

Band 313

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dialektik der Würde

Zur Prinzipialität der Selbstbeschränkung für eine soziale Freiheitsordnung

Von

Isa Bilgen

Duncker & Humblot · Berlin

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Juristische Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen
hat die vorliegende Arbeit im Jahr 2024 als Dissertation angenommen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk wurde auf Basis der Open Access-Lizenz CC BY-SA 4.0
(s. https://creativecommons.Org/licenses/by-sa/4.0/) veröffentlicht. Die E-Book-Version
ist unter https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 abrufbar.

© 2026 Isa Bilgen
Erschienen bei Duncker & Humblot GmbH, Berlin
Satz: TextFormA(r)t, Daniela Weiland, Göttingen
Druck: Prime Rate Kft., Budapest, Ungarn

ISSN 0582-0472
ISBN 978-3-428-19667-8 (Print)
ISBN 978-3-428-59667-6 (E-Book)
DOI 10.3790/978-3-428-59667-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ♾

Verlagsanschrift: Duncker & Humblot GmbH, Carl-Heinrich-Becker-Weg 9,
12165 Berlin, Germany | E-Mail: info@duncker-humblot.de
Internet: https://www.duncker-humblot.de

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„Leben wie ein Baum,
einzeln und frei,
und brüderlich wie ein Wald,
das ist unsere Sehnsucht“
(Nâzım Hikmet)

Meinem Brüderchen

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Vorwort

Die vorliegende Arbeit setzt formal einen Punkt, wo sie gedanklich noch nicht einmal beim Komma angelangt ist. Im Herbst 2024 wurde sie von der Juristischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen als Dissertation angenommen.

Mein erster und besonderer Dank gilt meinem Doktorvater und Erstgutachter, Prof. Dr. Hans Michael Heinig. Er ließ mir nicht nur die Freiheit, meine eigenen Gedanken zu entfalten, sondern nahm sich auch stets Zeit für den Austausch und eröffnete mir die Möglichkeit, meine Ideen im Kreis seiner Mitarbeitenden und Promovierenden vorzustellen und zu diskutieren. Auch Prof. Dr. Florian Meinel danke ich herzlich für das Zweitgutachten; seine konstruktive Kritik und seine anregenden Impulse haben die Arbeit in besonderer Weise bereichert.

Ebenso danke ich meinem Vorgesetzten, Prof. Dr. Thorsten Ingo Schmidt. Ohne die Freiräume, die er mir für meine Forschung an seinem Lehrstuhl gewährte, und ohne die zahlreichen gewinnbringenden Gespräche – sei es beim Mittagessen, im Büro oder auf dem Flur – wäre diese Arbeit nicht entstanden.

Für das Korrekturlesen einzelner Teile sowie für wertvollen Austausch danke ich Anna-Katharina Damm, Thorben Klünder, Tristan Lemke, Dr. Johann Remé, Lara Rußbült, Johannes Weigl und Robert Wille.

Meiner Familie, von deren Biografien und Lebensrealitäten ich Motivation, Kraft und Inspiration für meine Arbeit schöpfe, danke ich für die Unterstützung jeder Art. Ganz besonders danke ich Anna Maria Ullmann, die mich in guten wie in schwierigen Zeiten ermutigt, getragen und auf vielfältige Weise unterstützt hat. Ohne sie hätte ich diese Schrift nicht in dieser Form verfassen können.

Danken möchte ich schließlich dem Publikationsfonds für Open-Access-Monografien des Landes Brandenburg sowie der Universitätsbibliothek Potsdam für die Beteiligung an den Publikationskosten.

Potsdam, im September 2025 *Isa Bilgen*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Inhaltsverzeichnis

A. Einleitung 15

I. Würde durch Selbstbeschränkung – Fortschritt im Bewusstsein der vulnerablen Freiheit 15

II. Forschungsstand und Methode 25

III. Insbesondere: Der dialektisch-kontraktualistische Begründungsstrang 27

1. Was ist Dialektik? 27

2. Zur Komplementarität von Dialektik und Kontraktualismus 33

3. Verhältnis zu Antinomien, Aporien und Paradoxien 37

a) Antinomien 37

b) Aporien 38

c) Paradoxien 39

IV. Der Gang der Untersuchung 45

Erster Teil

Dialektische Begründung der Würde mit einem Akt der Selbstbeschränkung der Vernunft 46

B. Vorklärung: Würde zwischen Moral und Recht 46

C. Würde zwischen Vernunft und Natur 51

I. Römische Antike: Die Würde des „großen" Menschen 52

II. Christliche Theologie: Die Würde des göttlichen Menschen 54

III. Humanistisch-aufklärerisches Verständnis der Würde 56

1. Pico: Die Würde des erhabenen Menschen – Schöpfer in der Schöpfung 57

2. Kant: Die Würde des autonomen Menschen 60

a) Würde als Pflicht und allgemeines Achtungsprinzip 61

b) Der Kategorische Imperativ als Formel der wechselseitigen Achtung 62

c) Wechselseitige Achtung durch Selbstbeschränkung kraft Autonomie 65

IV. Vulnerabilitätstheoretische Neukonzeption: Das Gewissen als Grund der Würde des leidenden Subjekts 69

1. Das Gewissen als bloß judikative und erkenntnisstützende Kontrollinstanz bei Kant 69

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

2. Urteilskorrigierende und subjektkonstituierende Doppelfunktion des Gewissens – Subjekte aus Mitleid 71
3. Objektivität des Gewissens 76
4. Zusammenfassende Betrachtung 77

V. Subjektivität durch relationale Anerkennung in Anlehnung an Fichtes Konzept 77

Zweiter Teil

Dialektisch-Kontraktualistische Konzipierung einer würdebasierten sozialen Freiheitsordnung 85

D. Vorklärung: Der normative Ausgangspunkt für Prinzipien einer sozialen Freiheitsordnung – Korrektur der Defizite bei Kant und Rawls 87

I. Kants Kategorischer Imperativ und Rechtsbegriff 88

II. Rawls' Schleier des Nichtwissens 92

III. Vulnerabilitätstheoretische Modifikationen des kontraktualistischen Ausgangspunkts 94

E. Prinzipien einer vierdimensionalen sozialen Freiheitsordnung 102

I. Individuale Dimension würdebasierter Freiheit 104
1. Individualität der Freiheit – Individuelle Selbstbestimmung als Zielprinzip der Würde 104
2. Das Spannungsverhältnis von Individual- und Gemeinschaftsinteressen 107

II. Spezifisch-soziale Dimension würdebasierter Freiheit 113
1. Sozialität der Freiheit – Die anderen als Grenze und Bedingung individueller Freiheit 113
2. Selbstbeschränkung durch Gleichheit als Kernprinzip würdebasierter Freiheit 116
3. Selbstbeschränkung durch die Gerechtigkeit der Freiheit 120
a) Selbstbeschränkung der Freiheit um die Gerechtigkeit 120
b) Selbstbeschränkung durch Verzicht auf die Willkürfreiheit 122
c) Gerechte Eigentumsverhältnisse 125
4. Selbstbeschränkung durch die Pflicht der Freiheit 129
a) Konnexität von Rechten und Pflichten 129
b) Selbstbeschränkung durch Solidarität, Nächstenliebe und Nächstenachtung 131
c) Pflichtfähigkeit ist keine Voraussetzung für Würdefähigkeit und Subjektivität 136
5. Zwischenergebnis 137

III. Ökologische Dimension würdebasierter Freiheit 138

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

1. Ökologietät der Freiheit – Die Natur als Grenze und Bedingung menschlicher Freiheit 138
2. Selbstbeschränkung durch ökologische Gleichheit als Kernprinzip einer vulnerabilitätsbasierten Würde 144

IV. Kollektive Dimension würdebasierter Freiheit 152
1. Kollektivität der Freiheit – Der Staat im Dienst der individuellen Freiheit ... 154
a) Kultur der Würde – Würdezentriertheit aller Institutionen in Staat und Gesellschaft 155
b) Insbesondere: Erziehung zur ökologisch-sozialen Rücksichtnahme – Freiheitsregulierung zwischen Recht und Moral 157
2. Ökologisch-sozialer Freiheitsstaat – Kollektive Sicherung der Selbstbeschränkung 163
3. Demokratischer Staat: Selbstbestimmung durch kollektive Selbstbeschränkung 168
a) Demokratie als Methode zur Erzeugung und Wahrung einer würdebasierten Ordnung 169
b) Bindung aller Einzelnen an den demokratischen Willen 172
c) Exkurs: Die intertemporale Dimension der Demokratie 175
4. Rechtsstaat: Selbstbeschränkung des Staates durch Bindung an Recht 176
a) Selbstbeschränkung staatlicher Macht im horizontalen Verhältnis 176
b) Selbstbeschränkung staatlicher Macht im vertikalen Verhältnis 178
5. Ökologischer Sozialstaat 181

V. Schwächen (und Stärken) des Kontraktualismus 185

VI. Zwischenfazit 188

Dritter Teil

Vulnerabilitätstheoretische Rekonstruktion der grundgesetzlichen Würdenorm 191

F. Vorklärung: Kritik autonomiebasierter Würdedefinitionen und Versuch einer Empathieformel 191

I. Defizite autonomiebasierter Würdedefinitionen 191
1. Vier defizitäre Theorien 191
2. Insbesondere: Die verfassungstheoretische Mär vom selbstbestimmten Individuum 195
a) Autonomie- und Selbstbestimmungsfähigkeit als Voraussetzung für Würde? 196
b) Das eindimensionale Menschenbild 199
c) Dialektische Selbstbestimmung durch Selbstbeschränkung 204

II. Versuch einer vulnerabilitäts- und gewissenbasierten Empathieformel 205

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

G. Prinzipialität würdebasierter Freiheit im Grundgesetz 208
I. Das Grundgesetz als wertgebundene und würdebasierte Freiheitsordnung 209
II. Wehrhafte Demokratie als Selbstbeschränkung kollektiver Selbstbestimmung .. 214
III. Ein schlummernder Grundsatzstreit: Würdenorm als Prinzip oder Grundrecht? 221
IV. Das Verhältnis zu Menschen- und Grundrechten 225
V. Unantastbare, aber verletzliche Menschenwürde 231
VI. Das Problem der Absolutheit aus der Perspektive der Selbstbeschränkung 233
1. Das Verhältnis zwischen Achtungs- und Schutzpflicht des Staates 235
a) Vorranglösungen 238
b) Abwägungsoffenheit? 241
2. Das Problem des Ungleichgewichts zwischen der Achtungs- und Schutzpflicht 245
3. Zur Abwägung auf Schutzbereichsebene 249
a) Relativität der Würde im Gewand des allgemeinen Persönlichkeitsrechts 252
b) Schwangerschaftsabbruch 257
c) Flugzeugabschuss 265
d) Rettungsfolter 267
VII. Drittwirkung und Grundpflicht der Würde 272
1. Die unmittelbare Drittwirkung 273
2. Die Grundpflicht zur Achtung durch Selbstbeschränkung 275
3. Das Menschenbild des Grundgesetzes – Würdeimmanent begrenzte Freiheit 281
4. Insbesondere: Grenzen des allgemeinen Freiheitsrechts aus Art. 2 Abs. 1 GG 286
a) Abgrenzung von der engen Persönlichkeitskerntheorie 287
b) Ideologieanfälligkeit eines individualistischen Freiheitsbegriffs 288
c) Selbstbegrenzung der Freiheit um ihre ökologisch-soziale Verträglichkeit 291
d) Schutzbereichsbegrenzung bedeutet nicht Staatswillkür 295
e) Der Wandel des Freiheitsbegriffs als Möglichkeit zur Begegnung von aktuellen Krisen 298
VIII. Das würdebasierte Recht der Tiere auf eigene Rechte 300
1. Gewissenbasierte Würde und Rechtssubjektivität von Tieren 302
2. Ökologische Personen als Pendant zu juristischen Personen i. S. d. Art. 19 Abs. 3 GG 305
3. Kollision der Tierwürde mit menschlichen Interessen 307
IX. Weitere soziale Aspekte der Würde 310
1. Die Würde der menschlichen Gattung 311
2. Der Menschenwürdeverzicht – Objektive oder subjektive Würde? 315

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

3. Menschenwürde als Argument für und gegen ein selbstbestimmtes Sterben 322
4. Der ökologische Sozialstaat im Dienst einer würdebasierten sozialen Freiheitsordnung 325
a) Menschenwürdiges Existenzminimum 325
b) Sozioökonomisches und -ökologisches Existenzminimum 329
c) Selbstbeschränkung einer würdebasierten Wirtschaftsordnung 332
d) Resozialisierungsgebot im Strafsystem 338
X. Zwischenfazit 340

Zusammenfassung der Ergebnisse 343

Literaturverzeichnis 348

Sach- und Personenverzeichnis 382

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

A. Einleitung

I. Würde durch Selbstbeschränkung – Fortschritt im Bewusstsein der vulnerablen Freiheit

Die Geschichte der Freiheit wird seit der Aufklärung als ein Prozess der Selbstermächtigung des Menschen über die Natur erzählt. Doch im Anthropozän – dem Zeitalter, in dem die Menschheit zum zentralen Einflussfaktor der Weltgeschichte geworden ist – zeigt sich ihre destruktive Seite: Die Naturbeherrschung führt zu existenziellen Krisen, insbesondere dem Arten-, Biodiversitäts- und Ressourcenverlust, dem Klimawandel, der Zunahme der Meeresspiegel und -temperatur sowie der Globalvermüllung mit Plastik.[1] Laut einer Studie des internationalen Wissenschaftlerteams um *Katherine Richardson* von 2023 sind sechs der neun planetaren Grenzen bereits überschritten.[2] Experten sprechen vom drohenden sechsten Massensterben der Erdgeschichte.[3] Dass diese Krise menschgemacht ist, heißt im Grunde, dass Menschen ihre Freiheit exzessiv und rücksichtslos gebraucht haben. Trotzdem dominiert weiterhin ein individualistisches Verständnis von Freiheit, nach dem der Mensch die Umwelt grundsätzlich als Mittel zum Zwecke seiner Autonomie beliebig gestalten kann. Die Menschheitskrise ist daher auch ein Kampf um Freiheit und unseren Begriff davon. Darum entwickele ich – gerade mit Blick auf weltweit und hierzulande erstarkende vulgärliberalistische sowie autoritärlibertäre Tendenzen – ein *soziales Freiheitskonzept*, das für den Fortschritt die ökologisch-sozialen Bedingungen verletzlicher Freiheit angemessen reflektiert. Freiheit, so meine Kernthese, kann nur fortbestehen, wenn sich der Mensch seiner Vulnerabilität und Angewiesenheit auf Mitmenschen sowie auf eine intakte, aber vulnerable Natur bewusst wird und sich selbst beschränkt.

---

[1] Zum Konzept der planetaren Grenzen grundlegend *J. Rockström et al.*, A safe operating space for humanity, Nature 461 (2009), S. 472 ff.; *W. Steffen et al.*, Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet, Science 347 (2015), No. 6223; insbesondere zu den Gefahren durch den Klimawandel statt vieler nur *D. Armstrong McKay et al.*, Exceeding 1.5°C global warming could trigger multiple climate tipping points, Science 377 (2022), No. 6611.

[2] *K. Richardson et al.*, Earth beyond six of nine planetary boundaries, Science Advances 2023, S. 9 (37). Zu den neun Grenzen, von denen die ersten sechs überschritten sind, gehören: 1.) der Arten- und Biosphärenverlust; 2.) der Klimawandel; 3.) die Belastung des Planeten mit neuartigen Stoffen; 4.) Veränderungen der Landnutzung; 5.) die Störung biogeochemischer Kreisläufe; 6.) Veränderungen der Süßwassersysteme; 7.) die Aerosolbelastung der Atmosphäre; 8.) die Ozeanversauerung; 9.) der Abbau der Ozonschicht.

[3] *G. Ceballos et al.*, Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines, PNAS 114 (30) 2017, E6089 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In der Rechtswissenschaft gilt die Menschenwürde als der höchste Wert, nach dem sich die rechtliche Ordnung unseres Zusammenlebens auszurichten hat. Wie Freiheit begriffen wird, hängt also davon ab, was man unter Würde versteht. In dem Maße, in dem das Grundgesetz mit der Würdenorm des Art. 1 GG an seiner Spitze für eine würdebasierte Freiheitsordnung steht, in demselben Maße ist die Deutung der Menschenwürde eine Systemfrage. In der modernen Gesellschaft hat sich auf der Basis von *Kants* autonomiegestütztem Würdeverständnis der *normative Individualismus* etabliert. Danach werden Normen von der Autonomie bzw. den Interessen des autonomiefähigen Individuums her legitimiert.[4] Zwar wird mit ihm nicht eine wie auch immer geartete Unbeschränktheit der individuellen Freiheit verteidigt. Er wird auch nicht in dem Sinne verabsolutiert, dass die reale Angewiesenheit der Individuen aufeinander und die Unentbehrlichkeit der Gemeinschaft sowie sozialer Institutionen für die Entfaltung jedes Einzelnen negiert wird.[5] Vielmehr dient er in erster Linie der Abgrenzung von einem *normativen Kollektivismus*. Insofern ist der normative Individualismus ein sinnvolles Konzept. Problematisch an ihm ist allerdings die ökologisch-soziale und insbesondere tierrechtsethische Unterbilanz dessen anthropozentrisch-individualistischen Freiheitsverständnisses.[6] Zudem verschafft er einem formalen Begriff von Freiheit ein theoretisches Gerüst und verschleiert die ihr in Wirklichkeit innewohnende Komplexität. Mit der unterkomplexen Formel „Freiheit ist Freiheit“[7] ist schließlich genau so viel gewonnen, wie in der Quantenphysik zu sagen, Licht sei Licht.

---

[4] Zum normativen Individualismus im Recht *D. von der Pfordten*, Normativer Individualismus und das Recht, JZ 2005, S. 1069 ff.; zu seiner allgemeinen Bedeutung in der Tradition der politischen Philosophie *W. Kersting*, Einleitung: Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan, in: Ders. (Hrsg.), Thomas Hobbes, Leviathan, 2. Aufl. 2008, S. 9 ff. (insb. 20 f.).

[5] Dies anerkennend betont *D. von der Pfordten* (Normativer Individualismus und das Recht, JZ 2005, S. 1069 [1070 f.]) gleichwohl, dass „[z]wischen dem Faktum des sozialen Zusammenlebens und der normativen Rechtfertigung von Politik und Recht […] klar zu unterscheiden“ sei. Er grenzt den normativen Individualismus andererseits negativ von libertären Konzeptionen ab und unterstreicht zudem die Relevanz etwa von Bildung und Förderung für die Individuen.

[6] *D. von der Pfordten* (Normativer Individualismus und das Recht, JZ 2005, S. 1069) schließt die Einbeziehung anderer Lebewesen zwar nicht aus, lässt sie jedoch „aus Gründen der Vereinfachung außer Betracht“. Es erschließt sich aber nicht unmittelbar, wie man etwa Tiere in den normativen Individualismus einbeziehen könnte, ohne damit das gesamte, auf Autonomie bauende Konzept zu unterminieren. Dies und das im Fließtext Folgende ist kein Vorwurf gegen von der Pfordten, sondern lediglich eine kritische Feststellung. Auch im Übrigen bezieht sich die in dieser Arbeit an verschiedenen Stellen formulierte Kritik gegen den normativen Individualismus nicht im spezifischen Sinn seines Ansatzes. Sie gilt vielmehr einem allgemeinen und grundsätzlichen anthropozentrisch-individualistischen Verständnis von normativer Legitimität, wie es letztlich auch den hier zu behandelnden klassischen und modernen Vertragstheorien zugrunde liegt.

[7] *I. Berlin*, Zwei Freiheitsbegriffe, in: J. Nida-Rümelin/W. Vossenkuhl (Hrsg.), Ethische und politische Freiheit, 1998, S. 129 (136): „Jedes Ding ist das, was es ist: Freiheit ist Freiheit – und nicht Gleichheit oder Fairneß oder Gerechtigkeit oder Kultur oder menschliches Glück oder gutes Gewissen.“

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zwar hat die Aufklärung zu emanzipatorischem Fortschritt geführt, indem sie die Befreiung des Individuums aus kulturellen, religiösen oder sozialen Zwängen und damit aus der Unmündigkeit und Abhängigkeit vorantrieb. Insofern trifft *Hegels* berühmtes Diktum von der Weltgeschichte als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" zu.[8] Diese Sichtweise konzentrierte sich jedoch auf die Autonomiefähigkeit des Menschen, der dadurch die Natur in den Dienst seiner Zwecke stellte.[9] So wird seit *Günter Dürigs* wirkmächtiger juristischer Definition unter der Würde des Menschen ebendiese ihn „von der unpersönlichen Natur" abhebende Fähigkeit verstanden, bei der Bestimmung seiner selbst „sich und die Umwelt zu gestalten".[10] Dieses Denken prägt auch die an *Kants* Zweckformel des Kategorischen Imperativs angelehnte Objektformel, mit der in der Rechtspraxis Würdefälle gelöst werden. Danach ist der einzelne Mensch stets als Selbstzweck zu achten und niemals als bloßes Mittel für die Zwecke anderer zu behandeln. Anders formuliert: Der Mensch muss immer als Subjekt und darf nicht als reines Objekt betrachtet werden. Der Kategorische Imperativ hat zwar im Allgemeinen die sich selbst beschränkende Freiheit im Sinn,[11] weil er den Einzelnen in dessen Handeln zur Orientierung an Vernunftprinzipien anstelle an blinder Willkür oder subjektiven Neigungen auffordert. Seine systemischen Probleme liegen aber darin, dass die nach der Zweckformel zu achtende Würde dem Menschen nur insofern zukommt, als er ein autonomiefähiges Vernunftwesen (*homo noumenon*), und nicht, insofern er ein empirisches Naturwesen (*homo phaenomenon*) ist.[12] Nach diesem Wesensdualismus wird der Mensch also in zwei Sphären aufgespalten: einerseits in die transzendentale Welt der Vernunft und andererseits in die empirisch wirkliche Welt der Natur. Da die Aufgabe der Vernunft nach dem vorgenannten Würdeverständnis nicht nur die Beschränkung der natürlichen Triebe, sondern auch die Beherrschung der Natur ist, die man zur Entfaltung seiner Freiheit formt, folgt daraus auch die folgenreiche destruktive Unterwerfung sowohl der Natur als auch des natürlichen Menschen

---

[8] *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 18, 1995, S. 153.

[9] *M. Horkheimer/T. W. Adorno* (Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 10) halten einleitend fest: „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen."

[10] *G. Dürig*, in: Ders./R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. 1, Stand 1991, Art. 1 Rn. 18; auch *ders.*, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 (1956), S. 117 (125). Wenngleich der umweltgestaltende Aspekt dieser Begriffsbestimmung in der neueren Literatur nicht überbetont wird, so bleibt doch die Vorstellung des in seinem Freiheitsstreben die Natur beeinflussenden Menschen prägend. Anzumerken ist zudem, dass sich die Deutung der Menschenwürde zwar zunehmend weg vom autonomiefixierten hin zu einem soziale(re)n Verständnis bewegt. Insbesondere kommunikations- und anerkennungstheoretische Würdekonzepte heben die intersubjektive Dimension der Würde hervor, deren Grund weniger in der Vernunftfähigkeit des Menschen als vielmehr in dessen Verletzlichkeit im relationalen Bezug zu anderen bildet. Aber auch dort kommt sowohl der ökologische als auch der darin enthaltene soziale Aspekt von Freiheit zu kurz, wie an anderer Stelle noch näher zu zeigen sein wird.

[11] So auch *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 168 f.

[12] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (434 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

selbst unter das transzendentale Vernunftwesen. Denn die Gestaltungsmacht über die Natur ist immer auch eine Macht über Menschen. Die geschichtliche Entfaltung der Autonomie hat so gesehen die Entwicklung von Verhältnissen ermöglicht, welche die Würde selbst aufs Spiel setzen. Die Idee individueller Freiheit schlägt um in eine rücksichtslose Ausbeutung von Mensch und Natur durch staatliche oder private Akteure, die auf diese Weise ihre Macht und Freiheitsmöglichkeiten über andere erweitern, vertiefen und verfestigen. Rein autonomiebasierte Freiheit hat in diesem Sinne einen gewissen Hang zur Selbstzerstörung. Darum läuft parallel mit der Fortschrittsgeschichte der Aufklärung eine Destruktionsgeschichte. Mit *Adorno* und *Horkheimer* gesagt: „Unter der bekannten Geschichte Europas läuft eine unterirdische. Sie besteht im Schicksal der durch Zivilisation verdrängten und entstellten menschlichen Instinkte und Leidenschaften. […] Von der Verstümmelung betroffen ist vor allem das Verhältnis zum Körper."[13] „Körper" meint hierbei über die alte Leib-Seele-Dichotomie hinaus die empirische Natur insgesamt. Denn dort heißt es weiter: „In der Selbsterniedrigung des Menschen zum corpus rächt sich die Natur dafür, daß der Mensch sie zum Gegenstand der Herrschaft, zum Rohmaterial erniedrigt hat. Der Zwang zu Grausamkeit und Destruktion entspringt aus organischer Verdrängung der Nähe zum Körper […]."[14] Die Kritik der *Dialektik der Aufklärung* richtet sich gegen die „Spaltung des Lebens in den Geist und seinen Gegenstand"[15], gegen die idealistische Aufteilung der Freiheit in die Welten von Vernunft und Natur, Vernunftwesen und Naturwesen, *noumenon* und *phaenomenon*.

Tatsächlich kann aus der eindimensionalen Betrachtung des abstrakten autonomen Vernunftwesens nicht ein rechtlicher Rahmen hervorgehen, der die realen Bedingungen von Freiheit sichern soll, weil sie den Menschen von seinen substanziellen Eigenschaften abstrahiert. Damit sich die gesamte Rechtsordnung im Sinne des Grundgesetzes an der Würde ausrichten kann, bedarf es eines Umdenkens. Die theoretische Grundfrage der vorliegenden Arbeit ist daher, wie sich die soeben beschriebenen Defizite eines anthropozentrisch-individualistischen und inhaltlich unbestimmten Freiheitsbegriffs korrigieren lassen können. Hierzu schlage ich ein vulnerabilitätsbasiertes Würdeverständnis als Grundlage für ein ökologisch-soziales Freiheitskonzept vor. Der Mensch besitzt Würde, nicht, weil er vernunft-, autonomie- oder moralfähig ist, sondern weil er samt seiner Freiheit wie die Natur überhaupt vulnerabel ist – so meine weitere Hauptthese. Zudem ist grundgesetzlich geschützte Freiheit hier als sozialer Prozess zu verstehen. Mit einem dialektisch-kontraktualistischen Ansatz möchte ich, ausgehend von der Idee der Selbstbeschränkung, Prinzipien für eine würdebasierte soziale Freiheitsordnung entwickeln, die sich vierdimensional, nämlich in einer individualen, einer spezifisch-sozialen, einer ökologischen und einer kollektiven Dimension beschreiben lassen. Der freiheitliche Fortschritt wird nicht in der Selbstermächtigung, sondern

[13] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 246.
[14] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 247.
[15] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 249.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

in der Selbstbeschränkung des Menschen gegenüber der Natur gesehen. Die Geschichte der Freiheit ist schließlich *auch* eine Geschichte der Selbstbeschränkung, d. h. der Entwicklung und Institutionalisierung von Mechanismen zur Selbstbegrenzung. Man denke hier für die internationale Perspektive an die Selbstbindung der Staaten an völkerrechtliche Abkommen, durch die sie sich insbesondere in ihren Expansionstrieben selbst beschränken, und für die intersubjektive Perspektive an die kontraktualistische Unterwerfung aller Einzelnen unter eine gemeinsame Ordnung, in der sie sich in ihrer bedrohlichen Willkür selbst begrenzen, um die Freiheit aller zu ermöglichen. Das Streben nach Freiheit entfaltet sich demnach durch Selbstbeschränkung, die hier darum nicht bloß im Sinne einer moralischen Askese missverstanden werden darf.

Diese geschichtsphilosophische Darstellung mag in zweifacher Hinsicht eigenwillig und widersprüchlich anmuten. Zum einen hinsichtlich der Zusammenlegung zwei grundverschiedener Theorie- und Denkmodelle, denn eine dialektische Geschichtsbeschreibung ist durch einen *Kampf* der Gegensätze geprägt, wohingegen der Kontraktualismus auf einer *konsensualen* Vorstellung basiert. Zum anderen, weil sowohl nach der Dialektik als auch nach dem Kontraktualismus Freiheit *prima facie* durch Selbstermächtigung erlangt wird, nämlich einerseits durch das Austragen von Kämpfen und andererseits durch die Selbstautorisierung des Menschen, der anstatt sich ohnmächtig einer göttlichen oder natürlichen Ordnung zu unterwerfen, sich vertraglich eine eigene Ordnung gibt. Die Dialektik der Würde meint jedoch das permanente Streben nach einem Wandel der Freiheitsformen in Gestalt der Dialektik von Selbstermächtigung und Selbstbeschränkung als Triebkraft der Menschheitsgeschichte. Selbstermächtigung und Selbstbeschränkung sind Momente eines einheitlichen Prozesses, der die eigentliche Freiheit ausmacht. Dabei liegt der Fortschritt aber im limitierenden Resultat der Kämpfe. Diese Perspektive negiert nicht den historisch gewichtigen Prozess der Selbst*befreiung* von Unterdrückten. Schließlich bedeutet der Befreiungskampf, dass von den jeweils Herrschenden die Selbstbeschränkung eingefordert wurde. Die Realisierung ebendieser Selbstbeschränkung durch den Kampf der sich Befreienden bildet die andere Perspektive der Freiheitsgeschichte. Ihr erster Akt ist die Selbsterhebung; der anhaltende und die Freiheitsordnung langfristig wahrende letzte Akt ist aber stets die Selbstbeschränkung aller. So mag im internationalen Kontext angesichts disruptiver politischer Entwicklungen sowie geopolitischer Spannungen aktuell eine militärische Aufrüstung – also eine Selbstermächtigung – als Notwendigkeit für die Sicherung der Freiheit erscheinen. Wahrer Fortschritt liegt aber im notwendig darauf zu folgenden Akt der Abrüstung aller Staaten, weil eine permanente Aufrüstung wie ein Damoklesschwert über die Freiheitsordnung schwebte und eine jederzeit realisierbare Bedrohung der fragilen Freiheit darstellte. Mit Blick auf sich verschärfende ökologische Krisen bildet dementsprechend nicht die zunehmende Naturbeherrschung und -ausbeutung durch die Nationen, sondern deren völkerrechtliche Bindung an Menschenrechts-, Natur- und Klimaschutzabkommen das Fortschrittsmoment. Jeder Akt der Selbstermächtigung erzeugt seine eigene Negation in Form

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Notwendigkeit zur Selbstbeschränkung. Der Fortschritt liegt in der Aufhebung dieses Gegensatzes in einer institutionalisierten Ordnung der Freiheit, die beide Momente bewahrt. Kurz: Entweder Selbstbeschränkung oder Ende der Freiheitsgeschichte. Dass die Freiheit trotz dialektischer Kämpfe noch fortlebt, beweist, dass Selbstbeschränkung der eigentliche Fortschrittsakt ist. Damit bilden Dialektik und Kontraktualismus als unterschiedliche Theoriemodelle zwei Fäden eines einheitlichen Begründungsstrangs für den Grundriss einer Theorie der Würde.

Bei der notwendigen Selbstbeschränkung spielt das *Gewissen*, das hier nicht im religiösen oder im Sinne einer „Gewissensfreiheit" gemeint ist, eine maßgebliche Rolle, weil es die moralische Verpflichtung zur Selbstbegrenzung zum Ausdruck bringt. Während der Kategorische Imperativ die Autonomie betont, wirkt das Gewissen als korrigierender Filter, der die egozentrische und destruktive Selbstermächtigung in eine rücksichtsvolle und fortschrittliche Freiheit überführt, indem er ihr den entscheidenden Akt der Selbstbeschränkung entgegensetzt und so zum Fortschritt im Bewusstsein der vulnerablen Freiheit des Naturwesens verhilft. Auch bei *Kant* steht das Gewissen im Zusammenhang mit der Frage nach einem vernunft- und pflichtgemäßen Handeln. Es stellt bei ihm ein für das Würdedenken bisher wenig beachtetes zusätzliches Instrument zur Selbstbeschränkung des Menschen in seinem eigenen Handeln gegenüber anderen dar. Daher unternehme ich den Versuch, für eine vulnerabilitätstheoretische Begründung von Würde und Subjektivität das *Gewissen* als objektive Instanz der Vernunft zur Selbstbeschränkung gegenüber der verletzlichen Natur zu rehabilitieren. Die Vernunft schafft mit dem Gewissen eine Verbindung zur sinnlichen und leidenden Natur, begründet die Würde und Subjektivität mit der Vulnerabilität[16] sinnlich-empirischer Naturwesen und codiert funktional das Recht und die soziale Freiheitsordnung für das Zusammenleben einer Pluralität solcher vulnerablen Subjekte. Das Gewissen macht die Vernunft empirisch, es macht das Übersinnliche sinnlich. Auf diese Weise wird letztlich die dialektische Einheit von Vernunft und Natur vollzogen. Denn das Gewissen hat etwas mit Empathie, Mitgefühl und Mitmenschlichkeit zu tun. Und

[16] Zur Begründung der Würde mit der Vulnerabilität des Menschen vgl. bereits *L. Engi*, Die Würde der Verletzlichen, 2022; *T. Hörnle*, Menschenwürde als Freiheit von Demütigungen, ZRph 2008, S. 41 ff.; zutreffend rückt auch *B. Zabel* (Recht, Angst, Vulnerabilität, RW 3 [2020], S. 233 [insb. 260]) die Vulnerabilität als normative Kategorie und „Schlüsselbegriff liberaler Gemeinwesen" in den Mittelpunkt des Rechtsdenkens.

Bisweilen wird in der Rechtswissenschaft der Schutz von vulnerablen Personengruppen als maßgebliche Gefahr für die freiheitliche Gesellschaft betrachtet und für eine Freiheitsordnung plädiert, die um der Eigenverantwortung und individuellen Freiheit willen das Recht des Stärkeren oder zumindest soziale Härten gegenüber Schutzbedürftigen billigend in Kauf nimmt. So etwa *F. Rostalski*, Die vulnerable Gesellschaft, 2024, S. 154: „Freiheit und Vulnerabilität stehen in einem facettenreichen Spannungsverhältnis. Schreiben die Menschen sich selbst und ihrem Gegenüber mehr und mehr Verletzlichkeit in verschiedenen Lebensbereichen zu, führt dies mitunter zu bedeutsamen Freiheitsverlusten – nämlich dann, wenn Eigenverantwortung zurückgefahren und dem Staat die Befugnis eingeräumt wird, die betroffene Sphäre menschlichen Miteinanders durch Gesetze oder andere hoheitliche Akte zu regulieren. Auf diese Weise geht allen Freiheit verloren – selbst denjenigen, auf deren Schutz die neuen Vorschriften gerichtet sind."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

diese funktionieren nicht ohne Bezüge zur Natur und den natürlichen Sinnen. Das Kantische Zwei-Welten-Denken[17] sowie die Abkoppelung der (apriorischen) Vernunftprinzipien und der Autonomie von sinnlich-empirischen Grundbedürfnissen, Verletzlichkeiten oder sonstigen konkreten Lebenskontexten[18] der Menschen ist als Basis für normative Aussagen unzulänglich, wie schon *Martha Nussbaum* und *John Dewey* gezeigt haben. Es gibt entgegen *Kants* Vorstellung keine von der Natur unabhängige Sphäre der Freiheit.[19] Sie sind vielmehr miteinander verwoben. *Axel Honneth*, auf dessen Überlegungen hier vielfach Bezug genommen wird, hat überzeugend dargelegt, dass die Betrachtung eines allein an negativer Freiheit interessierten Individuums vertragstheoretisch auch nur einen Negativismus der Freiheit zum Ergebnis haben kann.[20] Jede Definition der Würde des Menschen, die ihn atomistisch als für sich allein seiendes abstraktes Individuum erfasst, kreist um sich selbst und kann den in Wirklichkeit sich in seinen ökologisch-sozialen Bezügen entfaltenden Menschen nicht zuverlässig widerspiegeln. Sie ist daher auch ungeeignet, normative Orientierungen anzubieten. Abstrahiert man mit *Kant* die Autonomie des Vernunftwesens von sinnlichen, sozialen und ökologischen Bedürfnissen, koppelt man den Menschen von der Natur als Bedingung realer Freiheit ab. Man entfremdet ihn dadurch nicht nur von seiner natürlichen Umwelt, sondern auch von seiner sozialen Mitwelt und von sich selbst.

Die hier vorgeschlagene, einem formalen Verständnis entgegengesetzte *soziale Freiheit* meint folglich intersubjektive und relationale Freiheit,[21] weil Subjektivität überhaupt nur als etwas Relationales gedacht werden kann. Das Attribut „sozial" soll in Abgrenzung von einer „natürlichen" Freiheit zum einen die soziale Konstruiertheit sowie Bedingtheit von Freiheit und zum anderen die ökologisch-soziale sowie gemeinschaftliche Eingebundenheit des vulnerablen Einzelnen markieren. Die damit zusammenhängenden anthropologischen Prämissen entsprechen dem, was *Nussbaum* auf der ersten Ebene ihrer „starken vagen Konzeption" als die „konstitutiven Bedingungen des Menschen" und als „Grundstruktur der menschlichen Lebensform" bezeichnet.[22] Empathie und Mitleid als zentrale Merkmale des Gewissens prägen die Verbundenheit der Menschen nicht nur miteinander, sondern

[17] *J. Dewey*, Deutsche Philosophie und deutsche Politik, 2000, passim.

[18] *M. Nussbaum*, Gerechtigkeit oder: Das gute Leben, 1999, passim.

[19] *M. Nussbaum*, Gerechtigkeit oder: Das gute Leben, 1999, S. 85.

[20] *A. Honneth*, Das Recht der Freiheit, 2013, S. 44 ff. Ähnlich kritische Untersuchungen zur sozialen Unterbilanz insbesondere von Rawls' Gerechtigkeitstheorie finden sich jüngst bei *K. Forrester* (In the Shadow of Justice, 2019) und *D. Allen* (Politische Gleichheit, 2020).

[21] Zur sozialen Freiheit als interaktive Freiheit bereits *D. Suhr*, Gleiche Freiheit, 1988, S. 20; *ders*., Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 18, 84; zur relationalen Freiheit *J. S. Ach/B. Schöne-Seifert*, „Relationale Autonomie", in: C. Wisemann/A. Simon (Hrsg.), Patientenautonomie, 2013, S. 42 ff.; *A. K. Mangold*, Relationale Freiheit, VVDStRL 80 (2021), S. 7 ff.; *U. Sacksofsky*, Relationale Freiheit, in: K. Günther/U. Volkmann (Hrsg.), Freiheit oder Leben?, 2022, S. 180 ff.

[22] *M. Nussbaum*, Gerechtigkeit oder: Das gute Leben, 1999, S. 49 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

auch mit der Natur und anderen Tieren.[23] Das Gewissen ist für das so verstandene soziale Miteinander elementar. Nach den jeden Fortschrittsglauben erschütternden Erfahrungen mit den Menschheitsverbrechen der Nationalsozialisten dürfen das Gewissen und die Empathie als normative Kategorien nicht aus dem rechtlichen Würdebegriff ausgeklammert werden. Das Gewissen ist letztlich noch mehr als die Autonomie diejenige objektive Instanz der Vernunft, die den Grund sowie das Motiv für die Anerkennung und Achtung verletzlicher Wesen nachvollziehbar macht. Es ist das Gewissen, das nach der Nazi-Barbarei ein Leitmotiv für die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte war[24]; das Gewissen, das der Faschismus „liquidiert" hatte, wie *Adorno* und *Horkheimer* eindringlich ermahnten.[25] Darum ist es für eine freiheitliche Gesellschaft essenziell, dass sie diese Fähigkeit der Menschen permanent kultiviert. Denn das Schicksal der Freiheit hängt von der Lebendigkeit des Gewissens ab. Daher ist die Würdenorm des Grundgesetzes nicht nur eine Reaktion auf das empörte Gewissen angesichts unermesslichen Leids, sondern das institutionalisierte Gewissen selbst.

Im dritten Teil der Arbeit wird dieses vulnerabilitätstheoretische Würdekonzept in grundrechtsdogmatischer Hinsicht fruchtbar gemacht, indem zur Lösung von Würdefällen anstelle der erwähnten Objektformel eine Empathie- bzw. Vulnerabilitätsformel als eine Art objektive Gewissensprüfung vorgeschlagen wird.

Jede Würdetheorie ist auf Vorstellungen vom Wesen des Menschen angewiesen. Obwohl *Kant* mit seinem Kategorischen Imperativ und in dessen Tradition etwa auch *Rawls*[26] mit seinem Schleier des Nichtwissens frei von anthropologischen Annahmen universalisierbare Schlüsse für ein vernünftiges Zusammenleben der Menschen zu begründen scheinen, enthalten sie mindestens implizite Vorstellungen von der Natur des Menschen.[27] Sie gehen nämlich von autonomiefähigen, vernünftigen, freien und gleichen Wesen aus. Dass auch anthropologiekritisch oder gar anthropologiefrei denkende Philosophen wie *Horkheimer* oder *Habermas* in Wahrheit selbst nicht ohne anthropologische Annahmen auskommen, ist kein Geheimnis.[28] Das belegt die Unausweichlichkeit und Produktivität solcher Grundannahmen für eine Theorie mit normativem Anspruch.[29] Wer von Würde spricht – ganz gleich, ob

[23] *M. Nussbaum*, Gerechtigkeit oder: Das gute Leben, 1999, S. 54, 60 et passim.

[24] So heißt es in der Präambel der AEMR, dass diese Erklärung verkündet wird, unter anderem weil „die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen".

[25] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 207 f.

[26] Vgl. *J. Rawls* (Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 286 ff.), der allerdings nicht den Anspruch erhebt, völlig anthropologiefrei zu denken und zu argumentieren.

[27] Kritisch *L. Hemmerich/D. Jörke*, Politische Anthropologie und Anthropologiekritik, ZfP 4/2021, S. 406 (410 f.).

[28] Insofern sei nur verwiesen auf *D. Jörke*, Szenen einer heimlichen Liebe: Anthropologiekritik bei Horkheimer, Habermas und Foucault, in: Ders./B. Ladwig (Hrsg.), Politische Anthropologie, 2009, S. 87 (insb. 102 f.); auch *L. Hemmerich/ders.*, Politische Anthropologie und Anthropologiekritik, ZfP 4/2021, S. 406 ff.

[29] *D. Jörke*, Szenen einer heimlichen Liebe: Anthropologiekritik bei Horkheimer, Habermas und Foucault, in: Ders./B. Ladwig (Hrsg.), Politische Anthropologie, 2009, S. 87 (103).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

politisch oder wissenschaftlich –, kann nicht wertfrei argumentieren. Die Idee der Würde steht im Widerspruch zur Idee einer wertfreien, formalistischen Freiheit und Ordnung. Will man eine Theorie der Würde von jeder Anthropologie bereinigen, spricht man nicht mehr über den Menschen oder dessen Würde, sondern betreibt eher ein fruchtloses Gedankenexperiment entweder mit *noumenalen* Fabelwesen oder mit sinnlos-lebloser Materie. Da wiederum Kritik gegen eine politisch motivierte Anthropologie, insbesondere mit Blick auf die davon ausgehenden Gefahren, kaum widerlegbar ist, sind anthropologische Annahmen stets mit einem kritischen Subtext und nur unter Berücksichtigung ihrer Grenzen in normativer Absicht zu gebrauchen. Zwar werden hier insofern gewisse Grundbedürfnisse des Menschen, wie dasjenige nach Anerkennung in seinem Freiheitsstreben und seiner gleichzeitigen Vulnerabilität darin, als anthropologische Konstanten verstanden, in denen letztlich die Triebkräfte für den Fortschritt gesehen werden. Jedoch bedeutet das nicht, dass eine Unveränderlichkeit bestimmter Eigenschaften des Menschen angenommen wird, mit der dann auch noch im konservativistischen[30] Sinne die Unveränderlichkeit oder Legitimität vorgefundener Machtverhältnisse, politisch-rechtlicher Institutionen und gesellschaftlicher Strukturen begründet würde. Die Charakterisierung des Anerkennungsbedürfnisses und vor allem der Verletzlichkeit als anthropologische Grundkonstanten steht nicht dem notwendigen Wandel der Geschichte und politisch-rechtlichen Veränderungen entgegen. Denn sowohl die Formen der Anerkennung als auch die Art und Intensität der Vulnerabilität sind wandelbar.

Welche fatalen Konsequenzen das Aufbrechen der Einheit von Vernunft und Natur sowie die anthropogene Gestaltung der Umwelt im Namen der Autonomie für die Freiheit haben könnte, wurde historisch zunächst nicht hinreichend berücksichtigt – auch, weil das notwendige Wissen nicht vorhanden war. Die durch die Industrialisierung befeuerten Möglichkeiten der exponentiellen Ausbeutung der Natur für menschliche Interessen offenbaren immer deutlicher die dunklen Seiten des bisherigen Fortschritts. Diese finden ihren Ausdruck in Entwicklungen wie den eingangs angesprochenen planetaren Krisen. Für den ökologischen Aspekt des sozialen Freiheitskonzepts sowie den dialektischen Geschichtsprozess bedeutet das: Entweder es folgt auf den emanzipatorischen Akt der Selbstermächtigung über die Natur ein emanzipativer Akt der Selbstbeschränkung oder es folgt die Selbstzerstörung und damit das tragische Ende der Freiheit. Es bedeutet also die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung anstelle des wachstumsideologischen Strebens nach einer destruktiven Freiheit auf Kosten der Natur, damit die vulnerable Freiheit sich entfalten kann. Das hierzu erforderliche Umdenken gleicht einer ökologischen Revolution der Selbstbeschränkung. Diese entspricht der geschichts-

[30] So die überzeugende materialistische Kritik bei *M. Horkheimer*, Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 3, 1988, S. 249 (275); sowie später auch *J. Habermas*, Philosophische Anthropologie, in: Ders., Kultur und Kritik, 1973, S. 89 (107 f.); ausführlicher dazu *D. Jörke*, Szenen einer heimlichen Liebe: Anthropologiekritik bei Horkheimer, Habermas und Foucault, in: Ders./B. Ladwig (Hrsg.), Politische Anthropologie, 2009, S. 87 (88 f., 93 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

philosophischen Vorstellung *Walter Benjamins*, der Revolutionen anders als *Marx* nicht als Lokomotiven der Geschichte, sondern als „Notbremse" für den Fortschritt begreift.[31] Die ökologische Revolution meint hier also eine Notbremse für die destruktiven Dynamiken der Moderne und für einen Fortschritt im Bewusstsein der vulnerablen Freiheit. Der fortschrittstreibende Kampf kann entgegen *Francis Fukuyama* nicht in einem kapitalistischen System enden,[32] weil der Kapitalismus[33] die Selbstbeschränkung negiert und systemimmanent der permanenten Ausbeutung der endlichen Natur bedarf. Soll der dialektische Konflikt also in einem freiheitlichen Fortschritt münden, muss er in einem Moment der Selbstbeschränkung enden, d. h. in einer liberaleren Gesellschaftsform, in der sich die Menschen zu beschränken wissen. Im dialektischen Streben nach neuen Formen der Freiheit ist der Mensch gezwungen, für den künftigen Fortschritt von der Herrschaft *über* die Natur zur Herrschaft in Übereinstimmung *mit* der Natur überzugehen, indem er sich selbst beschränkt. Vulnerable Freiheit erfordert ihre eigene Einhegung durch das Gewissen, damit der Mensch mit seiner Autonomie nicht zum eigenen Sicherheitsrisiko wird.

Die Methoden der Dialektik und des Kontraktualismus laufen darauf hinaus, wie der Mensch sich selbstbeschränkend eine Ordnung errichten kann, in der sich sein Freiheitsstreben nachhaltig verwirklicht. Die Würdetheorie ist insofern an die *Dialektik der Aufklärung* angelehnt, als sie die autodestruktiven Elemente der autonomiefixierten Würde untersucht.[34] Das Ziel der Arbeit ist nicht, die Aufklärung zu delegitimieren oder einen Menschenwürdeskeptizismus zu begründen. Vielmehr will sie die mit dem herrschenden Würdeverständnis verbundenen Gefahren eines formalen Freiheitsbegriffs reflektieren, um die Würde vor der Würde selbst zu bewahren, so wie *Adorno* und *Horkheimer* nicht die Aufklärung verwerfen, sondern lediglich ihre „dunklen" Seiten aufzeigen wollen, um die Freiheit vor der Freiheit zu sichern.[35] Es wird sich auf dieser Grundlage zeigen, dass die grundgesetzliche Würdegarantie die Negation der Negation der Würdeidee bedeutet. Es geht darum, die Aushandlung von Freiheitsinteressen an der würdebasierten Selbstbeschränkung zu orientieren. In dieser liegen die Potenziale der Freiheitsermöglichung für alle. Kurzum: Auf Grundlage eines vulnerabilitätstheoretischen anstelle eines autonomiebasierten Würdeverständnisses möchte ich mithilfe eines dialektisch-kontrak-

---

[31] *W. Benjamin*, Gesammelte Briefe, Bd. 1: Briefe 1910–1918, 1995, 1232 (wörtlich: „Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.")

[32] *F. Fukuyama*, Das Ende der Geschichte, 1992, insb. S. 13.

[33] Vgl. für eine anerkennungstheoretische Analyse des und Kritik am Kapitalismus *H.-C. Schmidt am Busch*, „Anerkennung" als Prinzip der Kritischen Theorie, 2011.

[34] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 3, 10, 32.

[35] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. X, 3 f., 6: Die Kritik an der Aufklärung „soll einen positiven Begriff von ihr vorbereiten, der sie aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft löst".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tualistischen Ansatzes eine soziale Freiheitsordnung als einen Alternativvorschlag für eine liberale Ordnung im Sinne des Grundgesetzes konzipieren, durch welche die vulnerable Freiheit vor einer destruktiven Freiheit bewahrt und den Krisen unserer Zeit begegnet werden kann.

II. Forschungsstand und Methode

Soweit ersichtlich, wurde in der Rechtswissenschaft ein dialektisches Verständnis von Würde vereinzelt nur angedeutet.[36] Ihre Einbettung in ein vertragstheoretisches Modell wurde immerhin von *Adalbert Podlech* im Alternativkommentar zum Grundgesetz umrissen.[37] *Hasso Hofmann* gründet den Würdeachtungsanspruch in einem anerkennungstheoretischen Sinn auf ein gesellschaftsvertragliches Versprechen der Individuen untereinander.[38] Bereits in den 1960er Jahren hat *Werner Maihofer* Menschenwürde sowohl dialektisch als auch kontraktualistisch eingerahmt und dazu die Überlegungen insbesondere von *Hobbes* und *Kant* zur Begründung eines würdebasierten Rechtsstaates als einen freiheitlichen, demokratischen und sozialen Sicherheitsstaat zum Zwecke der größtmöglichen Realisierung der „Erhaltungs- und Entfaltungsbedingungen" menschlicher Freiheit herangezogen.[39] In dieser Arbeit werden insofern einige Parallelen zu finden sein. Es soll aber zum einen die dialektische Natur der Würde präziser herausgearbeitet und zum anderen ein – an *Rawls*' Gerechtigkeitstheorie angelehntes – Vertragsmodell für eine soziale Freiheitsordnung nach festen Würdeprinzipien entwickelt werden.

Der Begriff „Prinzip" oder „Prinzipialität" wird dabei nicht im Sinne des objektiven Rechts als eine Rechtskategorie der herkömmlichen Grundrechtsdogmatik verstanden. Er soll auch nicht eine der grundrechtstheoretischen Regel/Prinzip-Dichotomie von *Robert Alexy* folgende Zuordnung der Menschenwürde als Prinzip andeuten. Bei *Alexy* drückt sich das „Prinzip" im Gegensatz zu „Regeln", die definitive Gebote darstellen, durch die Abwägung in der Rechtsanwendung aus.[40] Hier

[36] *T. Wihl*, Wahre Würde, in: C. Bäcker/S. Ziemann (Hrsg.), Junge Rechtsphilosophie, 2012, S. 187 ff.; vgl. auch *M. Nettesheim*, Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos, AöR 130 (2005), S. 71 (89 ff.); *B. Giese*, Das Würde-Konzept, 1975, S. 18.

[37] *A. Podlech*, in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein (Hrsg.), AK-GG, 3. Aufl. 2001, Art. 1 Abs. 1 Rn. 15 ff., 23 ff.

[38] *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (365, 369).

[39] *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 56, 76 f. et passim.

[40] *R. Alexy*, Theorie der Grundrechte, 1986, S. 75 f., 96; hierzu und zum normtheoretischen Streit um die Definitionen und Unterscheidungsthesen zwischen Prinzipien und Regeln *C. Bittner*, Recht als interpretative Praxis, 1988, S. 130 f.; *M. Borowski*, Grundrechte als Prinzipien, 3. Aufl., 2018, S. 101 ff.; *M. Hong*, Abwägungsfeste Rechte, 2019, S. 113 ff.; *M. Reßing*, Prinzipien als Normen mit zwei Geltungsebenen, ARSP 95 (2009), S. 28 ff.; *B. Schlink*, Grundrechte als Prinzipien?, Osaka University Law Review 39 (1992), S. 41 (55); *J.-R. Sieckmann*, Regelmodelle und Prinzipienmodelle des Rechtssystems, 1990, S. 69; *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 4 f., 101 ff., 109 ff. (dort auch insgesamt zu einer auf Alexy aufbauenden prinzipientheoretischen Analyse der Würdenorm).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ist nicht die Kategorisierung der Würde als eine solche Regel oder als ein solches Prinzip das Ziel.[41] Auch soll nicht eine Wahl zwischen den von *Markus Rothhaar* systematisierten Theorien von „prinzipialistischen" Ansätzen auf der einen und „spezifisch-rechtlichen" auf der anderen Seite[42] getroffen werden. Vielmehr bewegt sich die Untersuchung jenseits dieser Denkrichtungen und hat die Würde als ein dialektisch-kontraktualistisches Leitprinzip der Selbstbeschränkung für eine soziale Freiheitsordnung zum Gegenstand. Der Terminus „Prinzipialität" verweist auf den Umstand, dass „Würde" ein Konglomerat aus mehreren, einander ergänzenden Prinzipien wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Sicherheit sowie Demokratie, Rechts- und Sozialstaatlichkeit bildet. Nur dadurch kann sie „als eine Art Orientierung bietender Horizont"[43] fungieren, an dem sich die rechtlich-soziale Ordnung des menschlichen Zusammenlebens ausrichten kann. Insoweit lässt sich terminologisch an *Alexys* Prinzipientheorie anknüpfend fragen, ob sich das Optimierungsgebot der Menschenwürde nicht als Gebot der Optimierung des Spannungsverhältnisses von den genannten Prinzipien dahingehend darstellt, dass die individuelle Selbstbestimmung als Ziel des freiheitlichen Fortschritts „in einem […] möglichst hohen Maße realisiert wird"[44].

Der Arbeit geht es insgesamt sowohl um die Ermittlung des „gerechten" Inhalts der grundgesetzlichen Würdenorm als auch um ihre Deskription als Norm des positiven Rechts. Während das Treffen allgemeiner Aussagen über das positive Recht der Rechtstheorie[45] obliegt, gehört die Interpretation partikularer Normen

---

[41] Für das Abwägen von „Werten" fehlen nach *J. Habermas* (Faktizität und Geltung, 5. Aufl. 1997, S. 315 f.) „rationale Maßstäbe", sodass die Gefahr irrationaler Urteile in verfassungsgerichtlichen Abwägungsprozessen bestehe; *R. Alexy* (Die Konstruktion der Grundrechte, in: L. Clérico/J.-R. Sieckmann [Hrsg.], Grundrechte, Prinzipien und Argumentation, 2009, S. 9 [19]) hingegen sieht die Abwägung als eine Argumentationsform des „rationalen juristischen Diskurses".

[42] *M. Rothhaar*, Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts, 2015, S. 32 ff.

[43] *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 (130).

[44] Prinzipien im Alexyschen Sinne sind als Optimierungsgebote solche Normen, die ebendiese Realisierung gebieten (*R. Alexy*, Theorie der Grundrechte, 1986, S. 75; *ders.*, Zur Struktur der Rechtsprinzipien, in: B. Schilcher/R. Koller/B.-C. Funk [Hrsg.], Regeln, Prinzipien und Elemente im System des Rechts, 2000, S. 31 [38]). „Die verschiedenen Gebote, die Gegenstände grundrechtlicher Freiheiten relativ auf die tatsächlichen Möglichkeiten zu maximieren (Maximierungsgebote), sind im Verhältnis zueinander auf ihre jeweils optimale Erfüllung hin zu relativieren." (*R. Alexy*, Theorie der Grundrechte, 1986, S. 80, Fn. 37). Im Rahmen der Verhältnismäßigkeitsprüfung äußert sich diese Theorie wie folgt: Geeignetheit meint die Förderlichkeit der Optimierung, Erforderlichkeit heißt die Optimierung tatsächlicher Möglichkeiten und die Angemessenheitsprüfung richtet sich auf die Optimierung rechtlicher Möglichkeiten (*ders.*, Menschenwürde und Verhältnismäßigkeit, AöR 140 [2015], S. 497 [501]).

[45] Rechtstheorie und Rechtsphilosophie werden hier als Disziplinen parallel (nicht synonym) gebraucht, da die Untersuchung des Rechts, wie es *ist*, der kritischen Analyse unterzogen werden soll mit der Frage, wie es auch sein *könnte* und wie es sein *sollte*. *M. Mahlmann* (Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 21) differenziert bewusst nicht zwischen Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, weil es beiden letztlich „um die grundsätzliche Reflexion von Recht" sowohl mit analytischem als auch mit normativem Interesse gehe; anders *D. von der Pfordten*, Rechtsphilosophie, 2013, S. 13 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zur Methode der Rechtsdogmatik.[46] Hier wird die Dogmatik wiederum nach dem Ansatz einer „theorieakzessorischen Verfassungsdogmatik" von *Jens Kersten* verfassungs*theoretisch* angeleitet.[47] Das Grundgesetz wird in dieser Arbeit zugespitzt gelesen und interpretiert, indem sie Gegensätze klärt und alternative Verständnisse entfaltet.[48]

III. Insbesondere: Der dialektisch-kontraktualistische Begründungsstrang

Es kann und soll hier nicht der Hegelsche Anspruch erfüllt werden, „die Wissenschaft mit ihrer Definition anzufangen"[49]. Da die Dialektik aber die entscheidende Denkweise ist, mit der die Besonderheiten der Würde herausgearbeitet werden, soll im Folgenden zumindest der dialektische Ansatz (1.) und dessen Verhältnis zur kontraktualistischen Begründung (2.) sowie zu anderen Denkfiguren (3.) erläutert werden.

1. Was ist Dialektik?

Allgemein wird unter Dialektik zum einen das philosophische „Bemühen um Nachweis und Überwindung von Widersprüchen im Denken und Sein" verstanden.[50] Im modernen Sprachgebrauch dominiert dabei der von *Hegel* und *Marx* entwickelte Begriff.[51] Während Dialektik bei *Kant* als *transzendentale Dialektik* die Scheinvernunft meint, weil ihre Erkenntnismethode apriorisch, also losgelöst von der Erfahrung arbeitet, und daher von *Kant* selbst auch die „Logik des Scheins" genannt wird,[52] ist sie bei *Hegel* eine *Denk-* und *Realdialektik*, in der die geschichtliche Bewegung und Entwicklung der Vernunft durch Gegensätze und Widersprüche vermittelt wird.[53] Die Geschichte ist demnach ein Prozess der fortschreitenden Verwirklichung der Vernunft. *Hegel* schreibt *Kant* als eines seiner größten Verdienste zu, „die Dialektik höher gestellt" zu haben, „indem er ihr den Schein von Willkür nahm, den sie nach der gewöhnlichen Vorstellung hat, und sie

[46] *M. Potacs*, Rechtstheorie, 2. Aufl. 2019, S. 16.
[47] *J. Kersten*, Die Notwendigkeit der Zuspitzung, 2020, S. 28, 32 et passim.
[48] So das Verständnis von der Aufgabe der Verfassungstheorie bei *J. Kersten*, Die Notwendigkeit der Zuspitzung, 2020, S. 13, 59.
[49] *G. W. F. Hegel*, Wissenschaft der Logik I, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, 1969, S. 43.
[50] *F. Kirchner*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1998, Dialektik.
[51] *H. H. Holz*, Dialektik, Bd. III, 2011, S. 18.
[52] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft (1787), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. III, 1968, S. 1 (82, 234).
[53] *F. Kirchner*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1998, Dialektik.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

als *ein notwendiges Tun der Vernunft* darstellte".[54] Die Dialektik sei demnach kein „falsches Spiel", um „Illusionen hervorzubringen" oder einzig „den Betrug" zu verstecken; ihre Resultate seien nicht bloß „subjektiver Schein". Im *Materialismus* nach *Marx* und *Engels* wird daran anknüpfend Dialektik „als eine Art Entwicklungsgesetz alles Seienden" verstanden.[55] Die Denkdialektik wird dort als „subjektive" und die Realdialektik als „objektive Dialektik" des Wirklichen bzw. „des Gesamtzusammenhangs der Seienden" bezeichnet.[56] Während letztere „in der ganzen Natur" herrsche, so *Engels* in seiner *Dialektik der Natur*, sei die Denkdialektik „nur Reflex der in der Natur sich überall geltend machenden Bewegung in Gegensätzen".[57] In den Worten *Hegels*: „Dialektik […] nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung [ihrer Getrenntheit] sich aufhebt."[58]

Die Dialektik meint damit das innere Prinzip des Begriffs und des Seins. Sie ist die immanente Bewegungsform des vernünftigen Denkens und der Sache selbst. In seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* entfaltet *Hegel* dieses Prinzip systematisch nach drei „Momenten" des Denkens:[59] 1. Das *Abstrakte* oder *Verständige* meint das Festhalten an Bestimmungen in ihrer festen und isolierten Identität. Der Verstand denkt in klaren entweder-oder-Strukturen. Er unterscheidet scharf, setzt Begriffe als fest und gegeneinander abgrenzbar (z. B.: „Sein" und „Nichts" sind verschiedene Begriffe). 2. Das *Dialektische* oder *Negativ-Vernünftige* zeigt, dass jede feste Bestimmung in sich Widersprüche enthält und in ihr Gegenteil übergeht. Dialektik in diesem engeren Sinn ist also die (Selbst-)Auflösung jeder einseitigen, abstrakten Verstandesbestimmung durch den Nachweis ihrer Widersprüchlichkeit. Die festgesetzten Bestimmungen können nicht in ihrer Isolation verharren. Jede Bestimmung (z. B. „Sein") geht, wenn man sie konsequent denkt, in ihre Negation über („Nichts"). Das Endliche erweist sich als nicht absolut, son-

---

[54] *G. W. F. Hegel*, Wissenschaft der Logik I, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, 1969, S. 52 (Herv. i. O.). Da er davon ausgeht, das Unendliche sei das Vernünftige, kritisiert er jedoch Kants Ergebnis aus dessen reiner Vernunft, derzufolge „die Vernunft unfähig sei, das Unendliche zu erkennen", weil dies so viel aussagen würde wie, „die Vernunft sei nicht fähig, das Vernünftige zu erkennen". Die Vernunft würde dadurch sich selbst widersprechen und letztlich aufheben.

[55] *F. Kirchner*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1998, Dialektik.

[56] *H. H. Holz*, Weltentwurf und Reflexion, 2005, S. 17.

[57] *F. Engels*, Dialektik der Natur, 1975, S. 204.

[58] *G. W. F. Hegel*, Wissenschaft der Logik I, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, 1969, S. 111.

[59] *G. W. F. Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8, 1979, S. 168 ff.; dazu *K. Vieweg*, Hegel. Der Philosoph der Freiheit, 2019, S. 371 ff.; zur Entwicklung der Hegelschen Dialektik nach ihren unterschiedlichen Konzepten vgl. *K. Düsing*, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, 1995, insb. S. 210 ff.; *R. Schäfer*, Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik, 2001.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dern als bedingt durch sein Gegenteil. Das Ergebnis dieser Denktätigkeit ist lediglich die Einsicht in die Nichtigkeit der endlichen Bestimmungen. 3. Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* überführt die Aufhebung des Widerspruchs in eine höhere Einheit, in der die Gegensätze als Momente einer umfassenderen Wahrheit bewahrt sind. Dies ist der entscheidende und im weiteren Sinn dialektische Schritt, in dem die Negation nicht einfach destruktiv bleibt, sondern als notwendiges, produktives Moment begriffen wird. Aus der Spannung von „Sein" und „Nichts" erwächst so der höhere Begriff des „Werdens". Dieser Begriff „hebt" die vorherigen Momente auf – im dreifachen Sinne[60] von aufbewahren (ihren Wahrheitsgehalt), aufheben (ihre einseitige Fixierung beenden) und emporheben (auf eine höhere Ebene stellen). Die Dialektik erkennt im Widerspruch nicht das Ende des Denkens, sondern den Ort, an dem sich die Wahrheit zeigt. Sie ist das affirmative Moment, das aus der Negation hervorgeht. In diesem positiv-Vernünftigen, also im spekulativen Moment, findet sich die ganze „Natur des begreifenden Denkens".[61] Die Dialektik bleibt hier, anders als in *Hegels* früherem Konzept, nicht mehr bloß negativ, sondern wird um das positive Resultat des Widerspruchs erweitert.[62] Sie begnügt sich nicht mit einem entweder-dies-oder-das, welches jeweils für sich absolute Geltung beansprucht; sie führt beides ineinander über und kennt daneben auch ein sowohl-als-auch, das „die Gegensätze vermittelt", und ist darum mit *Engels* Worten „die einzige ihr in höchster Instanz angemeßne Denkmethode".[63] Sie bleibt anders als die *formale Logik* (also dem rein Verstandesmäßigen)[64] nicht beim Widerspruch stehen, sondern sucht in der Dynamik von Widersprüchen permanent nach neuen Formen, Zuständen und Erkenntnissen der Freiheit. Während Logik auf dem Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs beruht,[65] also vom *tertium non datur* ausgeht, betont die Dialektik gerade das vermittelnde *tertium datur*, das weniger als eine Art Kompromiss oder Mittelweg und vielmehr als das positiv-vernünftige Resultat zu verstehen ist. Erstere geht (u. a.) vom Identitätssatz als „Grundlage jedes Systems von Denk- und Aussageregeln" aus.[66] Demnach kann eine Aussage entweder wahr oder falsch sein.[67] Sie sagt aber nichts über den in

[60] Dazu auch *K. Vieweg*, Hegel. Der Philosoph der Freiheit, 2019, S. 364 f.

[61] *K. Vieweg*, Hegel. Der Philosoph der Freiheit, 2019, S. 372; *P. Stekeler-Weithofer* (Hegels Analytische Philosophie, 1992, S. 92) bezeichnet die spekulative Logik als „die Lehre der höherstufigen Reflexion".

[62] *K. Düsing*, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, 1995, S. 25, 210 ff.

[63] *F. Engels*, Dialektik der Natur, 1975, S. 205 f.

[64] So auch die Deutung bei *P. Stekeler-Weithofer*, Hegels Analytische Philosophie, 1992, S. 92 f.

[65] *T. W. Adorno*, Negative Dialektik, 1966, S. 15; *V. Schürmann*, Gegensatz/Widerspruch, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, 1999.

[66] *H. H. Holz*, Dialektik, Bd. III, 2011, S. 20.

[67] *V. Schürmann*, Gegensatz/Widerspruch, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, 1999.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Außenwelt bestehenden Gegenstand des Denkens selbst und der Wirklichkeit aus.[68] Während für die Logik ein Widerspruch der Wahrheit zuwiderläuft, begreift die Dialektik den Widerspruch als eine der Wahrheit immanente Bedingung. Sie strebt daher nicht nach einem Ausschluss von Widersprüchen im logischen Sinn, sondern nach ihrer Überwindung auf dem Weg der Wahrheitsfindung. Insofern zeichnet sich die Dialektik durch das „Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen“[69] aus. Der aus einer bestimmten Negation resultierende Zustand birgt einen Inhalt in sich und erlangt dadurch eine höhere Bedeutung, „denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten“.[70]

Diese Überlegungen lassen sich auf die Dialektik von Selbstermächtigung und Selbstbeschränkung anwenden. Das negativ-vernünftige Moment liegt in der Selbstermächtigung, die notwendigerweise in Widersprüche und Krisen führt (etwa ökologische Zerstörung durch Freiheitsexzesse). Das positiv-vernünftige Moment ist die spekulative Aufhebung dieser Widersprüche durch Selbstbeschränkung. Sie negiert die destruktiven Exzesse der Freiheit, bewahrt aber ihr emanzipatorisches Potential in einer höheren Einheit. Die Geschichte der Freiheit ist daher nicht ein linearer Fortschritt bloßer Selbstermächtigung, sondern ein Prozess der Selbstbeschränkung, in dem die Widersprüche der Freiheit aufgehoben und in eine höhere Einheit integriert werden. Das Freiheitsstreben wird nachhaltig, indem es die Grenze anerkennt, die zugleich Bedingung seiner Möglichkeit ist. Metaphorisch zusammengefasst: Das negativ-vernünftige Denken ist die Architektin, die die brüchige Ordnung abreißt. Das positiv-vernünftige Denken ist die Architektin, die aus den Trümmern und der Einsicht in die Fehler des alten Systems eine neue und stabilere Ordnung errichtet. Die Philosophie muss die Kraft der Negation besitzen, um nicht im Bestehenden dogmatisch zu erstarren, aber sie muss auch die spekulative Kraft haben, das Vernünftige in der Wirklichkeit zu erkennen und zu affirmieren,[71] was in *Hegels* berühmtem Diktum gipfelt: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“[72]

Wegen ihrer Komplexität wird Dialektik oft verkürzt so wahrgenommen, dass „irgendwie“ aus Interessengegensätzen (Widersprüchen) durch „irgendeinen“

---

[68] *H. H. Holz*, Dialektik, Bd. III, 2011, S. 20 f.

[69] *G. W. F. Hegel*, Wissenschaft der Logik I, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, 1969, S. 52; dazu auch *H. H. Holz*, Weltentwurf und Reflexion, 2005, S. 177.

[70] *G. W. F. Hegel*, Wissenschaft der Logik I, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, 1969, S. 49.

[71] Vgl. *G. W. F. Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8, 1979, S. 175 f. (auch Zusatz 2 zu § 81).

[72] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, Vorrede, S. 24.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kampf „irgendwann" „irgendwas" Besseres resultiert.[73] Aufgrund zahlreicher Ungenauigkeiten und eines starken systematischen Präzisionsdefizits wird sie darum in der Wissenschaft entweder skeptisch betrachtet oder gar nicht ernst genommen.[74] Die Dialektik versuche, anders als andere Wissenschaften, nicht „auf letzten, nicht mehr überprüfbaren Hypothesen aufzubauen", sondern „aus Hypothesen sichere Prinzipien" zu machen.[75] Sie könne nicht das „höchste Wissen" und zugleich „das Verfahren zu Erlangung des höchsten Wissens" sein. Ihrem Anspruch, das Unendliche einzufangen, haftet tatsächlich eine gewisse Abgehobenheit an. So wirft *Marx* aus materialistischer Sicht *Hegel* vor, die Dialektik durch die Bindung an den „absoluten Geist" zu mystifizieren. Er übertrug dessen dialektische Methode daher anstelle auf den „Geist" auf die materielle Welt, insbesondere auf die sozioökonomischen Verhältnisse.[76] Tatsächlich muss eine materialistisch aufklärende Vernunft den *homo phaenomenon* einschließen, weil der *homo noumenon* sonst nur Mythos einer idealistisch aufgeklärten transzendentalen Vernunft bliebe. Doch mystifiziert auch *Marx* selbst die Dialektik insofern, als er die historische Bewegung der Gesellschaft Richtung Kommunismus als einen vom Willen der Menschen

---

[73] Zur Diskursdialektik im Sinne einer „Kunst des vernünftigen Diskurses" vgl. *U. Gande*, Dialektik, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, 1999; *K. Popper* (Was ist Dialektik?, in: E. Topitsch [Hrsg.], Logik der Sozialwissenschaften, Bd. 5, 1968, S. 262 [263 f.]) liefert hierzu eine prägnante Definition: „Zunächst gibt es eine Idee, eine Theorie oder eine Bewegung, die man als ‚Thesis' bezeichnen kann. Eine solche Thesis wird häufig Opposition hervorrufen, da sie, wie die meisten Dinge dieser Welt, von nur begrenztem Wert sein wird oder ihre schwachen Stellen hat. Die Gegenidee oder Gegenbewegung wird als ‚Antithesis' bezeichnet, da sie gegen die erste, die Thesis, gerichtet ist. Der Kampf zwischen Thesis und Antithesis dauert nun so lange, bis irgendeine Lösung zustande kommt, die in gewissem Sinne über Thesis und Antithesis hinausgeht, und zwar durch Anerkennung ihrer Vorteile und durch den Versuch, die Stärken beider zu bewahren und ihre Schwächen zu vermeiden. Diese Lösung, die den dritten Schritt darstellt, wird als *Synthesis* bezeichnet."

Obgleich die Bewegung nach dieser dialektischen Triade (These–Antithese–Synthese) bei Hegel nicht in dieser Form vorkommt, steht die berühmte und in Definitionsversuchen immer wieder bemühte Knospenmetapher bei ihm selbst im Kontext der Gegensätze von widerstreitenden Philosophemen und lautet: „Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus." (*G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, 1970, Vorrede, S. 12).

[74] Kritisch zur dialektischen Methode *M. Mahlmann*, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 196: Die wechselseitige Beeinflussung unterschiedlicher Aspekte werde oftmals behauptet, ohne ihre Kausalverhältnisse präzise darzulegen. Dialektik tendiere „dazu, zum rhetorisch-theoretischen Rettungsbegriff zu werden: Dass Zusammenhänge komplex und nicht hinreichend analysiert wurden, kann mit diesem Begriff verschleiert werden".

[75] *N. Tsouyopoulos*, Logik und Dialektik als Wissenschaftsmethoden, in: Studia Leibnitiana, Bd. 7/1 (1975), S. 81 (82).

[76] *K. Marx*, Das Kapital, Erster Band, MEW 23, 1968, Nachwort zur zweiten Auflage, S. 18 (25 ff.); auch *ders.*, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, 1961, Vorwort, S. 8 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

unabhängigen, unvermeidlichen Prozess darstellte.[77] Daher wird der marxistischen Dialektik aufgrund ihres absoluten Wahrheitsanspruchs eine totalitäre Denkweise angelastet.[78] Die Geschichte wird dort beschrieben als ein Prozess der Klassenkämpfe und -gegensätze.[79] Zwar wird durchaus die Notwendigkeit der menschlichen Aktivität betont, insbesondere bedürfe die Aufhebung der systemimmanenten Widersprüche des Kapitalismus des gezielten Einwirkens der Arbeiterklasse in Form einer Revolution, sie führe aber am Ende mithilfe der proletarischen Kräfte im Klassenkampf in eine kommunistische Gesellschaft.[80] Obwohl der Fortschritt erst durch aktive menschliche Praxis vorangetrieben wird, steht das Ergebnis des dialektischen Prozesses fest. *Marx* übernimmt damit von *Hegel* die Absolutheit des dialektischen Wahrheitsanspruchs, insofern, als er ihr eine gewisse Unfehlbarkeit in der Selbstentfaltung der Vernunft zuschreibt.

Diese Kritik bedeutet keineswegs, dass in dieser Arbeit die der Dialektik immanenten objektiven Notwendigkeiten der Freiheit bestritten oder der Fortschritt vom partikularen Willen der Einzelnen abhängig gemacht wird, wie sogleich im Zusammenhang mit dem Kontraktualismus zu zeigen sein wird. Hier wird an die Stelle des Geistes das objektive Gewissen als das dialektische Movens, das bewegende Prinzip sowie die Instanz der Vernunft begriffen, durch welche sich die Freiheit in der Einheit von Autonomie und sinnlicher Natur materialistisch entfaltet.[81] Durch den Fokus auf die Vulnerabilität und die Einführung des Gewissens als vermittelnde Instanz bleibt das Vernünftige nicht abstrakt, sondern findet in der konkreten, materiellen Lebenswirklichkeit (soziale und ökologische Bedingtheit der Freiheit) seine Wahrheit. Dies ist der Kern der Dialektik der Würde: Die Einsicht, dass die wahre, nachhaltige (soziale) Freiheit nur als Freiheit in der Selbstbeschränkung zu denken

---

[77] In Anlehnung an die Marxsche Kritik setzen *Adorno* und *Horkheimer* an die Stelle der absoluten Idee die „bestimmte Negation", welche „die unvollkommenen Vorstellungen des Absoluten" verwerfe. *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 30: „Indem [Hegel] freilich das gewußte Resultat des gesamten Prozesses der Negation: die Totalität in System und Geschichte, schließlich doch zum Absoluten machte, verstieß er gegen das Verbot und verfiel selbst der Mythologie."

[78] Eher zugespitzt und verkürzt gegen eine „totalitäre Logik" der Dialektik *N. Luhmann*, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1998, Bd. 2, S. 626: „Die totalitäre Logik verlangt, daß ihr Gegenteil ausgemerzt wird. Sie fordert Herstellung von Einheitlichkeit. Jetzt erst müssen alle Menschen zu Menschen gemacht, mit Menschenrechten versehen und mit Chancen versorgt werden."

[79] Siehe nur *K. Marx/F. Engels*, Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4, 1977, S. 459 (480, 482).

[80] *K. Marx*, Das Elend der Philosophie, MEW 4, 1977, S. 63 (181 f.); *ders./F. Engels*, Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4, 1977, S. 459 (480, 482); auch *ders.*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW 1, 1981, S. 378 (390 f.).

[81] Damit sei nicht gesagt, dass Hegels (spekulativer) Idealismus als Gegenbegriff zum Materialismus zu verstehen ist, worauf etwa *H. F. Fulda* (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: O. Höffe [Hrsg.], Klassiker der Philosophie, 1981, S. 62 [74]) kritisch hinweist. Mit Fulda wäre daher vielmehr „Spiritualismus", demzufolge alles Wirkliche Geist sei, das eigentliche Gegenstück. Insofern ist Hegels Dialektik mit dem hier verfolgten, materialistisch-vulnerabilitätstheoretischen Ansatz durchaus kompatibel.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ist. Es wird die geschichtliche Fortschrittsbewegung nicht wie beim historischen Materialismus in dem Sinne linear verstanden, dass als Ergebnis nach der Austragung von Kämpfen ein bestimmtes System autorenhaft oder deterministisch festgestellt wird. Das einzig Absolute an der Dialektik darf die Relativität ihrer Synthesen sein. Die Dialektik muss also gleichsam das Dialektische in sich aufnehmen und sich selbst beschränken, um nicht der Totalität zu verfallen. Im Übrigen lässt sich dem Klischee, *Hegels* Dialektik münde zwangsläufig in einem totalitären System,[82] damit entgegnen, dass *Hegel* von einem sittlichen Freiheitsverständnis ausging, das seinem Wesen nach anti-totalitär und sozial ist. Vieles, was *Hegel* der Staatsgläubigkeit verdächtig macht, ist dem Umstand geschuldet, dass er sich mit seinen *prima facie* staatsverherrlichenden Formulierungen der Zensur entziehen wollte.[83] Insbesondere „Hegels Denken allgemeiner Anerkennung und weltbürgerlicher Freiheit, sein Verständnis von Vernunft und Freiheit muss all diesen Interpretationsversuchen entgegengestellt werden", wie *Klaus Vieweg* betont.[84] Die Dialektik buchstabiert in der vorliegenden Untersuchung die soziale, relationale Natur eines materialen Freiheitsbegriffs, die mit einem vulnerabilitätsgeprägten Würdeverständnis einhergeht. Dialektik der Würde meint hier den gewissengeleiteten Fortschritt durch Selbstbeschränkung der Vernunft gegenüber der vulnerablen Natur der Freiheit.

2. Zur Komplementarität von Dialektik und Kontraktualismus

Der Kontraktualismus im hier gebrauchten Sinne will die Kämpfe und Widersprüche in den sozialen und ökologischen Verhältnissen in einem Gesellschaftsvertrag auflösen, um einen besseren Zustand der Freiheit herbeizuführen. Er besitzt eine selbstermächtigende und eine selbstbeschränkende Komponente: Einerseits wollen die Menschen sich nicht mehr einer gott- oder naturgegebenen Ordnung unterwerfen, sondern sich selbst dazu autorisieren. Andererseits stellt der Gesellschaftsvertrag einen Akt der freiwilligen Selbstbeschränkung in Form der „Selbstbindung an Rechte und Pflichten zwischen Subjekten"[85] dar, um eine Ordnung

[82] Vgl. etwa *H. Kiesewetter*, von Hegel zu Hitler. Die politische Verwirklichung einer totalitären Machtstaatstheorie in Deutschland (1815–1945), 1995; derlei Kritik entlarvend *K. Vieweg*, Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinie der Philosophie des Rechts, 2012, passim; *ders.*, In tyrannos – Inversives Not- und Widerstandsrecht bei Hegel, in: Ders./u. a. (Hrsg.), 200 Jahre Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, 2022, S. 63 (77 f.); *ders./B. Zabel*, Hegels Rechtsphilosophie als praktische Philosophie der Freiheit – 200 Jahre nach der Hauptschrift gegen die Restaurationsideologie, in: Ders./u. a. (Hrsg.), 200 Jahre Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, 2022, S. 7 (8 f.).

[83] *K. Vieweg/B. Zabel*, Hegels Rechtsphilosophie als praktische Philosophie der Freiheit – 200 Jahre nach der Hauptschrift gegen die Restaurationsideologie, in: K. Vieweg/u. a. (Hrsg.), 200 Jahre Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, 2022, S. 7 (8 f.); vgl. auch *K. Ott*, Sittlichkeit und Nachhaltigkeit in einer Postwachstumsgesellschaft, in: I. Augsberg u. a. (Hrsg.), Rechtsphilosophie nach Hegel, 2023, S. 155 (185).

[84] *K. Vieweg*, Vorbemerkungen, in: Ders. (Hrsg.), Das Beste von Hegel, 2023, S. 5.

[85] *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 40.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Freiheit durch wechselseitige Rücksichtnahme zu errichten. Während also die Dialektik der Würde nach dem ständigen Wandel der Freiheitsformen strebt, gibt der Kontraktualismus der Freiheit eine vorläufige Gestalt. So haben gesellschaftsstrukturelle Widersprüche des Feudalismus zur liberalen bzw. bürgerlichen Revolution im ausgehenden 18. Jahrhundert in Frankreich geführt, die sich in rechtlicher Hinsicht in der Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte manifestierte, wenn auch mit dem Resultat eines individualistischen und negativen Freiheitsverständnisses.[86] Die im Zuge der Industrialisierung sich verschärfenden sozioökonomischen Widersprüche im Kapitalismus[87] haben wiederum in Form einer sozialen Revolution zum verfassungstheoretisch wie -rechtlich institutionalisierten Sozialstaat geführt. Das Ergebnis beider Revolutionen lässt sich so gesehen als eine kontraktualistisch begründete neue Freiheitsordnung verstehen,[88] die überdies aus dialektischer Notwendigkeit folgt. Da nun sowohl die gesellschaftsstrukturellen als auch die sozioökonomischen Widersprüche sich heute angesichts der aktuellen ökologischen Herausforderungen durch sozioökologische Widersprüche (als Folge einer starken Vernunft-Natur-Dichotomie) verschärfen, könnte die dialektisch notwendige ökologische Revolution gleichermaßen kontraktualistisch eine sozial-ökologisch gerechte Freiheitsordnung errichten. Die Notwendigkeit einer solchen Revolution hat bereits Eingang in den rechtswissenschaftlichen Diskurs gefunden und wird etwa bei *Jens Kersten* als eine der liberalen und sozialen nachfolgende dritte Revolution gesehen.[89]

Dabei ist die dialektische Idee der sich im Begriff der Würde selbst beschränkenden Freiheit, um ihre destruktiven Aspekte reflektieren zu können, auch für eine vertragstheoretische Ordnungslegitimation zentral. Auch dort beschränken

---

[86] Zur Französischen Revolution als eine bürgerliche Revolution und in diesem Zusammenhang kritisch zum einseitig-individualistischen Freiheitsverständnis der daraus hervorgegangenen Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte *K. Marx*, Zur Judenfrage, MEW 1, 1981, S. 347 (364 ff.).

[87] Im Marxismus manifestiert sich der dialektische Kampf der Gegensätze konkret im ökonomisch geprägten Klassenkampf. *K. Marx* (Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, 1961, Vorwort, S. 8 f.) bezeichnet dabei mit Antagonismus nicht die Konflikte bzw. Widersprüche zwischen einzelnen Individuen oder Produktivkräften und Produktionsverhältnissen (juristisch gesagt: Eigentumsverhältnissen), also nicht die Widersprüche in der „Produktionsweise des materiellen Lebens", sondern das Verhältnis zwischen den daraus hervorgehenden Klassen, der Bourgeoisie und dem Proletariat, zueinander.

[88] Sowohl *K. Marx* (Zur Judenfrage, MEW 1, 1981, S. 347 [364 ff.]) als auch *P.-J. Proudhon* (Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Erster Theil, 1858, S. 186 f.) sehen im letztlich sich in der Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte manifestierenden Gesellschaftsvertrag das Resultat der Französischen Revolution.

[89] *J. Kersten*, Die dritte Revolution, Blätter für deutsche und internationale Politik 6/2022, S. 91 ff.; *ders*., Natur als Rechtssubjekt, APuZ 11/2020, S. 27 ff.; ausführlicher zur „revolutionären" Ökologisierung des Grundgesetzes *ders*., Das ökologische Grundgesetz, 2022. *H. Marcuse* (Natur und Revolution, in: Ders., Konterrevolution und Revolte, 1973, S. 72 ff.) plädierte schon in den 1970ern für eine Befreiung der Natur durch eine Revolution.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sich Menschen in ihrer Willkürfreiheit, um als freie und gleiche Individuen bestehen zu können. Die in Richtung Freiheit fortschrittstreibende Kraft der vernunftgemäßen Selbstbeschränkung ist also in beiden Denk- und Theoriemodellen wirksam. Dialektik und Kontraktualismus werden als komplementäre, auf Vernunft beruhende Ansätze eines ganzheitlichen Begründungsstrangs betrachtet und daher nebeneinander verwendet, um verschiedene Aspekte der Würde zu beleuchten.[90] Die Dialektik sucht basierend auf dem Prinzip des Widerspruchs von Vernunft und Natur ein höheres Verständnis von Würde, die durch das Vernunft und Natur verbindende objektive Gewissen bzw. das darin enthaltene empathische Mitgefühl für das Leiden eines Naturwesens konstituiert wird. Mithilfe des Kontraktualismus sollen wiederum die Prinzipien konkretisiert werden, nach denen eine soziale Freiheitsordnung für diese Naturwesen möglich ist.[91] Er fragt hier nämlich danach, auf welche rechtlich-politischen Prinzipien sich vernünftige und empathische sowie vulnerable und aufeinander angewiesene Subjekte für die Ordnung ihres Zusammenlebens vertraglich einigen würden. Im ersten Teil der Arbeit werden Würde und Subjektivität dialektisch begründet und im zweiten Teil wird die soziale Freiheitsordnung für eine Vielzahl solcher würdefähigen Subjekte kontraktualistisch konzipiert. Die Erkenntnisse aus der dialektischen werden mit den Prinzipien aus der kontraktualistischen Analyse kombiniert. Die Dialektik der Würde ist letztlich eine Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit.[92] Während die Dialektik die mit der Würdeidee einhergehenden Notwendigkeiten wie etwa die Gleichheit und Gerechtigkeit der Freiheit aufzeigt, werden die sich daraus zwangsläufig ergebenden Prinzipien der Würde kontraktualistisch ausgestaltet und normativiert.

Nach allgemeiner Ansicht entwirft *Hegel* mit dem dialektischen Denken gerade ein Gegenmodell zur vertragstheoretischen Konstruktion von Staat. Jedoch argumentiert er im Kern gegen einen Kontraktualismus, der den Staat funktionell allein als individualistisches Mittel zur Verwirklichung egoistischer Interessen der Einzelnen betrachtet anstatt als eine dialektisch notwendige Form der Freiheit aller.[93] Der Staat verdankt seine Existenz nicht dem willkürlichen Willen isolierter Einzelner, die sich allein zur Befriedigung ihrer eigenen Bedürfnisse zusammenschließen, weil er in seiner Objektivität eine vernunftgemäße und notwendige Form der Frei-

[90] Auch *W. Maihofer* (Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 76 f. et passim) beruft sich bei seinen Überlegungen zur Menschenwürde als Grundlage für das Rechts-, Sozialstaats- und Demokratieprinzip sowohl auf die Dialektik als auch den Kontraktualismus (insbesondere von Hobbes und Kant).

[91] *W. Maihofer* (Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 76) spricht im Zusammenhang mit vertragstheoretischen Ausführungen bei Kant von der „Entfesselung dieser Dialektik der Freiheit in einer Ordnung ‚gesetzmäßiger Freiheit'" und bezeichnet die dementsprechende „Staatsverfassung" als die eines freiheitlichen Rechtsstaates.

[92] *F. Engels* (Anti-Dühring, MEW 20, 1975, S. 106) beschreibt die Freiheit unter Berufung auf Hegels Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit als die „Einsicht in die Notwendigkeit".

[93] *W. Pauly*, Hegel und die Frage nach dem Staat, Der Staat 39 (2000), S. 381 (388 f.); *K. Vieweg*, Hegel. Der Philosoph der Freiheit, 2019, S. 519.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

heit bzw. die Verwirklichung ihrer Idee ist.[94] In diesem Sinne kommt dem Staat eine Allgemeingültigkeit zu, die *Hegel* von jeder kontraktualistischen Willkür und Zufälligkeit der partikularen Einzelwillen entkoppelt wissen möchte.[95] Hintergrund dieser Argumentation ist die Einsicht, dass das Recht nicht bloß auf dem Willen von Einzelnen beruhen kann, sondern objektiv und vernünftig sein muss.[96] Ob der kontraktualistisch konzipierte Staat tatsächlich dadurch zu etwas bloß Kontingentem verkommt, ist fraglich, da er in seiner Allgemeinheit eine vom Willen der Einzelnen unabhängige Instanz ist, die mittels des Rechts die Freiheit aller realisieren soll.[97] Obgleich dieser überindividuellen Eigenständigkeit, welche die sittliche Substanz des Hegelschen Staates ausmacht, etwas kollektivistisches oder antiindividualistisches anhaftet, so bildet dieser Staat in gewisser Weise eine dialektische Aufhebung des im engeren Sinne kontraktualistischen, d. h. individualistisch gedachten Staates.[98] Der Kontraktualismus gelangt hier so gesehen dialektisch auf eine höhere Ebene. *Rainer Schäfer* spricht von einer „dialektischen Aufhebung des Kontraktualismus" bzw. von einem „Kontraktualismus höherer Ordnung".[99] Während der Staat aus rein kontraktdualistischer Sicht mit der Einigung rationaler Individuen im eigenen Interesse begründet wird, ist er aus dialektischer Sicht das Resultat eines historischen Werdens. Dementsprechend ist der Gesellschaftsvertrag hier nicht ein Kompromiss zwischen vielen egoistischen Einzelwillen, sondern die Einheit von Freiheit und Gleichheit in einer allgemeinen Form, die ihre Einzelgegensätze trägt und übersteigt. Der Staat erscheint so weniger als äußerer Zwang, vielmehr als vernunftgemäße Notwendigkeit der Freiheit, ohne in Totalität zu kippen; letztlich als institutionalisierte Selbstbeschränkung, durch die sich Freiheit überhaupt erst sichern und verwirklichen kann. Der Staat ist nicht bloß Mittel zur Sicherheit, sondern die Wirklichkeit der sittlichen Idee, in der objektive Freiheit verwirklicht ist.[100] Der Kontraktualismus setzt das Individuum als schon gegeben und autonom voraus, wohingegen die Dialektik das Individuum als Resultat gesellschaftlicher Entwicklung sieht. Der dialektisch-kontraktualistisch begriffene Staat realisiert

---

[94] *W. Pauly*, Hegel und die Frage nach dem Staat, Der Staat 39 (2000), S. 381 (388 f.); *K. Vieweg*, Hegel. Der Philosoph der Freiheit, 2019, S. 519; auch *C. Krijnen*, Hegels Rechtsphilosophie als spekulativer Idealismus, in: I. Augsberg u. a. (Hrsg.), Rechtsphilosophie nach Hegel, 2023, S. 15 (32); *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 305 f.

[95] *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 303 f.

[96] Vgl. *K. Vieweg*, Hegel. Der Philosoph der Freiheit, 2019, S. 518.

[97] Vgl. *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 303 f.; *K. Vieweg*, Hegel. Der Philosoph der Freiheit, 2019, S. 518 f.

[98] Nach *R. Schäfer* (Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 303 f.) handelt es sich beim sittlichen Staat um eine dialektische Aufhebung des mechanisch-willkürlichen „Kontraktualismus des Staates" als einer abstrakten „Anfangsstufe der Staatswerdung", d. h. letztlich um einen Fortschritt hin zu einem besseren Staat, der nicht bloß Leben und Eigentum, sondern die Freiheit und Sittlichkeit der Einzelnen schütze.

[99] *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 304 f.

[100] Dazu und insgesamt zur dialektischen Überwindung des Kontraktualismus *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 284 ff., insb. 290 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nicht nur den Willen Einzelner, sondern eine höhere Idee der Freiheit. In diesem Hegelschen Sinne wird der Kontraktualismus hier als Erscheinungsform der Moderne gedeutet: Er ist notwendig, um die individuelle Freiheit als Prinzip zu etablieren. Der Staat ist die „Wirklichkeit der sittlichen Idee", in der partikulare und allgemeine Freiheit vermittelt wird.[101] Das die Freiheit aller Einzelnen vernunftgemäß verwirklichende Recht im Staat stellt nicht eine Art Kompromiss, Mittelweg oder Einheit vieler atomisierter Einzelinteressen dar, sondern eine substanzielle Allgemeinheit einer vernünftigen (sozialen) Freiheitsform.[102] Würde ist die vernünftige Idee, die hinter dem dialektisch-kontraktualistischen Programm steht.

3. Verhältnis zu Antinomien, Aporien und Paradoxien

Da nach alledem primäre Gegenstände der Dialektik Widersprüche sind[103], aber außer der Dialektik auch etwa Antinomien, Aporien und Paradoxien auf verschiedene Erscheinungsformen von Widersprüchen oder Spannungen verweisen,[104] soll abschließend noch eine begriffliche Abgrenzung vorgenommen werden.

a) Antinomien

Antinomien sind solche Widersprüche, die nur hinnehmend festgestellt und nicht dialektisch überwunden werden können. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass mehrere Aussagen oder Gesetze (etwa A und B) nebeneinander betrachtet gleichzeitig gültig sind, sich aber zugleich in ihrem Verhältnis zueinander wechselseitig ausschließen, also nicht miteinander vereinbar sind.[105] Antinomie heißt bei *Kant* darum auch „Widerstreit der Gesetze".[106] Da sie bei ihm auf Widersprüchen im Denken beruhen,[107] zählen sie zur Scheinvernunft in Form der – hier nicht re-

[101] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, S. 400; dazu *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 290 f.

[102] Vgl. *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 291; auch *W. Pauly*, Hegel und die Frage nach dem Staat, Der Staat 39 (2000), S. 381 (388 f., 394).

[103] *F. Kirchner*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1998, Dialektik.

[104] Die „Ambivalenz der Würde" (dazu *J. Isensee*, Würde des Menschen, in: D. Merten/H.-J. Papier [Hrsg.], Handbuch der Grundrechte, Bd. IV, 2011, § 87 Rn. 152 ff.) wird hier nicht als besondere Widerspruchsform, sondern als bloße Umschreibung der widerspruchsgeladenen Natur der Würde verstanden.

[105] *H. J. Sandkühler/V. Schürmann*, Antinomie, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, 1999; auch *F. Kirchner*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1998, Antinomie.

[106] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft (1787), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. III, 1968, S. 1 (282).

[107] *H. J. Sandkühler/V. Schürmann*, Antinomie, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, 1999.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

levanten und oben angesprochenen – transzendentalen Dialektik.[108] Immerhin kommt in ihnen die „allgemeine Idee" der „Notwendigkeit des Widerspruchs" zum Ausdruck.[109]

b) Aporien

Dialektisch relevant ist hingegen ein Widerspruch, der als Aporie auftritt.[110] Entsprechend ihrer ursprünglichen Bedeutung meint sie eine Ausweglosigkeit aus einem philosophischen Problem.[111] Skeptizistisch werden Aporien daher auch als „das Ende des philosophischen Argumentierens" verstanden.[112] Nach der gegenwärtigen Philosophie kommt Aporien jedoch gerade die zentrale Funktion zu, die Wissenschaft anzuregen, ihre bisherigen Annahmen zu hinterfragen.[113] Da Aporien zunächst auf den ungelösten Endpunkt eines Widerspruchs verweisen, in dem eine als gut erachtete These verworfen wird, könnte man auch von einer intellektuellen Sackgasse oder einem Dilemma sprechen. Die dialektische Betrachtung der Aporie sucht einen Ausweg aus ihrem Problem. Während beispielsweise die Aporie der Aufklärung auf deren Selbstzerstörung und negatives Potenzial hinweist, womit man eigentlich zur Verwerfung des Aufklärungsprojekts geneigt sein müsste, nimmt die Dialektik der Aufklärung deren destruktives Moment reflektierend in sich auf[114] und erreicht dadurch einen besseren Zustand, in dem sie als wahre Aufklärung fortbestehen und -wirken kann. So verhält es sich auch mit der Freiheit im Allgemeinen. Ihre Aporie besteht darin, dass es keine eindeutige Lösung gibt, wie die Freiheit des einen mit der Freiheit eines anderen vollständig harmonisieren kann. Oder andersherum formuliert: Da Freiheit im Allgemeinen auch die Möglichkeit zur Vermehrung der eigenen Freiheit beinhaltet, führt sie konsequent weitergedacht zur Verdrängung der Freiheit der anderen und damit zur Aufhebung der Freiheit überhaupt. Die Dialektik erkennt und anerkennt, dass eine Freiheitsform in ihrem Kern schon ihr eigenes Ende beinhaltet; dass Freiheit in Unfreiheit umschlagen kann. Sie begreift darum die Selbstbeschränkung der Freiheit als notwendiges Element der Freiheit an sich. Die Freiheit braucht die Beschränkung, um

[108] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft (1787), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. III, 1968, S. 1 (82, 234); *H. H. Holz*, Dialektik, Bd. IV, 2011, S. 360.

[109] *G. W. F. Hegel* (Wissenschaft der Logik I, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, 1969, S. 52, Herv. i. O.) beschäftigt sich kritisch mit der schon oben genannten transzendentalen Dialektik „in den Antinomien der reinen Vernunft" und hebt – explizit ohne diese zu loben – die ihr zugrunde liegende „allgemeine Idee" der „*Objektivität des Scheins* und *Notwendigkeit des Widerspruchs*, der zur *Natur* der Denkbestimmungen" gehöre, hervor.

[110] *H. H. Holz*, Weltentwurf und Reflexion, 2005, S. 107, 178. Eine „logische Aporie" ist insofern Gegenstand der Dialektik, als sie den Widerspruch meint, dass etwas zugleich das Entgegengesetzte seiner selbst umfasst.

[111] *F. Kirchner*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1998, Aporie; *E. Brendel*, Aporie, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, 1999.

[112] *E. Brendel*, Aporie, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, 1999.

[113] *E. Brendel*, Aporie, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, 1999.

[114] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 3.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nicht Leere, d. h. um nicht nichts zu sein. Sie muss ihre Negation negieren, um fortbestehen und sich entwickeln zu können. Das entspricht dem oben beschriebenen positiv-vernünftigen Moment des Seins. Kurz: Aporien können auf Widersprüche hinweisen, die die Dialektik wiederum aufzuheben versucht.

c) Paradoxien

Ähnlich verhält es sich mit Paradoxien. Sie werfen zunächst scheinbar unlösbare Probleme auf, machen Widersprüche bewusst und schaffen damit Anreize für den Verstand, durch intensive Auseinandersetzung zum dahinterstehenden tieferen Sinn zu gelangen und fundierte Einsichten in komplexe Zusammenhänge und Konzepte zu gewinnen.[115] Sie sind für die Philosophie und Wissenschaft besonders interessant, weil sie nicht selten herkömmliche Denkmuster herausfordern und wie Aporien dazu beitragen können, bestehende Annahmen zu überdenken. Es handelt sich um eine Situation, in der die Annahme sowohl ihrer Wahrheit als auch ihrer Falschheit zu „Schwierigkeiten" führt.[116] Die Paradoxie der Freiheit etwa ist gewissermaßen eine anders formulierte Aporie: Freiheit bedeutet, frei zu sein von externen Hindernissen. Wenn aber jeder absolut frei wäre, würde das zu einem Zustand führen, in dem die Freiheit aller eingeschränkt wird um die absolute Freiheit eines jeden. Diese Paradoxie verdeutlicht, dass die absolute Freiheit aller Einzelnen zu einem Widerspruch führt, da sie sich gerade dadurch gegenseitig behindern können. Oder anders formuliert: Um frei zu sein, muss man Gesetze haben, die die Freiheit einschränken. Um also die Freiheit zu gewährleisten, sind Gesetze notwendig, aber diese Gesetze selbst sind Einschränkungen der Freiheit. Die Dialektik könnte insofern Abhilfe schaffen: Im Hegelschen Sinne „verständig" gefasst erscheint Freiheit zunächst als unbeschränkte Willkür, als „Freiheit von" allen Bindungen. Negativ-vernünftig zeigt sich jedoch, dass diese Bestimmung in sich widersprüchlich ist: Die schrankenlose Freiheit aller hebt sich selbst auf, weil sie in der Kollision mit der Freiheit der anderen notwendig in Unfreiheit umschlägt (Selbstaufhebung der absoluten Freiheit). Positiv-vernünftig wird Freiheit erst als

---

[115] *F. Kirchner*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1998, Paradox. Paradoxien beruhen dann und insofern auf scheinbaren Widersprüchen, als sie nicht etwas in der Natur Vorkommendes sind, sondern Widersprüche in der Rhetorik darstellen. In solchen Fällen sind Paradoxien weniger tatsächliche als vielmehr sprachliche Phänomene und als solche in erster Linie Erkenntnisprobleme. Dies lässt sich am Beispiel des Lügen-Paradoxons nachvollziehen: Wenn jemand sagt: „Dieser Satz ist falsch", dann ist der Satz falsch, wenn er wahr ist, und er ist wahr, wenn er falsch ist. Dabei handelt es sich um einen bloßen Aussagen-Widerspruch, der hingenommen, aber nicht überwunden werden kann. Man könnte polemisch von einem intellektuellen Amüsement sprechen, denn mit einer bewussten sprachlichen Unklarheit soll dazu angehalten werden, das Verständnis von bestimmten Aussagen genauer zu reflektieren. Derartige, auf scheinbaren Widersprüchen beruhende Paradoxien können oft durch „begriffliche Differenzierung" gelöst werden (*W. Joest*, Dogma und Denkstrukturen, 1963, S. 119).

[116] *N. Tsouyopoulos*, Logik und Dialektik als Wissenschaftsmethoden, in: Studia Leibnitiana, Bd. 7/1 (1975), S. 81 (101 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Resultat, wenn sie ihre eigene Selbstbeschränkung anerkennt und in die Form des Rechts bzw. des Gesetzes, d. h. in die Einheit der Gegensätze in verbindlichen Grenzen (Würdeprinzipien), überführt wird.

Während Aporien und Paradoxien das Denken an seine Grenzen bringen, strebt die Dialektik nach einer Lösung und will nicht lediglich auf das Vorhandensein von Problemen hinweisen. Man könnte vereinfacht auch sagen: Aporien und Paradoxien denken in Problemen, während die Dialektik in Lösungen denkt. Erstere wollen die Unzulänglichkeit menschlichen Denkens beweisen, letztere gibt sich mit dem Beweis nicht zufrieden und bleibt nicht bei der Negation stehen (so aber der Skeptizismus[117]). Paradoxien und Aporien lassen das Denken auflaufen, um zum Nachdenken zu bewegen; sie sehen in Widersprüchen Probleme, die sie anerkennen und aushalten wollen. Dialektik sucht nach dem Fortschrittsmoment von und die Entwicklung durch Widersprüche; sie sucht die Lösung in der Einheit der Gegensätze und findet darin die Wahrheit eines Gegenstands. Da auch Paradoxien im beschriebenen Sinn in Widersprüchen eine erkenntnistreibende Kraft sehen, können sie als solche Gegenstand einer nach höheren Wahrheiten suchenden Dialektik sein, die sie durch Synthesebildungen zu lösen versucht.[118] Die Dialektik strebt dabei jedoch nicht nach einer ersatzlosen Auflösung der Widersprüche, sondern erzeugt bei der Überwindung eines Problems stets neue Widersprüche. Sie versucht so das Gegensätzliche in seiner Notwendigkeit als solches begreifbar zu machen. Der aus der dialektischen Synthese hervorgegangene neue Zustand enthält Elemente der beiden gegensätzlichen Aussagen oder Zustände und geht zugleich über sie hinaus, hat also eine neue Wahrheit, die wiederum einen Widerspruch zu einer anderen darstellen kann. Diese sich geschichtlich immer wiederholende Synthesebildung bildet einen unerschöpflichen Prozess der Entwicklung und Veränderung, des Werdens und Vergehens alles Seienden.

Man könnte kritisch fragen, worin sich diese Entwicklungsdynamik insbesondere von sozialen „Entfaltungen" von Paradoxien im systemtheoretischen Sinn unterscheidet.[119] *Niklas Luhmann* beschreibt als eine Paradoxie beispielsweise die

[117] Dazu schon *G. W. F. Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8, 1979, S. 175 (Zusatz 2 zu § 81): „Die Philosophie bleibt […] bei dem bloß negativen Resultat der Dialektik nicht stehen, wie dies mit dem Skeptizismus der Fall ist. Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, d. h. als abstrakte Negation festhält. Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultiert, als aufgehoben in sich und ist nicht ohne dasselbe. Die aber ist die Grundbestimmung der dritten Form des Logischen, nämlich des *Spekulativen* oder Positiv-Vernünftigen." Siehe auch *K. Vieweg*, Hegel. Der Philosoph der Freiheit, 2019, S. 372.

[118] Zum Verständnis der Paradoxie als eine dialektisch relevante Widerspruchsform in Aussagen auch *H. Schroer*, Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem, 1960, S. 81 und 46, Fn. 58: „Ein Paradox ist immer eine dialektische Aussage, aber nicht jede dialektische Aussage ist ein Paradox".

[119] Das genaue Verhältnis zwischen Luhmannschen Paradoxien und der Dialektik bedürfte einer intensiveren Untersuchung. Hier sollen lediglich die grundsätzlichen Unterschiede kurz benannt werden.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Betrachtung der Welt als Einheit einer Differenz, etwa von Vergangenheit und Zukunft,[120] was nach dem Vorgenannten der Definition von Dialektik entspricht. Die Auflösung von Paradoxien (Entparadoxierung) nennt er Entfaltung der Einheit eines Systems.[121] Entfaltung meint dabei das „Aufbrechen der zugrundeliegenden Identität" in die Differenz.[122] Sie vollzieht sich also umgekehrt zur Dialektik. Letztere vereint Gegensätze in einer Synthese, während systemtheoretische Paradoxien durch die Differenzierung im Sinne der Aufspaltung ihres widersprüchlichen Gegenstands entfaltet werden. *Luhmann* grenzt diese Methode denn auch selber explizit von der dialektischen ab und konstatiert, die Rationalität müsse „ihre beobachtungsleitende Unterscheidung als Differenz (und nicht als Einheit, nicht in der Ununterschiedenheit des Unterschiedenen, nicht in dem, was beiden Seiten gemeinsam ist) verwenden".[123] Nach diesen Gesichtspunkten würde er daher auch

[120] Gemeint ist in diesem Beispiel die systemtheoretische Zeitdimension (neben der Sozial- und Sachdimension). *N. Luhmann*, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1998, Bd. 2, S. 1137 f., 1064 f., 1074: „Die Unterscheidung Vergangenheit/Zukunft wird paradox, wenn man bedenkt, daß Vergangenheit und Zukunft immer gleichzeitig gegeben sind, nämlich als Horizonte der Gegenwart. Die Gegenwart ist die Einheit der Differenz von Vergangenheit und Zukunft. Sie katapultiert sich als Zeit des Beobachters der Zeit selbst aus der Zeit hinaus. Sie ist die Zeit, in der man keine Zeit hat, weil alles, was man als Zeit erfassen kann, schon vergangen oder noch zukünftig ist. Diese zeitlose ‚Gesamtzeitlichkeit' der Gegenwart tritt im modernen Denken an die Stelle der Ewigkeit. Und sie wird entparadoxiert, indem man zwischen der gegenwärtigen Vergangenheit bzw. Zukunft und den vergangenen bzw. künftigen Gegenwarten unterscheidet, die Zeitbegrifflichkeit also doppelt modalisiert."

[121] *N. Luhmann*, Die Wirtschaft der Gesellschaft, 1994, S. 148.

[122] *N. Luhmann*, Die Wirtschaft der Gesellschaft, 1994, S. 15, Fn. 3, 137. Dieser Vorgang lässt sich bei ihm am Beispiel der Knappheits-Paradoxie nachvollziehen: „Darunter soll verstanden werden, daß jeder Zugriff auf knappe Güter, der der Minderung von Knappheit dient, die Knappheit vermehrt. Reichlichere Versorgung des einen ist größere Not des anderen, und nur weil dies so ist, gibt es überhaupt das soziale Problem der Knappheit. Die einfachste Art, dieses Paradox aufzulösen, besteht darin, es durch eine Differenz zu ersetzen. Statt sich durch die Paradoxie blockieren zu lassen, unterscheidet man Mengenentscheidungen und Allokationsentscheidungen und hat es dann nur noch mit der Frage zu tun, um welche Art von Entscheidung es sich jeweils handelt. Ähnlich wie in der Logik wird eine Ebenendifferenz oder eine Hierarchie oktroyiert, die die Paradoxie zum Verschwinden bringt. […] Man weiß aber auch, daß diese Ebenentrennung nicht ausnahmslos durchgeführt werden kann, weil Verteilungen Rückwirkungen auf das Zurverfügungstehen von Mengen haben und Mengenbestimmungen in die Bewertung von Verteilungen eingreifen." (S. 98 f.) Eine mögliche Entparadoxierung dieses Paradoxes wird zudem auch durch die systeminterne Differenzierung und damit durch Unterbrechung der selbst propagierten Selbstreferenzialität eines Systems, etwa der Wirtschaft, „in einer strukturierenden Differenzierung" gesehen: „Sie liegt in der Differenzierung von Angebot und Nachfrage am Markt. Für den Anbieter ist Anzubietendes reichlich vorhanden, denn sonst würde er es nicht anbieten, Nachfrage dagegen knapp. Für den Nachfrager gilt das Umgekehrte. Das Auseinanderziehen, die soziale Differenzierung von Angebot und Nachfrage macht es mithin möglich, das Paradox der Knappheit des Überflusses zu entparadoxieren. Man gibt ihm zwei verschiedene Formen, die sich wechselseitig nicht mehr ausschließen, sondern gerade fordern: Angebot und Nachfrage. […] Wenn die Differenz von Angebot und Nachfrage etabliert ist, kann auch das Paradox der Einheit wiedererscheinen – freilich nicht mehr als Paradox, sondern in gereinigter Form: als ‚Gleichgewicht' von Angebot und Nachfrage." (S. 203 f.).

[123] *N. Luhmann*, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1998, Bd. 1, S. 178.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die hier angenommene Einheitsbetrachtung von sozialer Mitwelt und ökologischer Umwelt kritisieren und für die Lösung von Problemen gerade auf die systemische Umwelt/Gesellschaft-Differenz verweisen.[124] Diese systemische Spaltung der Paradoxie zwecks ihrer (verdeckten) Auflösung ist die Konsequenz einer Systemtheorie, die die einzelnen sozialen Systeme als autonome und selbstreferentielle, autopoietische, d. h. als operativ geschlossene[125] Einheiten betrachtet.[126]

Die dialektische Bewegung unterscheidet sich insofern von systemtheoretischen Entfaltungsmechanismen, als sie die Bewegung in ein und demselben betrachtet, während *Luhmann* für die Entfaltung von Paradoxien zwischen den Systemen unterscheidet. Er versteht die Paradoxie als an sich unlösbar, sieht aber deren entfaltende Kraft in ihrem Antrieb zur Unterscheidung. Als Teil eines Systems beeinflusst sie also dessen Entwicklung, ohne systemintern aufgelöst werden zu müssen.[127] Die Dialektik prozessiert genau umgekehrt zur Entfaltung, weil sie Widersprüche dadurch zu überwinden versucht, dass sie diese anstatt nach Systemen differenzierend vielmehr in ihrer Wechselwirkung, in ihrem gesamtsystemischen Zusammenhang begreift und die einzelnen Elemente eines Gegenstands als ein dialektisch-einheitliches Ganzes betrachtet.[128] Die Luhmannsche Paradoxie holt ihre Entfaltungswirkung aus der systemischen Abstraktion von Gegensätzen, wo-

---

[124] *N. Luhmann*, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1998, Bd. 1, S. 128 f. Gleichwohl betont Luhmann selbst auch, dass das Recht die gesellschaftliche/ökologische Realität berücksichtigen müsse.

[125] Insofern kritisch *M. Mahlmann*, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 305 f.

[126] Zur Selbstreferenzialität von Systemen *N. Luhmann*, Soziale Systeme, 1984, S. 22 ff., 37 ff. et passim; zur Autopoiesis als Grundbegriff der Systemtheorie S. 57 f., 60 ff. et passim.

[127] *N. Luhmann*, Die Wirtschaft der Gesellschaft, 1994, S. 176: „Man kommt nur weiter, wenn man die Gesellschaft als selbstreferentielles und deshalb mit Paradoxie belastetes System auffaßt. Das geht als Anspruch an eine Theorie weit über die übliche Behandlung ‚struktureller Widersprüche' mit Hilfe von Latenzannahmen oder von dialektischen Gesetzlichkeiten hinaus." An späterer Stelle heißt es weiter: „Ein sehr allgemeines Verfahren, das diese Probleme löst (das heißt: in andere Probleme transformiert) kann mit dem Begriff der Bifurkation und, im Anschluß daran, mit dem Begriff der Codierung bezeichnet werden. Eine Bifurkation verhindert, daß die konstitutive Paradoxie als Einheit wirksam wird. Sie wird durch eine Differenz ersetzt mit der Folge, daß Operationen sich innerhalb dieser Differenz orientieren können und die Frage nach der Einheit der Differenz nicht mehr auftaucht. Sie wird durch bewährte Anschlußfähigkeit abgelöst." (S. 181).

[128] *F. Engels* (Anti-Dühring, MEW 20, 1975, S. 112) hat dies eindrücklich formuliert: „Solange wir die Dinge als ruhende und leblose, jedes für sich, neben- und nacheinander, betrachten, stoßen wir allerdings auf keine Widersprüche an ihnen. Wir finden da gewisse Eigenschaften, die teils gemeinsam, teils verschieden, ja einander widersprechend, aber in diesem Fall auf verschiedne Dinge verteilt sind und also keinen Widerspruch in sich enthalten. Soweit dies Gebiet der Betrachtung ausreicht, soweit kommen wir auch mit der gewöhnlichen, metaphysischen Denkweise aus. Aber ganz anders, sobald wir die Dinge in ihrer Bewegung, ihrer Veränderung, ihrem Leben, in ihrer wechselseitigen Einwirkung aufeinander betrachten. Da geraten wir sofort in Widersprüche." Zur Betrachtung von Einzelteilen als dialektisch Zusammengehöriges *K. Marx*, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, 1961, S. 615 (621).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hingegen die Dialektik sie in ihrer Einheit löst, und zwar dezidiert als Gegensätze von etwas Einheitlichem.

Luhmanns Konzept hat auf den ersten Blick den großen Vorteil auf seiner Seite, dass es insofern auf Absolutheitsansprüche verzichtet, als alles kontingent zu sein scheint und die Entfaltung von Paradoxien verschiedene Möglichkeiten (Alternativen) kennt, zwischen denen oszilliert werden kann.[129] Daraus folgt auch, dass ein System nicht *entweder* sozialistisch *oder* kapitalistisch sein muss, da eine solche Folgerung paradoxale Probleme nur verkürzt anstatt sie zu differenzieren.[130] Dem ist zwar nichts entgegenzusetzen, zumal das hiesige Verständnis von Dialektik eine solche Verabsolutierung oder Simplifizierung ebenfalls ablehnt. Das Konzept hat aber den Nachteil, dass es keine wirklichen Veränderungen hervorbringen kann. Differenzierungen im systemtheoretischen Sinne vermögen Paradoxien nicht zu lösen, sondern beschreiben, erklären oder rechtfertigen sie lediglich als notwendige Bestandteile eines vorgefundenen Systems. Am Ende der Entfaltung einer Paradoxie steht bei *Luhmann* letztlich – insofern als Konsequenz der genannten Kontingenzformel der Systemtheorie – das Ergebnis, dass mehrere Alternativen möglich sind.[131] Zudem unterscheidet sie sich in ihrer differenzierenden Betrachtung nicht wesentlich von der Dialektik, die einander widersprechende Sachverhalte in ihren Wechselwirkungen aufeinander bezieht und relativiert. Die paradoxale Selbstreferenzialität hingegen macht Gegensätze beziehungslos, verschleiert deren reales Verhältnis zueinander, indem sie sie systemisch-kategorial auseinanderzieht. Das differenzierende Vorgehen bei der Entfaltung von Paradoxien kann zwar bei Pro-

---

[129] *N. Luhmann*, Die Wirtschaft der Gesellschaft, 1994, S. 191 ff.; *ders*., Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?, 1993, S. 21; vgl. insofern (im Zusammenhang mit einem „Funktionswandel der Würde") Luhmanns Überlegungen resümierend *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 (135): „Die Grunderfahrung der modernen Gesellschaft ist Kontingenz: Alles ist verhandelbar, weil alles anders sein kann und nichts notwendig ist."

[130] *N. Luhmann*, Die Wirtschaft der Gesellschaft, 1994, S. 67, 106, 148 f. et passim.

[131] *N. Luhmann*, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1998, Bd. 2, S. 1077 f.: „Die Teilnehmer, also die Beobachter der Verhältnisse, reagieren auf diese Weise kontrovers auf Strukturprobleme der modernen Gesellschaft. Als Beobachter dieser Beobachter sieht man, daß damit unterschiedliche Strategien für die Auflösung der nur noch als Paradoxie erfaßbaren Einheit realisiert werden. Man kann die Gesellschaft paradox definieren: sie ist (noch) nicht, was sie ist. Sie ist aber schon, was sie noch nicht ist. Sie befindet sich auf der Bahn des Fortschritts, den man durch Liberalisierung unterstützen muß; oder sie sammelt bereits die Kräfte für eine Revolution, indem sie immer tiefer in die dafür notwendige Krise gerät. […] Oder man löst die Paradoxie in die Gegenrichtung auf. Man definiert sie zunächst als Tautologie (das heißt: mit einer Unterscheidung, die behauptet, keine zu sein) und kommt dann zu der Feststellung: die Gesellschaft ist, was sie ist. Man kann nichts machen, aber man kann Unglücke verhindern und Abwegen vorbeugen."

Für die Schwäche der systemtheoretischen Entfaltung von Paradoxien spricht zudem der hier zum Ausdruck kommende Gedanke, dass Paradoxien als Probleme im Auge des „Beobachters" eines Systems betrachtet werden (insofern auch *ders*., Die Wirtschaft der Gesellschaft, 1994, S. 130).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

blemlösungen gewinnbringend sein. Allerdings erfüllt auch die Dialektik dieses Kriterium, mit dem Unterschied, dass sie Widersprüche in ihren realen Gesamtzusammenhang setzt und dadurch jeweils mit Blick auf das Entgegengesetzte relativiert. Sie voneinander zu isolieren, um eine Lösung zu finden, wirkt dagegen etwas gekünstelt. Denn um das Gesamtbild erkennen zu können, müssen alle Einzelheiten, die jeweils durch-einander bedingt sind, in ihren Wechselwirkungen betrachtet werden.[132] Jedes Einzelne bildet das Moment eines komplexeren Zusammenhangs. Die Menschheitsgeschichte sowie das Weltganze überhaupt lässt sich insofern tatsächlich zeichnen als das Bild „einer unendlichen Verschlingung von Zusammenhängen", in der „alles sich bewegt" und „in steter Veränderung, in stetem Werden und Vergehn begriffen" ist.[133] Die Dinge, wie sie in ihrer Natur sind, sind uns nicht „außerhalb ihrer Bewegungen" als solche erkennbar, „sondern nur insofern und insoweit sie untereinander wechselwirken".[134] Das ist letztlich die Pointe der Hegelschen Phänomenologie: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen."[135] Es ist ein infiniter Prozess, der von der Existenz des Widerspruchs lebt. Um es mit *Engels* pessimistisch zu formulieren: „[S]obald der Widerspruch aufhört, hört auch das Leben auf, der Tod tritt ein."[136] Darum kann das Ziel der Dialektik auch nicht sein, Widersprüche für immer aufzuheben. Sie ist auf Fortschritt aus. Und Widersprüche werden dafür zu einer Einheit und erzeugen permanent neue Widersprüche auf einer neuen Ebene. Nichts außer dem Infiniten dieses Vorgangs ist absolut. Die Dialektik nähert sich dem Absoluten an, indem sie ihr die von ihr selbst erzeugten Widersprüche entgegenhält und sie damit entabsolutiert.

In diesem Sinne werden hier Vernunft und Natur, Individualität und Sozialität, Recht und Pflicht etc. für die Annäherung an einen dialektischen Würdebegriff in ihrem Zusammenhang begriffen.

---

[132] *F. Engels*, Anti-Dühring, MEW 20, 1975, S. 20.

[133] *F. Engels*, Anti-Dühring, MEW 20, 1975, S. 20; dazu *H. H. Holz*, Weltentwurf und Reflexion, 2005, S. 15, 181 f.

[134] So *K. Bayertz* (Zum Verhältnis von erkenntnistheoretischen und ontologischen Aspekten der materialistischen Naturdialektik, in: P. Plath/H. J. Sandkühler [Hrsg.], Theorie und Labor, 1978, S. 36 [36 f.]) im Zusammenhang mit „Naturdialektik" als der materialistischen Dialektik der Natur: „Die Naturdinge sind keine festen Kristalle, sondern in ständiger Wechselwirkung untereinander; die Materie ist daher keine Gesamtheit sturer Strukturen, sondern eine Gesamtheit von Bewegungsprozessen. […] Diese Wechselwirkungsprozesse erschöpfen sich nicht in stationären Austauschvorgängen, sondern führen zu irreversiblen Veränderungen […]. Die [materialistische] Naturdialektik […] ist die philosophische Theorie der Selbstbewegung und geschichtlichen Entwicklung der natürlichen Materie."

[135] *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, 1970, Vorrede, S. 24 f.

[136] *F. Engels*, Anti-Dühring, MEW 20, 1975, S. 113.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

IV. Der Gang der Untersuchung

Hierzu beginnt die Arbeit im ersten Teil nach einer kurzen Vorklärung des Verhältnisses von Recht und Moral (B.) mit einer Erörterung des Würdebegriffs in seiner ideengeschichtlichen Bedeutung als Selbstbeschränkung und einer dialektischen Begründung von Subjektivität und Würde (C.). Dabei soll der Weg zu einem anthropozentrisch-individualistischen Freiheitsverständnis sowie einer autonomiebasierten Würde nachgezeichnet werden, um dem dann ein vulnerabilitätstheoretisches, gewissen- und empathiebasiertes Würdeverständnis gegenüberzustellen. Im zweiten Teil soll dialektisch-kontraktualistisch eine soziale Freiheitsordnung konzipiert werden, wobei zunächst abweichend von defizitären Naturzustandsvorstellungen bei *Kant* und *Rawls* ein normativer Ausgangspunkt festgelegt wird (D.). Sodann wird ausgehend vom der Würdeidee immanenten Freiheitsstreben nach individueller Selbstbestimmung die dialektisch notwendige Individualität, Sozialität, Ökologietät sowie Kollektivität würdebasierter Freiheit erörtert, aus denen kontraktualistisch einzelne Prinzipien für die Freiheitsordnung eruiert werden (E.). Im dritten Teil werden die Erkenntnisse in verfassungsdogmatischer Hinsicht für die Interpretation grundgesetzlicher Würde und Freiheit fruchtbar gemacht, wobei die Konsequenzen eines vulnerabilitätstheoretischen Würde- und sozialen Freiheitsverständnisses verdeutlicht werden. Nach einer Kritik der gängigen modernen Würdedefinitionen sowie der Entwicklung einer Empathieformel (F.) sollen dazu die norminhärenten Spannungslagen in den vieldiskutierten Grenzfragen im Würdebereich (Schwangerschaftsabbruch, Flugzeugabschuss, Rettungsfolter, Sterbehilfe etc.) erörtert werden (G.). Abschließend werden die Ergebnisse der Arbeit zusammengefasst (H.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Erster Teil

Dialektische Begründung der Würde mit einem Akt der Selbstbeschränkung der Vernunft

B. Vorklärung: Würde zwischen Moral und Recht

Die elementarste rechtswissenschaftliche Methode der Wortlautauslegung führt notwendig zur Frage der Definition des Würde*begriffs*. Antworten darauf kommen wiederum ohne Rückgriff auf seine historischen Grundlagen nicht aus.[1] Und diese gibt es nur mit ethischen Bezügen. Auch eine am positiv-rechtlichen Begriff orientierte Arbeit muss sich also ihrem Inhalt ideengeschichtlich annähern. Ansonsten kann das positive Recht seine sich selbst gestellte Frage nicht sinnvoll beantworten.[2] Die geistesgeschichtliche Kontextualisierung einer Norm gehört denn auch zu seinem methodischen Arsenal.[3] Schließlich ist Menschenwürde kein genuin juristisches Konstrukt aus dem Rechtsrepertoire der Verfassungsautoren.[4] Der Würdebegriff wurde vielmehr im Bewusstsein seiner vor-positiven Prägung ins Grundgesetz transportiert bzw. auf Grundlage des durch den Parlamentarischen Rat Vorgefundenen mit Rekurs auf und Reflexion von philosophischen Vorver-

---

[1] *E. Benda*, Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, APuZ 35 (1985), S. 18 (25); *C. Starck*, in: H. v. Mangoldt/F. Klein/Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 7. Aufl. 2018, Art. 1 Rn. 3; auch *M. Baldus*, Kämpfe um die Menschenwürde, 2016, S. 20; *S. Blömacher*, Die Menschenwürde als Prinzip des deutschen und europäischen Rechts, 2016, S. 25; *E.-W. Böckenförde*, Die Würde des Menschen war unantastbar, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 379 (386); *ders*., Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 407 (409 f., 416); *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 1 ff.; *K.-E. Hain*, Konkretisierung der Menschenwürde durch Abwägung?, Der Staat 45 (2006), S. 192 ff.; *F. Hufen*, Staatsrecht II, 10. Aufl. 2023, S. 131 f.; *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 34 f., 36.

[2] So kritisch zur These der autopoietischen Geschlossenheit des Rechts nach Luhmanns Systemtheorie *M. Mahlmann*, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 306.

[3] *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 20; auch *T. Gutmann*, Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff, in: C. F. Gethmann (Hrsg.), Deutsches Jahrbuch Philosophie, Bd. II, 2011, S. 309; oder *E.-W. Böckenförde*, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 407 (416); allgemeiner zur Methodik bei der Interpretation des Art. 1 Abs. 1 GG *H. Hofmann*, Methodische Probleme der juristischen Menschenwürdeinterpretationen, in: I. Appel/G. Hermes (Hrsg.), Mensch – Staat – Umwelt, 2008, S. 47 ff.

[4] *E.-W. Böckenförde*, Die Würde des Menschen war unantastbar, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 379 (386); auch *ders*., Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 407 (417 f.); *S. Blömacher*, Die Menschenwürde als Prinzip des deutschen und europäischen Rechts, 2016, S. 20.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ständnissen entwickelt.[5] In diesem Sinne hat die Würdenorm einen überpositiven bzw. naturrechtlichen Charakter, der vom Verfassungsgeber nicht geschaffen, sondern als dem (grundgesetzlichen) Staat vorausliegend anerkannt wurde.[6] Bei der juristischen Auslegung kann daher von diesem inhaltlich-spezifischen Profil des Würdebegriffs nicht ohne Weiteres abstrahiert werden.[7] Es wäre dem rechtswissenschaftlichen Erkenntnisinteresse abträglich, wenn die geistesgeschichtliche Herangehensweise als Politisierung oder Moralisierung des Rechtsbegriffs „Menschenwürde" zurückgewiesen würde.[8] Das „Ernstnehmen des positiven Rechts" heißt auch, mit *Böckenförde* gesprochen, „gegen seine Isolierung aus seinem historisch-politischen Kontext" einzutreten.[9] Der Verfassungsgeber wollte die Artikel so formulieren, dass sie die „ethische Grundlage des neuen Gebildes" zum Ausdruck bringen.[10] Durch die Abstraktion der Würdenorm von ebendiesem Fundament in der Neukommentierung des Art. 1 GG im vormals unter „Maunz/Dürig" firmierenden Grundgesetz-Kommentar Dürig/Herzog/Scholz durch *Matthias Herdegen* werde nach *Böckenförde* die genauere Definition von Menschenwürde von ihrer überpositiven Stütze gelöst und auf sich gestellt.[11] Art. 1 Abs. 1 GG sei dadurch „nicht mehr die Grundfeste […] der grundgesetzlichen Ordnung, nicht mehr ‚Pfeiler im Strom' des verfassungsrechtlichen Diskurses", sondern fließe „darin mit, anheimgegeben und anvertraut der Gesellschaft der Verfassungsinterpreten, für

[5] *E.-W. Böckenförde*, Die Würde des Menschen war unantastbar, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 379 (386); auch *ders*., Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 407 (416).

[6] *J. Reiter*, Menschenwürde als Maßstab, APuZ 23–24 (2004), S. 6 (9); *J. M. Wintrich*, Zur Problematik der Grundrechte, 1957, S. 5; hierzu auch *R. Gröschner*, Des Menschen Würde, in: R. Gröschner/S. Kirste/O. W. Lembcke (Hrsg.), Des Menschen Würde, 2008, S. 215 (232); zum vorstaatlichen Charakter der Menschenwürde bereits *C. Schmid*, Die Legitimität der Verfassung, Deutsche Rechts-Zeitschrift (DRZ), Juli 1946, S. 2; auch *C. Enders*, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung, 2. Aufl. 2019, S. 403; *N. Luhmann*, Grundrechte als Institution, 6. Aufl. 2019, S. 72 (der zudem auch die Freiheit des Menschen als vorstaatlich bezeichnet); *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 88; ähnlich spricht *M. Düwell* (Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte, zfmr 1 [2010], S. 64 [69]) vom „vorpositiven Geltungsanspruch"; *J. Kühling*, Ein Recht, das die Gesellschaft braucht, 2021, S. 269.

[7] *E.-W. Böckenförde*, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 407 (416 f.).

[8] So aber *U. Battis/C. Gusy*, Einführung in das Staatsrecht, 6. Aufl. 2018, S. 293.

[9] *E.-W. Böckenförde*, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 407 (416).

[10] *L. Bergsträsser*, in: Deutscher Bundestag/Bundesarchiv (Hrsg.), Der Parlamentarische Rat 1948–1949, Bd. V/I, S. 63; dazu *M. Baldus*, Kämpfe um die Menschenwürde, 2016, S. 19.

[11] *E.-W. Böckenförde*, Die Würde des Menschen war unantastbar, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 379 (383, 384 f.): „Die Menschenwürde als rechtlicher Begriff wird ganz auf sich gestellt, abgelöst (und abgeschnitten) von der Verknüpfung mit dem vorgelagerten geistig-ethischen Inhalt, der dem Parlamentarischen Rat präsent und für Dürig so wichtig war. Was hierzu zu sagen ist, wandert ab in den ‚geistesgeschichtlichen Hintergrund', worüber kundig berichtet wird, aber ohne normative Relevanz. Die fundamentale Norm des Grundgesetzes geht so der tragenden Achse verlustig." (S. 383).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die kein verbindlicher Kanon der Interpretationswege“ existiere.[12] Jedoch betont *Herdegen* selbst den überpositiven Charakter der Würde und die dadurch bedingte Notwendigkeit metaphysischer Bezüge als Deutungsmöglichkeiten. Allein darauf gründende Ableitungen seien aber für die juristische Bestimmung der Würdegarantie nicht tragfähig.[13] Er differenziert nach einem metapositiven Begriff und der allein positiv-rechtlichen Gewährleistung der Menschenwürde.

Dies führt zu der Frage nach dem Verhältnis von einem moralischen und einem rechtlichen Würdebegriff. Im rechtsphilosophischen Diskurs zeichnet sich der klassische Rechtspositivismus durch eine strikte Trennung von Recht und Moral (Trennungsthese) aus, während der naturrechtliche Ansatz eine notwendige Brücke zwischen beiden normativen Ordnungen sieht (Verbindungsthese).[14] Letzterer geht von der Geltung vorpositiver (moralischer) Normen aus, die Maßstäbe für das positive Recht setzen.[15] Der Rechtspositivismus betrachtet allein das positiv gesetzte Recht und verbietet eine Vermengung seiner normativen Inhalte mit moralischen Forderungen. Es gibt allerdings auch neuere, eingeschränkt rechtspositivistische Ansätze, die dieses Dogma auflockern.[16] Eine zusammenhängende Betrachtung ist nicht nur aus dialektischer Sicht sinnvoll; sind Recht und Moral denn auch nicht konkurrierende Sollensordnungen in dem Sinne, dass entweder *nur dieses* oder *nur jenes* gelten kann.[17] Sie ergänzen und benötigen vielmehr einander. Schließlich ist eine soziale Ordnung menschlichen Zusammenlebens mit Ganzheitsanspruch mit nur einem der Normsysteme nicht zu machen. Nach *Jürgen Habermas* ist das Recht neben der Moral für die gesellschaftliche Integration notwendig.[18] Einerseits soll diese dialektische Einheitsbetrachtung alles Seienden keineswegs sinnvolle Abgrenzungen der Funktionen und Methoden dieser unterschiedlichen Systeme verwischen. Andererseits werden Einflüsse der Moral auf

---

[12] *E.-W. Böckenförde*, Die Würde des Menschen war unantastbar, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 379 (387).

[13] *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 19 f.

[14] Da es hier nicht auf eine grundsätzliche Abgrenzung der beiden Normsysteme ankommt, sei an dieser Stelle insgesamt zum Diskurs verwiesen auf *G. Lübbe-Wolff*, Historische Funktionen der Unterscheidung von Recht und Moral, ARSP-Beiheft 23 (1985), S. 43 ff.; *A. Kaufmann*, Rechtsphilosophie, 2. Aufl. 1997, S. 20 ff.; *N. Hoerster*, Was ist Recht?, 2006, S. 65 ff.; *D. von der Pfordten*, Rechtsphilosophie, 2013, S. 66 ff.; *ders*., Rechtsethik, 2. Aufl. 2011, S. 23 f., 107 f.; *M. Mahlmann*, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 365 ff.

[15] *M. Mahlmann*, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 366 f.

[16] Grundlegend für diese Relativierung steht *G. Radbruch*, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht (1946), in: Ders., Rechtsphilosophie, 8. Aufl. 1973, S. 339 (345); allgemein zur Relativierung des Rechtspositivismus in modernen „Verbindungstheorien“ auch *M. Mahlmann*, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 367 ff.; *K. Seelmann/D. Demko*, Rechtsphilosophie, 7. Aufl. 2019, S. 34.

[17] *G. Lübbe-Wolff*, Recht und Moral im Umweltschutz, 1999, S. 47.

[18] *J. Habermas* (Faktizität und Geltung, 5. Aufl. 1997, S. 43 f., 111 ff.) versteht Recht und Moral insofern als gleichursprünglich, als sie als Systeme nicht unabhängig voneinander existieren, sondern beide aus den Bedingungen der Rationalität und Gleichberechtigung aller Teilnehmer des Diskurses hervorgehen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

das Recht hier vorausgesetzt, zumal das positive Recht an verschiedenen Stellen auf jenseits seiner selbst liegende moralische Maßstäbe verweist.[19] Die ganze Idee der Würde steht auf einem – hier im dialektisch-kontraktualistischen Sinn – naturrechtlichen Fundament. Das Naturrecht meint mit *Wolfgang Kersting* „im Gegensatz zu veränderbarem und fehlbarem menschengemachten Recht" das „Recht der Natur" bzw. „eine Naturordnung, die als unveränderliche Metaverfassung für alle menschlichen politischen Organisationsformen fungiert und ihnen als unveränderliches und verbindliches Muster dient".[20] Recht ist also selbst oft auf eine ethische Reflexion angewiesen.[21] Dies gilt umso mehr, wenn man sich die Beobachtung *Gustav Radbruchs* von 1945 vergegenwärtigt, derzufolge der Rechtspositivismus „die Juristen wie das Volk wehrlos gemacht [habe] gegen noch so willkürliche, noch so grausame, noch so verbrecherische Gesetze" – getreu dem Motto: „Gesetz ist Gesetz".[22] Die Geltung der Würde darf daher nicht auf ihre formale Gewährleistung durch das positive Recht angewiesen sein. Überhaupt findet die Rechtsidee ihren Halt gegenüber politischem Machtstreben, das sich über geltendes Recht hinwegzusetzen sucht, in einer naturrechtlichen Grundüberzeugung.[23] Diese wird hier in der Würdeidee bzw. in den Würdeprinzipien gesehen, die im zweiten Teil der Arbeit dialektisch-kontraktualistisch bestimmt werden. Menschenwürde bedarf dieser überzeitlichen Stütze, um nicht der Willkür eines volatilen positiven Rechts zu erliegen, obgleich das Naturrecht selbst auch veränderbar sein kann. Eine auf der beschriebenen Idee der Würde basierende soziale Freiheitsordnung wird jedenfalls als normatives und allgemeingültiges Muster jeder denkbaren rechtlich-politischen Ordnung menschlichen Zusammenlebens verstanden.

Mit dem Würdebegriff wurden letztlich Forderungen der Moral- und Sozialphilosophie in positives Recht transformiert.[24] Nach *Habermas* bildet die Menschenwürde „gleichsam das Portal, durch das der egalitär-universalistische Gehalt der Moral ins Recht importiert wird"; ihre Idee sei „das begriffliche Scharnier, welches die Moral der gleichen Achtung für jeden mit dem positiven Recht und der

[19] Zu denken ist da nicht zuletzt an die zivilrechtlichen Normen zu den „guten Sitten" in den §§ 138 und 826 BGB. § 1 Tierschutzgesetz fordert einen „vernünftigen" Umgang mit Tieren, wodurch Vernünftigkeit sich nicht als ein aus der Zeit gefallenes Postulat der Moral(-philosophie), sondern als justiziabler Rechtsbegriff darstellt. Die Bestimmung dessen, was in diesem Zusammenhang als vernünftig gilt, kommt zumindest nicht gänzlich ohne (tierethische) Gerechtigkeitsmaßstäbe aus. Vgl. im Übrigen auch *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 81: „Moralische Gerechtigkeitsüberzeugungen fließen in unterschiedlicher Weise in das Verfassungsrecht und seine Deutung ein."

[20] *W. Kersting*, Einleitung: Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan, in: Ders. (Hrsg.), Thomas Hobbes, Leviathan, 2. Aufl. 2008, S. 9 (13).

[21] *M. Mahlmann*, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 229 f., 372 f.

[22] *G. Radbruch*, Fünf Minuten Rechtsphilosophie (1945), in: Ders., Rechtsphilosophie, 8. Aufl. 1973, S. 327.

[23] *H. Coing*, Die obersten Grundsätze des Rechts, 1947, S. 7.

[24] *M. Düwell*, Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte, zfmr 1 (2010), S. 64 (69); auch *R. Dreier*, Recht – Moral – Ideologie, 1981, S. 193; *ders*., Recht und Gerechtigkeit, 1982, S. 36; dazu *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 34.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

demokratischen Rechtsetzung so zusammenfügt, dass aus deren Zusammenspiel unter entgegenkommenden historischen Umständen eine auf Menschenrechte begründete politische Ordnung hervorgehen konnte".[25] Ebendiesem Verständnis entspricht auch die hier noch zu entwickelnde Theorie der Würde. Dasjenige, was mit Menschenwürde begrifflich eingefangen wird, ist nicht das erst mit dem entsprechenden politischen Akt des *pouvoir constituant* Konstituierte.[26] *Matthias Jestaedt* beschreibt die Menschenwürde sowie die Grundrechte als Beispiele „positivierter Moralvorstellungen".[27] Nach *Kurt Bayertz* ist Menschenwürde einerseits eine „ethisch-anthropologische Kategorie" und andererseits ein verfassungsrechtlicher Begriff; sie nehme „dadurch eine Brückenfunktion zwischen Moral und Recht wahr" und verwische bisweilen die Grenzen zwischen ihnen.[28] Nach *Kurt Seelmann* erfülle sie insofern eine „Scharnierfunktion" und diene der Vergewisserung des Rechts für seine Voraussetzungen.[29] Menschenwürde wurde auch schon als „gemeinsame Grundnorm von Recht und Sittlichkeit" bezeichnet.[30] Wegen des geistig-ethischen Hintergrunds der Würdenorm müsste folgerichtig die Wandelbarkeit ethischer Werte und der Ethik überhaupt zur parallelen Wandelbarkeit der Würdeinterpretation führen. Sie darf dabei aber als normatives Leitprinzip der Verfassung mit Langlebigkeitsanspruch nicht beliebigen, temporären gesellschaftlichen Wertevorstellungen angebiedert und wechselnden Stimmungslagen anheimgestellt werden. Dies wiederum bedeutet nicht, dass eine spezifische Definition von Menschenwürde per Verfassung in Stein gemeißelt wäre. Sie darf nicht als eine für nur eine bestimmte Situation in einem bestimmten Kontext formulierte Garantie „auf den Stand von 1949" fixiert werden und muss sich vielmehr wie sonstiges Verfassungsrecht auch angesichts neuer Erkenntnisse fortentwickeln.[31] Grundsätzlich gilt

---

[25] *J. Habermas*, Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, DZPhil 58 (2010), S. 343 (347).

[26] *M. Düwell*, Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte, zfmr 1 (2010), S. 64 (69).

[27] *M. Jestaedt* (Rechtstheorie als Euthanasie der Rechtsphilosophie?, in: Deutsches Jahrbuch Philosophie 2 [2011], S. 282 [299]), demzufolge das positive Recht Moralvorstellungen zwar nicht *per se* unzugänglich, ihre Rechtsgeltung aber durch den Vollzug ihrer „Positivierung" bedingt sei.

[28] *K. Bayertz*, Menschenwürde, in: J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. II, 2010, S. 1527; zum notwendigen Zusammenhang zwischen Recht und Moral *R. Alexy*, Begriff und Geltung des Rechts, 1992, S. 39 ff.; bezugnehmend *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 160; kritisch zur Trennung von Moral und Recht im Rechtspositivismus und zur Notwendigkeit moralischer Einflüsse auf das Recht *M. Mahlmann*, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 229 f.; zur „Menschenwürde als Brücke zu christlichen Vorstellungen" *L. Lauxmann*, Die Entdeckung der Menschenwürde in der theologischen Ethik, 2022, S. 198 ff.

[29] *K. Seelmann*, „Menschenwürde" als ein Begriff des Rechts?, in: H.-H. Gander (Hrsg.), Menschenrechte, 2009, S. 166 (180).

[30] *T. Geddert-Steinacher*, Menschenwürde als Verfassungsbegriff, 1990, S. 36; auch *L. Lauxmann*, Die Entdeckung der Menschenwürde in der theologischen Ethik, 2022, S. 203 f. („Einheit stiftende Fundamentalnorm").

[31] *F. Hufen*, Erosion der Menschenwürde?, JZ 2004, S. 313; bezugnehmend *E.-W. Böckenförde*, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 407 (417).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mit *Böckenförde*, dass „sich das Recht als lebendiges Recht nicht vom Fortgang der Zeit und neuen Herausforderungen abkoppeln und sich in seinem normativen Gehalt nicht entstehungszeitlich versteinern" kann.[32] Es muss getreu seiner Ordnungsfunktion die sich wandelnde soziale und ökologische Wirklichkeit normativ widerspiegeln. *Böckenförde* betont zugleich, die Menschenwürde habe trotz ihrer gewissen Offenheit einen „normativen Grundgehalt".[33] Inwiefern ein solcher Grundgehalt in der menschlichen Selbstbegrenzung gesehen werden kann, wird im Folgenden zu untersuchen sein.

C. Würde zwischen Vernunft und Natur

Hierzu soll zunächst ein Blick in die parallel zur Subjektphilosophie verlaufende ideengeschichtliche Entwicklung der mit der Vollkommenheit des sich selbst beschränkenden Menschen (im Sinne seiner Vernunftfähigkeit) begründeten Würde die Grundlage für ihre komplementierende Begründung auf der Basis dessen Unvollkommenheit (im Sinne der Vulnerabilität und Abhängigkeit von anderen) schaffen. Dabei wird zwischen römisch-antiken (I.), christlich-theologischen (II.) und humanistisch-aufklärerischen (III.) Ansätzen differenziert,[34] die hier kritisch im Hinblick auf ihre Vernunft- bzw. Autonomiezentriertheit untersucht werden sollen. Insbesondere im Anschluss an *Kants* Überlegungen wird sodann neben der Autonomie auch das objektive Gewissen als eine Instanz der Selbstbeschränkung der Vernunft gegenüber der Natur eingeführt (IV.). Würde und Subjektivität werden vulnerabilitätstheoretisch als Produkt des gewissengeleiteten empathischem Mitgefühls bzw. Mitleids neu konzeptioniert. Zur Verdeutlichung der Intersubjektivität und Relationalität dieser Konstruktion wird unterstützend *Fichtes* Anerkennungsphilosophie herangezogen (V.).

---

[32] *E.-W. Böckenförde*, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 407 (417 f.).

[33] *E.-W. Böckenförde* (Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 407 [417 f.]) spricht dabei von „offenen" Begriffen, die sich inhaltlich trotz ihres festen Kerns weiterentwickeln und verändern können. Er gebraucht in diesem Kontext die Kategorie der „Schleusenbegriffe", also solcher normativen Rechtsbegriffe, die ihrerseits auf sozialethische Normen verweisen. Das bekannteste Beispiel dafür sei im Polizeirecht die „öffentliche Ordnung", die bestimmte Sozialnormen für ein gedeihliches Zusammenleben mit wechselndem, kontingentem Gehalt ins Recht hineintrage. Er zieht kritisch in Betracht, auch Menschenwürde als einen solch offenen „Schleusenbegriff" zu verstehen, der normativ immer jeweils dasjenige einfange, was im Zuge geistig-ethischer Diskurse nach einem allgemeinen gesellschaftlichen Konsens darunter verstanden wird (vgl. auch *H. M. Heinig*, Menschenwürde, in: S. Huster/R. Zintl [Hrsg.], Verfassungsrecht nach 60 Jahren, 2009, S. 123). Sodann verwirft er aber diesen „bequemen Ausweg" als „Irrweg".

[34] *C. Starck* (in: H. v. Mangoldt/F. Klein/Ders. [Hrsg.], GG, Bd. I, 7. Aufl. 2018, Art. 1 Rn. 4 ff.) differenziert nach christlichen, humanistisch-aufklärerischen, marxistischen, systemtheoretischen und behavioristischen Würdekonzepten; meistens wird jedoch grob in christlich-theologische und humanistisch-aufklärerische Konzepte unterteilt (so z. B. *F. Hufen*, Staatsrecht II, 10. Aufl. 2023, S. 132 f.; *M. Baldus*, Kämpfe um die Menschenwürde, 2016, S. 60).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

I. Römische Antike: Die Würde des „großen" Menschen

In der Antike etablierte sich vor allem mit *Cicero* ein tugendethisches Verständnis von Würde, das von ihrer Quantifizierbarkeit ausging. Mit dem Begriff *dignitas* war eine fähigkeiten- und statusbezogene Eigenschaft des Menschen gemeint.[35] Zwar ging es bei ihm auch um die Würde der menschlichen „Vernunftnatur"[36]. Er beschrieb diese als über die der Tiere stehend.[37] Letztere würden „nichts außer der Lust" empfinden, während sich der menschliche Geist vom „Lernen und Denken" nähre. Das Relative an seinem Verständnis von Würde offenbart sich aber vor allem in der Aufspaltung des Menschen in zwei vermeintlich naturgegebene Rollen (*personae*): In einer seien sich alle Menschen kraft ihrer Teilhabe „an der Vernunft und an dieser Vorrangstellung" gegenüber Tieren gleich, woraus sich gleichsam alle Moral herleite; die andere Rolle mache die individuelle und persönliche Eigenart der Einzelnen aus, die mehr als ihre körperlichen geistige Unterschiede aufweisen, weil „die einen in ihrer äußeren Erscheinung Würde, die anderen Schönheit verkörpern".[38] Neben dem Umstand, dass hier schon die für die Aufklärung zentrale anthropozentrische Wert-Asymmetrie von Vernunft und Natur deutlich wird, ließe sich zwar aus der ersten Rolle, die alle Menschen unabhängig von der hierarchischen Stellung innehaben, durchaus ein universalistisch interpretierbarer Egalitätsgedanke folgern.[39] Die Menschen teilen eine erste und basale Gleichheit insofern, als sie der vernunftfähigen menschlichen Spezies angehören. Doch dieses Gleichheitsverständnis galt zum einen nicht zwangsläufig im Verhältnis zur Obrigkeit und schloss auch die Versklavung von Menschen nicht aus.[40] Zum anderen wird diese nur scheinbar würdebasierte Gleichheit durch die gekünstelte Zweiteilung des menschlichen Wertes zugleich wieder relativiert, da Würdefähigkeit Unterschiede im geistigen Wert der Menschen nicht ausschließt. Deutlich wird dies unter anderem dann, wenn *Cicero* etwa von der „Königswürde"

---

[35] *B. Giese*, Das Würde-Konzept, 1975, S. 23; *H. M. Heinig*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1517.

[36] *M. T. Cicero*, De Officiis, I, 67. Auch die stoasche Philosophie betonte die Vernunftfähigkeit des Menschen. So hieß es bei *L. A. Seneca*, Epistulae morales 41, Liber 4: „Preise an ihm, was weder genommen noch gegeben werden kann, was das spezifische Merkmal des Menschen ist. Du fragst, was das sei? Der Geist und die im Geist vollkommene Vernunft. Ein vernunftbegabtes Wesen nämlich ist der Mensch […]."; zu „stoischen Theorien der Menschenwürde" *M. Nussbaum*, Menschenwürde und politische Ansprüche, zfmr 1 (2010), S. 80 ff.

[37] *M. T. Cicero*, De Officiis, I, 105.

[38] *M. T. Cicero*, De Officiis, I, 107; zu zwei Arten von Würde bei Cicero (eine allen gemeinsame und eine „individuell differenzierte Würde") aus theologischer Sicht *W. Härle*, Menschenwürde, in: M. Anderheiden/W. U. Eckart (Hrsg.), Handbuch Sterben und Menschenwürde, 2012, S. 237 (238 f.).

[39] *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 4; zur universalistischen Bedeutung des Begriffs *dignitas* bei Cicero *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (465 f.).

[40] *F. Wittreck*, Christentum und Menschenrechte, 2013, S. 8 m. w. N.; auch *H. Welzel*, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 1951, S. 46 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

spricht.[41] Auch Amtsträger haben bei ihm eine andere Würde als einfache Bürger.[42] Da diese den Staat repräsentieren, seien sie verpflichtet, ihre Würde und ihr „Ansehen" zu bewahren.[43] Überhaupt bedeutet Würde für *Cicero* die männliche Form von „Schönheit", während „Anmut" ihre weibliche Form sei.[44] „Schmutzige" Berufe seien „mit der Würde eines freien Mannes" nicht vereinbar.[45] So gesehen hatte *Cicero* bei seinem Würdeverständnis weder Frauen noch versklavte Menschen, sondern allein den „großen" freien Mann im Blick. Überdies könne demnach die eigene Würde durch materiellen Zugewinn auch erhöht werden.[46] Dieser nach gesellschaftlichem Rang[47] und Ehre[48] divergierende soziale Wert konnte insgesamt durch Leistung, insbesondere im Dienst „des Gemeinwesens", erworben und gesteigert, durch Fehlverhalten aber auch wieder aberkannt werden.[49] Mit der so verstandenen Würde korrespondierte die „Verpflichtung des Einzelnen auf ästhetische und moralische Verhaltensstandards" gemäß des äußeren Ansehens.[50] *Dignitas* markierte tatsächlich also nicht eine Gleichheit der Bürger, sondern differenzierte nach dem Grad der Nützlichkeit ihrer Tätigkeit für die Allgemeinheit und brachte damit eher Ungleichheit zum Ausdruck.[51]

Andererseits erhält *dignitas* dadurch, dass für *Cicero* der Mensch kraft seiner Vernunft das einzige Lebewesen sei, das empfinden könne, was Ordnung sei,[52] auch

---

[41] *M. T. Cicero*, De Officiis, I, 115.

[42] Auch nach *T. Hobbes* (Leviathan, 1970, S. 82) besitzt derjenige eine Würde, welchem der Staat öffentliche Ämter und „ehrenvolle Namen oder Titel überträgt"; *A. de Tocquevilles* (Über die Demokratie in Amerika, 1986, S. 120 f.) unterschied in seiner demokratietheoretischen Schrift zwischen einer natürlichen und einer durch das Äußere wirkenden Würde des Menschen. So lobte er beispielsweise die Kleidungskultur von Beamten in den USA, die dadurch anders als französische Beamte nicht mit besonderer äußerer Würde ausgestattet seien. Sie seien insofern dem sonstigen Volk gleichgestellt, wodurch eine demokratische Gleichheit gesichert werde. Andererseits relativiert er sie selbst, wenn er davon spricht, dass der amerikanische Beamte nicht wegen seines Amtes, sondern wegen seines Verdienstes „gewürdigt" werde.

[43] *M. T. Cicero*, De Officiis, I, 124.

[44] *M. T. Cicero*, De Officiis, I, 130.

[45] *M. T. Cicero*, De Officiis, I, 150.

[46] *M. T. Cicero*, De Officiis, I, 138 f.

[47] *M. T. Cicero* (De Officiis, III, 99) spricht von der Würde des „konsularischen Ranges".

[48] *M. T. Cicero*, De Officiis, I, 38.

[49] *M. T. Cicero*, De Officiis, I, 62, 85; hierzu *B. Giese*, Das Würde-Konzept, 1975, S. 23 f.; *P. Gisbertz-Astolfi*, Menschenwürde in der angloamerikanischen Rechtsphilosophie, 2018, S. 23, 26; *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 3 f.; *H. M. Heinig*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1517; *M. Rothhaar*, Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts, 2015, S. 105; *A. Wiehart*, in: R. Gröschner/C. Dierksmeier/M. Henkel/Ders., Rechts- und Staatsphilosophie, 2000, S. 128 f.; aus theologischer Sicht *W. Härle*, Menschenwürde, in: M. Anderheiden/W. U. Eckart (Hrsg.), Handbuch Sterben und Menschenwürde, 2012, S. 237 (238 f.).

[50] *H. M. Heinig*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1517.

[51] *B. Giese*, Das Würde-Konzept, 1975, S. 24 f.

[52] *M. T. Cicero*, De Officiis, I, 14.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

eine weitere Bedeutung.[53] Würde wird mit der die Einzigartigkeit und Vollkommenheit der Natur des Menschen prägenden Vernunft und dessen Sinn für Ordnung begründet, in der er seine sinnlichen Neigungen beherrschen könne. Diese „Vernunftnatur des Menschen" mache die Bewahrung der „Verlässlichkeit und Ordnung auch in Gedanken und Taten" notwendig, woraus sich schließlich „das Moralische" bilde.[54] Als naturgemäß vernünftiges Wesen müsse sich der Mensch zur Befreiung von Willkür und zur Disziplinierung seiner Triebe eine Ordnung geben. Obgleich also aus der Würdeträgerschaft lediglich Pflichten gegen sich selbst, insbesondere solche zur physischen Selbstdisziplinierung, abgeleitet wurden, da „körperliche Lust der Vorrangstellung des Menschen nicht voll gerecht" werde,[55] kommt hier die Notwendigkeit der Selbstbegrenzung des Menschen in seinem äußeren Handeln mit dem Begriff der Würde zum Ausdruck. Mit den Worten von *Cicero*:

> „Deshalb sollen Ernährung und Pflege des Körpers der Gesundheit und der Stärkung dienen und nicht der Lust. Und wenn wir uns vor Augen halten wollen, welche Überlegenheit und Würde in unserer Natur liegen, werden wir auch verstehen, wie schändlich (*turpe*) es ist, sich Ausschweifungen zu ergeben und üppig und verweichlicht zu leben, und wie moralisch (*honestum*) es ist, ein sparsames, enthaltsames, ernsthaftes und nüchternes Leben zu führen."[56]

Darüber hinaus wird trotz der Selbstbezogenheit der Pflichten, die lediglich der Erfüllung der Würde im adjektivischen Sinne des „Würdig-Seins" dienten,[57] deutlich, dass Würde nicht bloß die isolierte und abstrakte innere Eigenschaft eines Individuums, also sein *intra*subjektives Verhältnis zu sich selbst, meint. Vielmehr bezog sie sich auf das Verhältnis zwischen ihm und anderen sowie der Gemeinschaft und erhielt damit eine *inter*subjektive Dimension.

II. Christliche Theologie: Die Würde des göttlichen Menschen

An die in der naturmäßigen Überlegenheit der Menschen liegende Gleichheit knüpfte auch die Theologie an. Das christliche Würdeverständnis prägte vor allem *Thomas von Aquin*. In seinem Werk *Summa Theologica* aus dem 13. Jahrhundert stellte er fest, dass „die Freiheit zur Würde des Menschen" gehöre.[58] Und da nur frei handeln könne, wer Vernunft habe,[59] bedeutet das auch, dass Würde akzessorisch an Vernunft gekoppelt wird.[60] „Weil […] es eine große Würde" sei, „in der

---

[53] Zu einer doppelten Bedeutung von *dignitas* bei Cicero auch *D. von der Pfordten*, Zur Würde des Menschen bei Kant, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 14 (2006), S. 501 (514).
[54] *M. T. Cicero*, De Officiis, I, 14.
[55] *M. T. Cicero*, De Officiis, I, 106.
[56] *M. T. Cicero*, De Officiis, I, 106.
[57] Hierzu *P. Tiedemann*, Menschenwürde als Rechtsbegriff, 2. Aufl. 2010, S. 111 ff.; *M. Rothhaar*, Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts, 2015, S. 114, 119.
[58] *T. von Aquin*, ST I-I q59 a3 a3.
[59] *T. von Aquin*, ST I-I q59 a3 b.
[60] *B. Giese*, Das Würde-Konzept, 1975, S. 28.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

vernünftigen Natur für sich zu bestehen", werde „jedes Einzelwesen, welches der vernünftigen Natur zugehört, Person genannt".[61] Die Vernunftnatur des Menschen begründe also seine Würde, die ihn zur Person mache. Und mit „Person" wiederum bezeichnet *Thomas* das, „was im Bereiche aller Natur am vollkommensten ist; was nämlich für sich besteht in der vernünftigen Natur".[62] Hier wird der Mensch zum vollkommenen Geschöpf Gottes gemacht und die Idee der Selbstzwecklichkeit erstmals formuliert.[63] Was in der Vernunftnatur Zweck an sich selbst sei, sei „Person" und besitze eine Würde. An späterer Stelle heißt es sogar noch deutlicher, der Mensch sei gemäß seiner Würde „von Natur frei und selber Zweck seiner Handlungen".[64] Würde erhielt dadurch eine neue Innenausrichtung, quasi eine „Wendung ins Egoistische"[65] bzw. ein stärker individualistisches Verständnis.[66] Andererseits widerspricht sich *Thomas* teilweise, wenn er den Menschen als vollkommen beschreibt, die *absolute* Vollkommenheit aber Gott vorbehalten möchte. Da „das Wesen Gottes alle Vollkommenheit in sich" enthalte, komme „Gott der Name ‚Person' […] in unendlich *vollkommenerer* Weise wie der Kreatur" zu;[67] weil die „Würde der göttlichen Natur […] weit alle andere Würde" überrage, komme Gott deshalb „in *hervorragendster* Weise der Name ‚Person' zu".[68] Die zunächst angenommene menschliche Vollkommenheit wird also relativiert.

Abgesehen davon relativiert *Thomas* auch die angedeutete Selbstzwecklichkeit des Menschen. Er hebt Menschen zwar als besondere Wesen in der göttlichen Schöpfungsordnung hervor, indem er das Töten von Tieren mit der Begründung für erlaubt erklärt, dass „sie von Natur für den Gebrauch des Menschen da" seien, so „wie das Unvollkommene dem Vollkommenen" diene.[69] Doch diese Bestimmung schreibt er auch dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft zu. Zunächst konstatiert er, dass jeder Teil „dem Ganzen wie Unvollkommenes dem Vollkommenen" diene und somit „von Natur aus jeglicher Teil wegen des Ganzen da" sei. Dann sagt er, und das ist hier entscheidend, dass „jede einzelne Person zum Ge-

---

[61] *T. von Aquin*, ST I-I q29 a3 c2.

[62] *T. von Aquin*, ST I-I q29 a3 b.

[63] Zur Ableitung der Würde des Menschen aus dessen Gottesebenbildlichkeit *F. J. Bormann*, Gottesebenbildlichkeit und Menschenwürde, in: D. von der Pfordten/P. Gisbertz-Astolfi (Hrsg.), Menschenwürde, 2022, S. 127 ff.; ausführlicher *A. Schellenberg*, Der Mensch, das Bild Gottes?, 2011.
Hinzuweisen ist an dieser Stelle zudem auf eine *contradictio in adiecto* im christlichen Würdekonzept nach der Gottesebenbildlichkeit. Denn einerseits heißt es, Gott sei vollkommen und der Mensch fehlbar. Andererseits soll der fehlbare Mensch Ebenbild eines unfehlbaren Gottes sein. Um diesen Widerspruch aufzulösen, müsste entweder die These von der göttlichen Vollkommenheit oder jene von der menschlichen Unvollkommenheit relativiert werden.

[64] *T. von Aquin*, ST II-II, q64 a2 c3.

[65] *B. Giese*, Das Würde-Konzept, 1975, S. 27.

[66] Vgl. auch *D. von der Pfordten*, Zur Würde des Menschen bei Kant, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 14 (2006), S. 501 (514).

[67] *T. von Aquin*, ST I-I q29 a3 b.

[68] *T. von Aquin*, ST I-I q29 a3 c.

[69] *T. von Aquin*, ST II-II q64 a2 b.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

meinwesen im Verhältnisse“ stehe „wie der Teil zum Ganzen“. Darum könne sogar „ein einzelner für das Gemeinwesen verderblicher Mensch getötet“ werden, „damit das Ganze unversehrt bestehen bleibe“.[70] Diese Verhältnisbestimmung liegt darin begründet, dass der Mensch nach diesem Verständnis seine Würde verlieren kann, weil er durch Sünden aus der Vernunftordnung ausbreche und darum nicht mehr als frei und als „Zweck seiner Handlungen“ gelte.[71] Er werde dadurch vielmehr „Knecht wie die Tiere“, sodass über ihn so verfügt werden könne, wie „dies anderen nützlich ist“, eben als Mittel zu fremden Zwecken. Andererseits scheint er es aber dennoch als „an und für sich ein Übel“ zu verstehen, „jenen Menschen zu töten, der da in der von Natur ihm gewordenen Würde verbleibt“. Hier zeigt sich, dass *Thomas* Würde in einem doppelten Sinne versteht, was an das noch zu erläuternde Kantische Zwei-Welten-Modell von *homo noumenon* (Vernunftwesen) und *homo phaenomenon* (Naturwesen) sowie vor allem die Zweiteilung des menschlichen Werts bei *Cicero* nach einer allen Menschen aufgrund ihrer Vernunft zukommenden Vorrangstellung gegenüber Tieren und einer körperlich sowie geistig divergierenden Persönlichkeit der Einzelnen erinnert. Denn einerseits verbleibt offenbar jedem Menschen unabhängig von seiner guten oder schlechten Lebensweise eine von der allgemeinen Natur mitgegebene (Natur-)Würde. Andererseits aber heißt es, der Sünder werde durch seine Tat zum Verbrecher, verlasse damit die mit anderen Menschen gemeinsame Vernunftnatur und könne dadurch seine Vernunftnatur-Würde verlieren. Daher könne es „doch etwas Gutes sein“, ihn zu töten, so „wie es etwas Gutes“ sei, „ein Tier zu töten“.[72] Auch bei *Thomas* wird auf diese Weise letztlich mit dem *dignitas*-Begriff die Selbstbegrenzung des Menschen thematisiert. Würde verlange ihrem Träger eine gewisse Selbstbeschränkung ab.

III. Humanistisch-aufklärerisches Verständnis der Würde

Die Neuzeit knüpft an die in der römischen Antike und im Christentum dominierende Überzeugung an, nach der die Vernunft als die von Natur oder Gott dem Menschen vorbehaltene, ihn von Tieren als sekundäre Mitgeschöpfe abhebende Eigenschaft darstellt.[73] Während die Natur des Tieres durch Gott bestimmt und begrenzt sei, solle sich der Mensch – so *Giovanni Pico della Mirandola* (1.) grundlegend für das neuzeitliche Würde- und Freiheitsverständnis – uneingeschränkt und nach eigenem Ermessen selbst bestimmen.[74] *Kant* (2.) rückt ausgehend von diesem Grundgedanken die Autonomie ins Zentrum seines Freiheits- und Würdebegriffs.

---

[70] *T. von Aquin*, ST II-II q64 a2 b. Mit „verderblich“ meint er Verbrecher bzw. Sünder.
[71] *T. von Aquin*, ST II-II, q64 a2 c3.
[72] *T. von Aquin*, ST II-II, q64 a2 c3.
[73] *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (466).
[74] *G. Pico della Mirandola*, De hominis dignitate, 2022, S. 15.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

1. Pico: Die Würde des erhabenen Menschen – Schöpfer in der Schöpfung

Pico's *Oratio de hominis dignitate* lässt vom Titel her vermuten, dass es darin um die Würde des Menschen geht. Tatsächlich wurde dieser Titel zu seiner nie gehaltenen Rede, in der der Begriff *dignitas hominis* an keiner einzigen Stelle vorkommt, erst nachträglich gesetzt. Von Bedeutung ist jedoch der darin behandelte Freiheitsbegriff, der bei *Kant* später nachwirken und mittelbar das moderne Würdeverständnis prägen wird. Dabei baut *Pico* auf dem thomasisch-christlichen Fundament auf. Mit seiner Rede versucht er, die Theologie mit der Philosophie zu versöhnen. Dort heißt es an der am häufigsten zitierten Stelle, „Adam" sei ein „Geschöpf von unbestimmter Gestalt", der von Gott mit folgenden Worten „in die Mitte der Welt" gesetzt worden sei:[75]

> „‚Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluss habest und besitzest. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt.'"[76]

Einerseits könnte man hier ebenso wie bei *Cicero* meinen, es gehe *Pico* nur um die Würde des Mannes, da er sich nur an Adam wendet und Eva unerwähnt lässt. Andererseits wird bei genauem Hinsehen deutlich, dass im Vordergrund die Abgrenzung des Menschen allgemein von anderen Mitgeschöpfen im Sinne von Tieren steht. Mit der erneuten Betonung des vorzüglichen Ranges des Menschen in der Schöpfungsordnung wird ein Diktum der griechischen Antike ins Christliche übersetzt. Der wohl auf *Protagoras* zurückgehende Homo-Mensura-Satz besagte nämlich nichts anderes: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nicht-seienden, dass sie nicht sind. Er sei, so *Pico*, „in die Mitte der Welt gestellt" worden, damit er sich „von dort aus bequemer umsehen" könne. Demnach sei der Mensch anders als andere Wesen keinen göttlichen Gesetzen und Einschränkungen, sondern allein seinem eigenen Ermessen unterworfen, nach dem er seine Natur selbst bestimmen könne und freier Gestalter seiner selbst nach eigenem „Wunsch und Entschluss" sei. Die Würde des Menschen leitet sich demnach aus dessen Freiheitsfähigkeit ab. Er sei darum bewundernswert.[77] Im Vordergrund

[75] *G. Pico della Mirandola*, De hominis dignitate, 2022, S. 13 f.
[76] *G. Pico della Mirandola*, De hominis dignitate, 2022, S. 15.
[77] *G. Pico della Mirandola*, De hominis dignitate, 2022, S. 17 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

steht dabei die eigene individuelle Leistung des Einzelnen, durch die er sich selbst forme. Doch *Pico* relativiert diese Sicht auf den Menschen. Er lässt ihm nämlich die Bewunderung nur dort zukommen, wo er ihn als „erhaben" ansieht:

> „Wenn du nämlich einen Menschen siehst, der seinem Bauch ergeben auf dem Boden kriecht, dann ist das ein Strauch, den du siehst, kein Mensch; wenn einen, der blind in den nichtigen Gaukeleien der Phantasie, wie denen der Kalypso, verfangen, durch verführerische Verlockung betört und seinen Sinnen verfallen ist, so ist das ein Tier, das du siehst, kein Mensch."[78]

In diesem eindimensionalen Menschenbild zeigt sich die anthropologische Selbstüberschätzung am deutlichsten. Obwohl es in der weiter oben zitierten Passage so scheint, als würde es die Würde des Menschen gerade auszeichnen, dass er sich frei entscheiden könne, ob er nach Höherem oder Niederem streben und „tierisch" leben möchte, kennzeichnen ihn nach dem vorgenannten Zitat doch ausschließlich Attribute der Stärke als menschenwürdig. Alles, was die Schwäche des Menschen symbolisiert, gelte hingegen nicht zu bewundern, weil es nicht erhaben sei und in jene Vorstellung vom Menschen passe, die ihm Würde verleihe. Zugespitzt ließe sich *Pico* also so interpretieren: Der Kriechende, Manipulierbare und seinen sinnlichen Neigungen Folgende wird nicht als Mensch, sondern im abwertenden Sinn als Tier gesehen.[79] Konsequent weitergedacht bedeutet das, dass nur der starke, nicht jedoch der schwache Mensch Würde besitzt. Denn nur Ersterer könne sich kraft seiner Vernunft „zu einem himmlischen Lebewesen entwickeln".[80] Die Vollkommenheit des Menschen im Sinne dessen Erhabenheit erscheint hier also als Grund der Menschenwürde. Interessanterweise verbindet auch *Thomas Hobbes* Würde unter anderem mit Macht und Stärke.[81] Würde (*dignity*) meine ihm zufolge „den Wert oder den Preis eines Menschen", der gemessen an seiner Macht (*power*) „groß oder gering" sei.[82] Liegt aber die „Größe des Menschen" nicht gerade darin, dass er sich vermöge seiner Einsichts- und Verstandeskraft auch als

[78] *G. Pico della Mirandola*, De hominis dignitate, 2022, S. 17.

[79] Vgl. auch *P. Schaber*, Unveräußerliche Menschenwürde, zfmr 1 (2010), S. 118 (126 f.).

[80] *G. Pico della Mirandola*, De hominis dignitate, 2022, S. 15 f.

[81] Das zehnte Kapitel des Leviathan trägt die Überschrift „Of Power, Worth, Dignity, Honour, and Worthiness".

[82] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 81. Die Macht eines Menschen sieht er dabei allgemein im Inbegriff derjenigen ihm zur Verfügung stehenden Mittel, mit denen er sich etwas anzueignen vermag (S. 79). Die Würde des Menschen hänge wie der Wert eines Gegenstandes von der äußeren Wertschätzung ab: „Es mag jemand seinen eigenen Wert so hoch annehmen, wie er will; wirklich bestimmt wird er nur durch das Urteil anderer." „Mit der Würde eines Menschen geht es meistens wie mit allen übrigen Dingen, deren Wert von dem Urteil des Käufers, nicht aber dem des Verkäufers abhängt." (S. 81 f.). Durch Zuschreibung von hoher Würde werde jemand geehrt (*honoured*), und durch Zuschreibung geringer Würde werde jemand entehrt (*dishonoured*). Nur wer Macht hat, kann demnach größere Würde besitzen und geehrt werden; wer dagegen keine ihm nützliche Macht besitzt, hat nur eine geringe Würde und wird entehrt. Würde wird damit gewissermaßen zum Synonym für Macht und Ehre.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„elend" erkennen kann, wie *Blaise Pascal* es formuliert?[83] Ist es nicht vielmehr diese Dialektik von Stärke und Schwäche, Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Menschen, die dessen Würde ausmacht? Dass dies so ist, wird sich im zweiten Teil der Arbeit zeigen.

Relevant für diese Überlegungen ist jedoch die bei *Pico* erkennbare paradigmatische Sicht auf den Menschen und dessen Selbstbestimmung. Dieser will sich nicht mehr einfach seinem Schicksal ergeben, sondern will sein Leben selbst gestalten; er will selbst, in *Picos* Worten, „Schöpfer in der Schöpfung" sein.[84] Er ist, wieder mit *Pascal* formuliert, geschaffen mit der Fähigkeit, zu denken.[85] Auch *Rousseau* konstatierte, dass es weniger der Verstand sei, „der die spezifische Unterscheidung des Menschen unter den Tieren" ausmache, als „vielmehr dessen Eigenschaft, ein frei Handelnder zu sein"[86]. Es geht also um die Fähigkeit des Menschen, seine bevorzugte Lebensweise unter verschiedenen Möglichkeiten frei zu wählen.[87] Er ist in seinem Denken, Entscheiden und Handeln weder durch einen Gott oder eine Natur noch durch ein Schicksal determiniert. Er begnügt sich nicht mehr damit, nur gottähnlich zu sein, und will selbst Gott sein; mehr als nur sich selbst auch seine gesamte Umwelt nach eigener Vorstellung gestalten.[88] Der sich selbst zum Ebenbild Gottes erklärende Mensch gibt sich damit die Rolle eines Schöpfers über seine Mitgenossen in der Schöpfung. *Pico* verstand die Gottesebenbildlichkeit des Menschen dementsprechend nicht im Sinne einer menschlichen Abhängigkeit *von*, sondern im Sinne einer Annäherung *an* Gott.[89] Das menschliche Streben nach individueller Selbstbestimmung und Freiheit mündet somit in einen Würdebegriff, der nun anthropozentrisch und nicht mehr theozentrisch gedeutet wird.[90] Bei *Samuel*

---

[83] *B. Pascal*, Das Ich besteht in meinem Denken, 2017, S. 24.

[84] *G. Pico della Mirandola*, De hominis dignitate, 2022, S. 21. Vgl. auch *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (468 f.); *H. M. Heinig*, Menschenwürde, in: S. Huster/R. Zintl (Hrsg.), Verfassungsrecht nach 60 Jahren, 2009, S. 123 (126); *C. Hillgruber*, Die Menschenwürde und das verfassungsrechtliche Recht auf Selbstbestimmung, in: J. Hattler/J. C. Koecke (Hrsg.), Biopolitische Neubestimmung des Menschen, 2020, S. 31 (33).

[85] *B. Pascal*, Das Ich besteht in meinem Denken, 2017, S. 23.

[86] *J.-J. Rousseau*, Discours sur l'inégalité, 1984, S. 101.

[87] *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (467).

[88] *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (468 f.).

[89] *H. M. Heinig*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1517; auch *F. Wapler*, in: H. Dreier (Hrsg.), GG, Bd. I, 4. Aufl. 2023, Art. 1 Abs. 1 Rn. 11. Die Gottesebenbildlichkeit bezieht sich nach *J. Moltmann* (Christlicher Glaube und Menschenrechte, in: Ders. [Hrsg.], Menschenwürde, Recht und Freiheit, 1979, S. 13 [20 ff.]) auf den Menschen insgesamt, d. h. „in allen seinen Lebensverhältnissen", als „Mensch nur zusammen mit anderen Menschen" sowie als Herrscher über seine Mitgeschöpfe.

[90] *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 40 f. Dabei ging es Pico selbst darum, mit seiner Rede zwischen der Theologie und Philosophie im Diskurs um Wahrheit zu vermitteln.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

von Pufendorf kam das egalitäre Element von Würde für alle Menschen hinzu,[91] wobei aber anzumerken ist, dass es sich dort nur um ein relatives Gleichheitsverständnis handeln kann, da auch er Versklavte anders als andere Menschen auf eine rechtliche Stufe mit Tieren stellt.[92] Mit der Würdeidee bei *Pico* wird jedenfalls der speziesistische[93] Wunsch des Menschen nach Abgrenzung von anderen Tieren und seiner Erhebung über die gesamte Natur deutlich. Aufgabe der Vernunft war dementsprechend nicht mehr nur die Beherrschung der eigenen Triebe, sondern die freie Gestaltung der Umwelt durch den Menschen im Namen der eigenen Freiheit. Das Selbstbeschränkungselement geht bei diesem anthropozentrierten und individualistischen Freiheitsbegriff unter. Allein die Selbstautorisierung steht im Mittelpunkt der Würde. Es wird sich aber noch zeigen, dass nicht nur Attribute der Stärke wie die Autonomie- und Freiheitsfähigkeit, sondern in noch höherem Maße solche der Schwäche wie die Vulnerabilität und Schutzbedürftigkeit des Menschen dessen Würde kennzeichnen.[94]

2. Kant: Die Würde des autonomen Menschen

Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen, wie sie bei *Pico* umrissen wurden, sind auch bei *Kant* die zentralen Kategorien, in deren Kontext er von der Menschenwürde spricht.[95] Er reiht sich nicht nur in die gezeigte individualistische Deutungstradition ein, sondern perfektioniert sie mit seinem bereits in der Einleitung thematisierten Zwei-Welten-Denken, nach dem er dem Menschen nur in dessen Stärke symbolisierender Autonomie Würde und Selbstzwecklichkeit zuschreibt. Zugleich kommt bei ihm noch deutlicher als bei seinen Vordenkern die Notwendigkeit der menschlichen Selbstbegrenzung als essenzielles Element der Würdeidee zum Ausdruck. Denn bei ihm geht es um die Würde des autonomen Menschen, der seine Willkür zwecks Vereinbarkeit mit der Freiheit der anderen

[91] Vgl. *T. I. Schmidt*, Samuel von Pufendorf, ZRph 2004, S. 111 ff.; auch *H. M. Heinig*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1517; *A. Podlech*, in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein (Hrsg.), AK-GG, 3. Aufl. 2001, Art. 1 Abs. 1 Rn. 3.

[92] Vgl. *C. Enders*, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung, 2. Aufl. 2019, S. 187 f.

[93] Der Speziesismus-Begriff wurde 1970 von Richard D. Ryder als Ergänzung zu Diskriminierungskategorien wie dem Rassismus, Sexismus und Klassismus, die jeweils die Tiere nicht mitgedacht haben, zur spezifischen Bezeichnung der Diskriminierung von nicht-menschlichen Wesen eingeführt und von *P. Singer* (Animal Liberation, 1996, S. 35, 58) aufgegriffen. Er avancierte zu einem Kampfbegriff der Tierrechtsbewegung. In dieser Arbeit wird er noch im zweiten und dritten Teil eine Rolle spielen.

[94] So auch schon *E. Benda*, Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, APuZ 35 (1985), S. 18 (35).

[95] Zur gebotenen Vorsicht bei der Einbettung der Menschenwürde in die Kantische Philosophie *D. von der Pfordten*, Zur Würde des Menschen bei Kant, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 14 (2006), S. 501 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

einschränken und damit sich selbst begrenzen kann. Zentral für *Kants* Würdeverständnis ist der folgende Satz aus der *Metaphysik der Sitten*:[96]

> „Allein der Mensch, als *Person* betrachtet, d. i. als Subject 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 innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen *Achtung* für ihn abnöthigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann."[97]

Hier wiederholt er zunächst das, was bereits in der Antike und im christlichen Mittelalter entwickelt und in der Renaissance aufgegriffen wurde: die erneute Hervorhebung des Menschen gegenüber anderen Wesen, die Betonung seiner vernunftbasierten Subjektqualität sowie nun systematischer auch die Freiheit und Gleichheit der Menschen.

a) Würde als Pflicht und allgemeines Achtungsprinzip

Weiterhin verpflichte Würde als absoluter Wert, der keinen Preis oder kein sonstiges Äquivalent kenne, zur Anerkennung der Würde anderer Vernunftwesen, woraus wiederum die wechselseitig einforderbare Achtung erwachse.[98] Denn aus dem Gesagten folgert *Kant* unmittelbar weiter: „Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und *wechselseitig* ist er dazu auch gegen jeden anderen verbunden."[99] Die Menschheit im Sinne des Menschseins – und zwar nur als Vernunftwesen (*homo noumenon*) – besitzt selbst Würde. Daraus resultiert die Pflicht des Menschen, diese eigene Würde „für keinen Preis" wegzugeben, weil dies sonst der Behandlung seiner eigenen Person als Zweck an sich selbst zuwiderlaufen würde. Die Pflicht zur Achtung und der „*recht*mäßige" Anspruch eines jeden auf diese Achtung durch die jeweils anderen macht deutlich, dass Würde hier ein allgemeines Achtungsprinzip mit rechtlich-normativen Implikationen darstellt. Daher ist *John Dewey* zu widersprechen, wenn er meint, der Begriff der Pflicht bei *Kant* sei ein einseitiger, weil er lediglich in einem autoritären Sinne Befehl und Gehorsam bedeute, „während die Rechte wenigstens

---

[96] Die Untersuchung verfährt hier aus Verständnisgründen auf diese Weise, ohne abzustreiten, dass primäre Quelle zur Begründung der Menschenwürde bei Kant die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" darstellt (vgl. *D. von der Pfordten*, Zur Würde des Menschen bei Kant, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 14 [2006], S. 501 [507]; *M. Rothhaar*, Der Grundsatz der Menschenwürde und das Problem des „Zweck an-sich", ARSP 94/4 [2008], S. 421 [426 ff.]), auf die sogleich noch eingegangen wird.

[97] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (434 f.).

[98] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (462).

[99] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (462).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

auf Gegenseitigkeit beruhen".[100] Das Recht darauf, in seiner Würde von anderen geachtet zu werden, korrespondiert mit der gleichsam auf Wechselseitigkeit beruhenden Pflicht, die Würde des anderen zu achten. Dass allerdings diese Reziprozität als solche nicht konstitutiv für Würde und Subjektivität ist, wird sich im Rahmen der Ausführungen zum objektiven Gewissen im nächsten Abschnitt noch zeigen.

b) Der Kategorische Imperativ als Formel der wechselseitigen Achtung

Das Achtungsprinzip steht in engem Zusammenhang mit dem Kategorischen Imperativ. In seiner Grundform lautet der Imperativ aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wie folgt: „*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*"[101] Dieser ist nach *Kant* die Formel eines Vernunftgebotes als die „Vorstellung eines objectiven Princips".[102] Und weil er „die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen andern Zweck, für sich als objectiv nothwendig erklärt", gilt er „als ein apodiktisch-praktisches Princip".[103] Es sollen „aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Prinzip abgeleitet werden können".[104] Die für das moderne Würdeverständnis maßgebende Zweckformel des Kategorischen Imperativs lautet: „*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.*"[105] Damit wird die oben angesprochene Selbstzwecklichkeit des Menschen auf eine Formel gebracht. Der Mensch als Person, also als moralisches Subjekt sei „über allen Preis erhaben"; er besitze eine Würde und sei darum als solches nicht als bloßes Mittel zu anderen – weder fremden noch eigenen – Zwecken, sondern stets „als Zweck an sich selbst zu schätzen".[106]

---

[100] *J. Dewey*, Deutsche Philosophie und deutsche Politik, 2000, S. 112, zur Kantischen Pflichtenlehre als Gehorsamsdenken insbesondere S. 100 f., 108 ff. Äußerst kritisch hinsichtlich der wissenschaftlichen Ungenauigkeit bei Dewey auch *G. Geismann*, John Deweys „Deutsche Philosophie und deutsche Politik", Zeitschrift für Politikwissenschaft 11 (2001), S. 631 ff.

[101] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (421, Herv. i. O.).

[102] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (412 f.).

[103] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (415).

[104] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (421).

[105] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (428 f., Herv. i. O.).

[106] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (434). Auch *G. W. F. Hegel* (Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, Einleitung, S. 70 f.) betont später, dass jeder von Natur aus „Zweck an und für sich" sei.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Entscheidend ist hier, dass der Imperativ in einer dualistischen Anthropologie operiert, nach der der Mensch in zwei Sphären aufgespalten wird: einerseits in die transzendentale Welt der Vernunft und andererseits in die empirisch-wirkliche Welt der Natur. Als *homo noumenon* (Vernunftwesen) ist der autonome Mensch Subjekt und damit Träger von Würde, der darum als Selbstzweck zu behandeln sei. Als *homo phaenomenon* (Natur- bzw. Sinnenwesen) unterliegt er natürlichen Kausalitäten und könne – wie Tiere – zum Mittel und Objekt fremder Zwecke werden. Damit lässt *Kant* zum einen dem Menschen nur insofern Würde und den Anspruch auf Achtung als Selbstzweck zukommen, als er ein Vernunftwesen ist, nicht aber, insofern er ein Naturwesen mit sinnlichen Bedürfnissen ist, und zum anderen wird die Subjektivität des Menschen allein mit dessen Autonomiefähigkeit begründet. Der Kategorische Imperativ beruht letztlich auf einem als existent unterstellten „etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte".[107] Weiter sagt *Kant* apodiktisch:

> „[D]er Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth; denn, wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth sein. Die Neigungen selber aber als Quellen des Bedürfnisses haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr, gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß. Also ist der Werth aller durch unsere Handlung *zu erwerbenden* Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjective Zwecke, deren Existenz als Wirkung unserer Handlung *für uns* einen Werth hat; sondern *objective Zwecke*, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie *bloß* als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von *absolutem Werthe* würde angetroffen werden […]."[108]

Das Vernünftige existiere „als Zweck an sich selbst" und so stelle sich auch „der Mensch sein eignes Dasein vor", was zunächst lediglich „ein *subjectives* Princip menschlicher Handlungen" bedeute. Da aber dasselbe für „jedes andere vernünftige Wesen" gelte, „ist es zugleich ein *objectives* Prinzip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können". Alle Vernunftwesen stehen unter diesem praktischen Gesetz. Ein Zweck an sich ist

[107] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (428).

[108] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (428 f., Herv. i. O.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

damit ein absoluter Zweck, also nicht relativierbar.[109] Der Mensch sei „durch Rang und Würde" ein von (vernunftlosen) Tieren, die *Kant* zu „Sachen" zählt, „mit denen man nach Belieben schalten und walten" könne, „ganz unterschiedenes Wesen".[110] Damit wird aber nicht nur alles Andere einschließlich der Tiere in ein instrumentelles Verhältnis zu den Zwecken des Menschen gestellt, sondern auch der Mensch als *homo phaenomenon* wird dem *homo noumenon* als alleinigem Zweck an sich selbst untergeordnet.[111] *Homo noumenon* meint das Vernunftwesen, also das „von physischen Bestimmungen unabhängige", allein den allgemeinen Gesetzen der Vernunft und Rationalität unterworfene autonome Wesen.[112] *Homo phaenomenon* aber meint das als der Naturkausalität (also Gesetzen der Natur) unterworfene, empirisch beschreibbare Sinnenwesen. Nur als Ersteres unterscheiden sich Menschen von anderen Tieren. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass der Mensch als Naturwesen wie eine vernunftlose Sache „nach Belieben" behandelt werden kann. Mit anderen Worten: „Der Mensch im System der Natur (*homo phaenomenon, animal rationale*) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren […] einen gemeinen Werth (*pretium vulgare*)."[113] Allein der Mensch als moralisches Subjekt mit diesem absoluten Wert steht demnach anders als Tiere jenseits aller Zweck-Mittel-Rationalität. Im Bemühen, die würdebegründende Vernunft und Autonomie von empirischen Neigungen sowie darauf beruhenden menschlichen Bedürfnissen zu bereinigen, abstrahiert *Kant* den Menschen selbst und seine Würde von den empirischen Bedingungen seines Daseins und seiner Freiheit. Dieser Wesensdualismus, also die „Spaltung des Lebens in den Geist und seinen Gegenstand"[114], zeigt das Grundproblem von *Kants* Ansatz: Während die Vernunftwelt

[109] Vgl. auch *I. Kant*, Kritik der Urteilskraft, in: Ders., Werke in zwölf Bänden, Bd. 10, 1977, S. 393: „*Endzweck* ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf."

[110] *I. Kant*, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VII, 1968, S. 117 (127).

[111] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (459–461); vgl. auch *ders*., Kritik der Urteilskraft, in: Ders., Werke in zwölf Bänden, Bd. 10, 1977, S. 394 f.: „Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Kausalität teleologisch, d. i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, daß das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als notwendig, vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet […]. Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er existiere. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann […]; nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist."

[112] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (239).

[113] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (434).

[114] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 249.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

durch wechselseitige Achtung geprägt ist, bleibt die empirische Welt der Bedürfnisse und Verletzlichkeiten ausgeblendet. Genau hier setzt die Kritik dieser Arbeit an, wenn sie das Gewissen als Brücke zwischen beiden Sphären einführt, wie sogleich noch zu zeigen sein wird.

Die Funktion der Zweckformel des Kategorischen Imperativs beschränkt sich also nur auf die Vernunftsphäre innerhalb der Zwei-Welten-Lehre. Menschen als „vernünftige Wesen" seien einem Gesetz unterworfen, demzufolge sie sich selbst und die anderen jederzeit nur als Zweck an sich und „*niemals bloß als Mittel*" behandeln sollen.[115] Die daraus entspringende „systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze" betrifft nur das „Reich der Zwecke", also eine übersinnliche Welt der Vernunft, innerhalb derer die objektiven Gesetze „eben die Beziehung dieser Wesen *auf einander* als Zwecke und Mittel zur Absicht haben". In dieser Sphäre habe „alles entweder einen Preis, oder eine Würde": „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde."[116] Natürlich-sinnliche Neigungen und Bedürfnisse haben einen *Marktpreis* und seien daher austauschbar; „das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Werth, d. i. einen Preis, sondern einen innern Werth, d. i. Würde".[117] Würde müsse nicht erst einem durch die Wertschätzung durch andere zugeschrieben werden – wie es etwa *Hobbes* verstand[118] –, man habe sie allein kraft der Autonomiefähigkeit und könne sie mit keinem anderen Wert vergleichen oder abwägen, „ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen".[119]

c) Wechselseitige Achtung durch Selbstbeschränkung kraft Autonomie

Diese Erwägungen kulminieren bei *Kant* in der folgenden Erkenntnis: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur."[120] Autonomie meint hier nicht, willkürlich nach Gutdünken zu handeln oder „Selbstbestimmung" im Sinne des alltäglichen Sprachgebrauchs, sondern die Fähigkeit, sich allein den sich selbst gesetzten objektiven Gesetzen, die losgelöst von subjektiven partikularen Interessen und Neigungen der Menschen sind

[115] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (433, Herv. i. O.).
[116] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (434 f.).
[117] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (434 f.).
[118] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 81 f.
[119] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (435).
[120] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (436).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und auf ihrer Vernunft beruhen, zu unterwerfen und nach ihnen, also nach apriorischen Vernunftprinzipien, zu handeln.[121] Die autonome Selbstgesetzgebung impliziert, wenngleich sie sich zunächst nur auf die Welt der Vernunft (Reich der Zwecke) bezieht, eine Selbstbeschränkung. Dahinter liegt die Vorstellung, sich selbst zu beherrschen und nicht von anderen beherrscht oder bestimmt zu werden, womit abermals angeknüpft wird an die Idee der *dignitas*, die dem Menschen aufgrund dessen Vernunftnatur zukomme und sich durch die Herrschaft über die eigenen Triebe und die körperliche Lust kennzeichne. So sehr auch mit der Herrschaft des Vernunftwesens über seine empirischen Instinkte die Unterwerfung der Natur einschließlich der Tiere und Menschen als Naturwesen einhergeht, so dient die Autonomie doch jedenfalls der Erfüllung des wechselseitigen Achtungsanspruchs durch Selbstbegrenzung, d. h. der Begrenzung der eigenen Freiheit im Interesse eines sozialen Zusammenlebens nach einem allgemeinen Achtungsprinzip.[122] Denn Menschen als Vernunftwesen unterliegen nach *Kant* in ihrem Handeln anders als Tiere nicht den Naturinstinkten, sondern den „Gesetzen der Vernunft".[123] Auch nach *Hegel* unterscheide sich „der Mensch […] vom Tier durch das Denken":[124] Ein Tier unterliege allein seinem Instinkt bzw. werde „durch ein Inneres getrieben", durch das es „praktisch" werde; es habe aber „keinen Willen, weil es sich das nicht vorstellt, was es begehrt". Indem der Mensch hingegen einen Willen habe, könne er sich „theoretisch verhalten oder denken" und so auch „tä-

[121] Vgl. nur *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (440); *ders.*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (481).

[122] Bei *F. Schiller* (Über Anmut und Würde [1793], in: Ders., Sämtliche Werke, Bd. V, 3. Aufl. 1962, S. 433 ff.) dient die Beherrschung der Triebe dagegen dem harmonischen Verhältnis des Einzelnen mit sich selbst. Schiller spaltet hierzu das Wesen des Menschen in zwei widerstreitende Teile; in einen übersinnlichen vernünftigen Teil, der Vernunftgesetzen folge und das Sittliche ausmache, und einen sinnlichen Teil, durch den der Mensch seinen naturbedingten Trieben unterliege. „Der Mensch unterdrückt entweder die Forderungen seiner sinnlichen Natur, um sich den höhern Forderungen seiner vernünftigen gemäß zu verhalten; oder er kehrt es um und ordnet den vernünftigen Teil seines Wesens dem sinnlichen unter" (S. 461). Die Beherrschung des Sinnlichen (also der Triebe) durch das Übersinnliche (also „die moralische Kraft") sei Geistesfreiheit, deren äußere Erscheinung er als Würde bezeichnet (S. 475). „Die Würde gibt sich bei der Tugend von selbst, die schon ihrem Inhalt nach Herrschaft des Menschen über seine Triebe voraussetzt. Weit eher wird sich bei Ausübung sittlicher Pflichten die Sinnlichkeit in einem Zustand des Zwangs und der Unterdrückung befinden […]." Menschenwürde meint damit die Fähigkeit, die widerstreitenden Teile im Menschen miteinander zu vereinbaren. Denn „das Ideal vollkommener Menschheit" fordere „keinen Widerstreit, sondern Zusammenstimmung zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen", sodass „es sich nicht wohl mit der Würde" vertrage, die eben als „Ausdruck jenes Widerstreits zwischen beiden, entweder die besondern Schranken des Subjekts oder die allgemeinen der Menschheit sichtbar" mache (S. 478). Dazu *B. Giese* (Das Würde-Konzept, 1975, S. 42 ff.), der die naheliegende Parallele zur Freudschen Ich/Es-Dichotomie zieht.

[123] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (459–461).

[124] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, Einleitung, S. 46–50.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tig“ sein. Aphoristisch zusammengefasst folgt daraus für *Hegel*: „Wer sich nicht gedacht hat, ist nicht frei – Wer nicht frei ist, hat sich nicht gedacht“.[125] „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben“ bzw. seine „Ichheit“ denken, wenn auch nicht ausdrücken könne, erhebe ihn, so *Kant*, „unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen“, wodurch „er eine Person“ sei.[126] Um es mit einem Gedanken *Blaise Pascals* auszudrücken: „Die ganze Würde des Menschen besteht im Denken“;[127] oder pathetischer in Anlehnung an die cartesische Formulierung: *ego cogito, ergo dignitatem habeo.*

Zwar ist der Sinn des Kategorischen Imperativs und der Autonomie die Ermöglichung der Freiheit durch Selbstbeschränkung der Freiheit.[128] In der Vernunft bezieht sich „jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen“ und zwar nicht wegen eines eigenen Vorteils, sondern aufgrund „der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens“.[129] Während also Autonomie das Handeln nach selbst gesetzten Gesetzen und damit Handeln unabhängig von Erfahrung, bloß nach allgemeiner Vernunft, bedeute, sei bei Heteronomie das Handeln und die Selbstbestimmung abhängig von der Sinnlichkeit, der Erfahrung oder auch von Begierden, also der Erkenntnis *a posteriori*.[130] Freiheit wird somit in der objektiven Vernunft eingehegt, was insofern auch dem dialektischen Freiheitsdenken *Hegels* entspricht. Sie bedeutet nicht, zu tun und zu lassen, wozu die bloße Lust drängt, sondern was die Vernunft und die darauf beruhenden allgemeinen Prinzipien ge-

[125] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, Einleitung, S. 51. Sofern aber Hegel in der Wissenschaft der Logik die Formen des Denkens in der Sprache sieht, ist seine These zu relativieren, da andere Tiere über eigene Sprachformen verfügen, die sich uns nicht immer erschließen. Konkret heißt es bei *G. W. F. Hegel*, Wissenschaft der Logik I, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, 1969, Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 20: „Die Denkformen sind zunächst in der *Sprache* des Menschen herausgesetzt und niedergelegt; es kann in unseren Tagen nicht oft genug daran erinnert werden, daß das, wodurch sich der Mensch vom Tiere unterscheidet, das Denken ist.“ Bei *I. Kant* (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798], in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VII, 1968, S. 117 [127]) kommt dem Menschen aber explizit auch dann Würde zu, „selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken hat: wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken. Denn dieses Vermögen (nämlich zu denken) ist der *Verstand*.“

[126] *I. Kant*, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VII, 1968, S. 117 (127). Vgl. auch *B. Pascal*, Das Ich besteht in meinem Denken, 2017, S. 24: „Aber ich kann mir den Menschen nicht ohne Gedanken vorstellen. Das wäre ein Stein oder ein unvernünftiges Tier.“

[127] *B. Pascal*, Das Ich besteht in meinem Denken, 2017, S. 21.

[128] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 168 f.

[129] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (434).

[130] Zur Unterscheidung von Autonomie und Heteronomie bei Kant *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 284: „Mir scheint, nach Kant handelt jemand autonom, wenn er die Grundsätze seiner Handlung als bestmöglichen Ausdruck seiner Natur als eines freien und gleichen Vernunftwesens gewählt hat, nicht wegen seiner gesellschaftlichen Stellung oder seiner natürlichen Gaben oder wegen der Eigenart seiner Gesellschaft oder wegen seiner zufälligen Wünsche. Nach solchen Grundsätzen handeln heißt heteronom handeln.“

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bieten. Löst man die Idee der autonomen Selbstbestimmung aus ihrer Einheit mit der Idee der Selbstbeschränkung, entkernt man die ganze Würdeidee und entkleidet die Zweckformel ihrer eigentlichen Funktion. Jedoch sind die im zentralen Instrument zur Begründung dieser Vernunftprinzipien, dem Kategorischen Imperativ, enthaltenen (anthropologischen) Prämissen defizitär. Die Fokussierung auf Autonomiefähigkeit, um ausgehend von apriorischen Vernunftprinzipien zu universalisierbaren Schlussfolgerungen zu kommen, scheitert, weil im einseitigen Blick auf die eindimensionale Vernunftwelt gerade nicht verallgemeinerbare Prinzipien oder Normen gefunden werden können. Dieser Makel haftet auch dem – im zweiten Teil noch genauer zu behandelnden – kantianisch geprägten kontraktualistischen Instrument von *Rawls*, dem Schleier des Nichtwissens, an. Seiner „schwache[n] Theorie des Guten“[131] steht die „starke“ Theorie des Guten bei *Nussbaum* gegenüber, die anders als *Rawls* im Ausgangspunkt nicht bloß von der Autonomiefähigkeit des Menschen ausgeht, sondern in aristotelischer Tradition auf Grundlage von substanzielleren Annahmen argumentiert.[132] Insbesondere das zur Wahrnehmung und Erfüllung der wechselseitigen Achtungspflicht noch wichtigere Gewissen und die Empathie werden im Kategorischen Imperativ nicht abgebildet, weil dieser in der Konsequenz des Zwei-Welten-Denkens vom eindimensionalen Bild eines abstrakten autonomen Individuums ausgeht. Problematisch an *Kants* idealistischer Konstruktion von Würde und Subjektivität ist also nicht die Überbetonung der Pflicht und seine Pflichtenethik generell, die übrigens bei genauer Betrachtung mit Blick auf die verschiedenen Formulierungen des Kategorischen Imperativs entgegen der Auffassung von *Dewey* so autoritär nicht ist, wie auch *Honneth* zutreffend einwendet,[133] sondern die Abkoppelung der Pflicht vom Natürlichen der Würde und der Freiheit. Die Pflicht lässt sich primär als eine für eine soziale Freiheitsordnung dialektisch notwendige Selbstbeschränkung eines jeden interpretieren. Bei der strengen Suche nach verallgemeinerbaren Aussagen abstrahiert *Kant* aber neben der Vernunft und Autonomie auch die Freiheit von empirischen Bedürfnissen und Gegebenheiten wie sozialen und ökologischen Bedingungen. Das ist ein konsequentes Folgeproblem der Unterordnung der Natur unter die Vernunft und damit des Naturwesens unter das Vernunftwesen. Die damit verbundene Betrachtung des Vernunftwesens als alleinigen Selbstzweck und der Natur(-wesen) als Mittel bildet das Grundmotiv für die kapitalistische Ausbeutung von Mensch und Natur sowie die Entwertung von Empathie, Mitgefühl und Mitmenschlichkeit.

[131] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 433 f.

[132] *M. Nussbaum*, Gerechtigkeit oder: Das gute Leben, 1999, S. 102 et passim.

[133] *A. Honneth*, Logik des Fanatismus, in: J. Dewey, Deutsche Philosophie und deutsche Politik, 2000, S. 7 (20). Damit soll allerdings nicht abgestritten werden, dass Kants Pflichtdenken durchaus in großen Teilen autoritär ausgerichtet ist.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

IV. Vulnerabilitätstheoretische Neukonzeption: Das Gewissen als Grund der Würde des leidenden Subjekts

Um die Schwächen der gezeigten Ansätze zu korrigieren, bedarf es für ein zeitgemäßes Würde- und Freiheitsverständnis sowie einer umfassenden Realisierung der Achtungspflicht einer materialistischen Berücksichtigung der natürlichen Bedingungen von Subjektivität und Freiheit. Hierbei kommt nun dem Gewissen eine zentrale Bedeutung zu.

1. Das Gewissen als bloß judikative und erkenntnisstützende Kontrollinstanz bei Kant

Die mit dem Kategorischen Imperativ geforderte Pflicht zur wechselseitigen Achtung lässt sich als eine für eine soziale Freiheitsordnung unentbehrliche Selbstbeschränkung eines jeden interpretieren, die außer von der Autonomie auch vom Gewissen vollzogen wird. Obgleich das Gewissen bei *Kant* nur in wenigen Stellen vorkommt und für sein Würdeverständnis nicht unmittelbar relevant zu sein scheint, geht es dabei doch um die Frage des vernunft- und pflichtgemäßen Handelns. Denn es meint bei ihm die Fähigkeit zur „inneren" Prüfung, ob ein handlungsleitendes Urteil „recht oder unrecht sei".[134] In der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* wird das Gewissen als der „innere Richter" bzw. „innere Gerichtshof"[135] des Menschen und in der Religionsschrift als „die sich selbst richtende moralische Urteilskraft"[136] bezeichnet. Da das Gewissen „nicht etwas Erwerbliches" sei, sondern jedem Menschen als moralisches Wesen zukomme,[137] und da diese Kategorie des Unveräußerlichen und Unaustauschbaren nach den obigen Ausführungen für die Würde und die Autonomiefähigkeit gebraucht wurde, wird doch ein gewisser Zusammenhang zwischen Würdefähigkeit und Gewissen hergestellt. Dafür spricht auch der Gedanke, dass die Rede von einer „Gewissenlosigkeit" nicht bedeute, dass ein Wesen kein Gewissen habe, sondern lediglich, dass in einer bestimmten Situation („Gewissenssache") nicht das Gewissen befragt werde.[138] Als Teil der Vernunft richtet das Gewissen, das gleichwohl etwas vom Verstand zu Unterschei-

[134] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 1 (186).
[135] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (401, 437, 439).
[136] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 1 (186).
[137] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (400).
[138] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (400 f.): „Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urteil nicht zu kehren."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dendes ist,[139] über Urteile der Vernunft selbst.[140] Es fungiert bei *Kant* als eine Art judikative Instanz mit der Aufgabe, ein Urteil auf dessen „Rechtmäßigkeit" zu überprüfen, also zu kontrollieren, ob das Urteil, das die vernunftbasierte Selbstgesetzgebung (Autonomie) passiert hat, auch die Gewissensprüfung besteht,[141] mit anderen Worten und mit Blick auf das oben zur Autonomie Gesagte: ob das die Grundlage des Handelns bildende Urteil „richtig" gefällt wurde oder ob der Mensch sich fälschlicherweise doch von seinen subjektiven Neigungen hat leiten lassen.[142] Das Gewissen hat insofern bei *Kant* keine erkenntnisbringende, sondern nur eine „erkenntnisstützende" Funktion.[143] Gewissen und Autonomie, gleichursprünglich aus der Vernunft stammend, dienen letztlich der Selbstbeschränkung des Menschen in seiner Willkür. Nach *Kant* sei das Gewissen als „Bewußtsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen", also die Gewissensinstanz im Subjekt, die „dem Gesetz Effekt verschaffende[] moralische[] Person".[144] Es sei die „über die Gesetze in ihm wachende Gewalt". Das mittels des Kategorischen Imperativs gefundene objektive Gesetz wird demnach erst durch das Filter des Gewissens effektiv und wirksam. Das Gewissen urteilt nicht direkt darüber, ob ein Handeln recht oder unrecht ist, sondern allein darüber, ob die vorangegangene Beurteilung dieses Handelns durch die Autonomie richtig ist.[145] Weil das Gewissen nur auf die Erfüllung der Pflicht drängt, nicht aber den Inhalt dieser Pflicht bestimmt, bezieht *Kant* es nicht direkt in seinen Kategorischen Imperativ ein,[146] obwohl dies möglich gewesen wäre. Während also die Autonomie mithilfe des Kategorischen Imperativs den Inhalt der Pflicht zur Achtung durch Selbstbeschränkung festlegt, „nötigt" das

---

[139] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 1 (186).

[140] *Y. Akimoto*, Die kantische Aufklärung und das Problem des moralischen Irrtums, in: V. L. Waibel/M. Ruffing/D. Wagner (Hrsg.), Natur und Freiheit, 2019, S. 3761 (3763 f.); *E. E. Schmidt/D. Schönecker*, Kants Philosophie des Gewissens, in: v. Mario Egger (Hrsg.), Philosophie nach Kant, 2014, S. 279 (281, 302). Dass das Gewissen eine Funktion der (praktischen) Vernunft ist, sagt *I. Kant* (Metaphysik der Sitten [1797], in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 [400]) selbst explizit, zumal er in der Religionsschrift an der bereits zitierten Stelle (§ 4: Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen) sagt, dass „die Vernunft sich selbst" richtet.

[141] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 1 (186): „Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteilt der Verstand, nicht das Gewissen. Es ist auch nicht schlechthin notwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind. Aber von der, die ich unternehmen will, muß ich nicht allein urteilen, und meinen, sondern auch gewiß sein, daß sie nicht unrecht sei, und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens […]".

[142] Vgl. auch *E. E. Schmidt*, Moralischer Realismus, Kant und das Gewissen, in: V. L. Waibel/M. Ruffing/D. Wagner (Hrsg.), Natur und Freiheit, 2019, S. 2149 (2153 f.).

[143] *E. E. Schmidt*, Moralischer Realismus, Kant und das Gewissen, in: V. L. Waibel/M. Ruffing/D. Wagner (Hrsg.), Natur und Freiheit, 2019, S. 2149 (2153 f.).

[144] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (437 f., Herv. i. O.).

[145] *S. Bacin*, „Ein Bewußtsein, das selbst Pflicht ist", Fichte-Studien 44 (2017), S. 306 (310).

[146] *S. Bacin*, „Ein Bewußtsein, das selbst Pflicht ist", Fichte-Studien 44 (2017), S. 306 (310).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gewissen zur Befolgung dieser Pflicht[147] und verstärkt so immerhin die allgemeine Achtungspflicht. Es bleibt aber eine bloß richterlich-kontrollierende, erkenntnisstützende und der Autonomie untergeordnete Instanz.

2. Urteilskorrigierende und subjektkonstituierende Doppelfunktion des Gewissens – Subjekte aus Mitleid

Einerseits ist bei *Kant* für die Autonomie gerade kennzeichnend, dass sie eine von der Sinnlichkeit abstrahierte und unabhängige Instanz ist. Und die Würde kommt dem Menschen – wie oben erörtert – nur als Vernunftwesen zu, nicht als Naturwesen. Jedoch hat das Gewissen etwas mit Empathie und Mitmenschlichkeit zu tun. Und diese funktionieren nicht ohne sinnliche Wahrnehmung. Gewissen ohne Naturbezug ist also gegenstands- und damit funktionslos. Mitgefühl, Mitleid und Mitfreude als „sinnliche Gefühle" und „teilnehmende Empfindung" beziehen sich schließlich auch bei *Kant* auf Schmerzen und Vergnügen anderer *Subjekte*.[148] Diese Empathie sei eine „bedingte" Pflicht aus Menschlichkeit, weil der Mensch nicht nur „als vernünftiges Wesen, sondern auch als mit Vernunft begabtes Tier betrachtet wird". Konsequenterweise sind Gefühle mit *Nussbaum* daher auch als Teil der Vernunft zu begreifen, die deswegen „etwas mit Urteils- und Erkenntnisfähigkeit zu tun" haben,[149] weil sie verstehen, was außerhalb der Vernunft in der leidenden Natur vor sich geht. Gefühle haben insofern eine kognitive Seite, sodass das Richtige zu erkennen so viel bedeutet wie mitfühlend zu denken. So gesehen ist das Gewissen – in Anlehnung an *Hegels* Idee des begreifenden Denkens[150] – ein begreifendes Fühlen und als solches eine materialistisch-empathische Erkenntnisquelle. Der Erkenntnisform nach handelt es sich bei der Gewissensleistung um eine vernunftgeleitete empathische Urteilskraft, die kognitiver und zugleich emotionaler Natur ist. Sie ist kein bloß subjektives Gefühl oder eine romantische Tugend, sondern eine vernunftvermittelte und daher universalisierbare, objektive Sensibilität für das Leid natürlicher Wesen. Während der Kategorische Imperativ

[147] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 1 (186).

[148] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (456). Zudem sei es eine „indirekte Pflicht", das Mitgefühl mit anderen in uns zu kultivieren (S. 457). Anzumerken ist an dieser Stelle, dass in dieser Arbeit nicht im Einzelnen darauf eingegangen wird, inwiefern Kant zwischen Sympathie, Empathie und Mitleid differenziert. Hier werden die Begriffe Empathie, Mitgefühl und Mitleid nicht streng unterschieden, da es allein auf deren grundsätzliche intersubjektive Bedeutung bzw. deren durch Affektion des Gewissens hervorgerufenen relationalen Bezug zu anderen Subjekten ankommt. Für eine Differenzierung zwischen den genannten Begriffen sei nur verwiesen auf *J. Timmermann*, Kant über Mitleidenschaft, Kant-Studien 2016, S. 729 ff.; *A. Wehofsits*, Mitgefühl in Kants Ethik, DZPhil 2017, S. 830 ff.

[149] *M. Nussbaum*, Gerechtigkeit oder: Das gute Leben, 1999, S. 145.

[150] Siehe dazu *K. Vieweg*, Vorbemerkungen, in: Ders. (Hrsg.), Das Beste von Hegel, 2023, S. 5 f.; ausführlicher *E. Plevrakis*, Begreifendes Denken, in: K. Vieweg (Hrsg.), Das Beste von Hegel, 2023, S. 165 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kants nur die formale Universalisierbarkeit von Maximen testet, stellt das Gewissen die materiale Frage, die Autonomie mit der Realität vulnerablen Daseins verknüpft. Empathie und Mitleid als zentrale Merkmale des Gewissens verbinden somit Menschen sowohl miteinander als auch mit der Natur.[151]

Unter Mitgefühl und Mitleid wird hier das Fühlen mit einem anderen leidensfähigen, vulnerablen und natürlichen Wesen verstanden.[152] Während also das Gewissen sich auf die Beurteilung und Einhaltung von moralischen Prinzipien bezieht, meint Empathie die Fähigkeit, sich in die (Interessen-)Lage eines anderen Vulnerablen hineinversetzen und dadurch die Gefühle und Perspektiven anderer nachvollziehen zu können. Gemeinsam vermögen sie das äußere Handeln eines Individuums zu beeinflussen, um dadurch dem allgemeinen Achtungsprinzip zur Geltung zu verhelfen. Das Gewissen kann dann auf Basis empathischer Einsichten urteilskorrigierend, und nicht wie bei *Kant* bloß urteilskontrollierend, auf das Handeln einwirken. Mit *Proudhon* lässt sich sogar Würde konstitutiv mit der Empathie verknüpfen, die er als Fähigkeit des Menschen versteht, „seine Würde in der Person seines Nebenmenschen zu fühlen wie in seiner eigenen Person".[153] Ähnlich bezeichnen *Adorno* und *Horkheimer* mit Gewissen die Fähigkeit des Menschen, „das wahre Anliegen der anderen zum eigenen zu machen".[154] Würde leitet sich demnach aus dem gewissenaktivierenden Mitgefühl, dem (sozialen) Einfühlungsvermögen in eines anderen Leid und Schicksal ab.

Mit dem Gewissen wird letztlich die Verbindung von Vernunft(-wesen) und Natur(-wesen) hergestellt. Dadurch bezieht sich der Kategorische Imperativ nicht nur auf das reine Vernunftwesen, sondern auf den Menschen als sinnliches Naturwesen.[155] *Kant* spricht selbst von einer „zweifache[n] Persönlichkeit", in welcher der Mensch sich in seinem Gewissen befindet und darin sich „anklagt und richtet".[156] Obwohl es sich um denselben Menschen handelt, ist er insofern ein „doppelter", als

---

[151] *M. Nussbaum*, Gerechtigkeit oder: Das gute Leben, 1999, S. 54, 60 et passim.

[152] *M. Nussbaum* (Gerechtigkeit oder: Das gute Leben, 1999, S. 153 et passim) bezieht das Mitgefühl nur auf denjenigen Menschen, der „ohne eigenes Verschulden leidet". Einerseits ist es kontrafaktisch, anzunehmen, dass Mitgefühl nur demjenigen zuteilwird, der „ohne eigenes Verschulden" leidet, denn auch wenn jemand aufgrund unvernünftigen Verhaltens auf vorhersehbare und selbstverschuldete Weise Leid erfährt, fühlen wir, wenn auch manchmal mit Einschränkungen, mit dieser Person mit. Und zum anderen existiert Mitleid und Mitgefühl keineswegs ausschließlich gegenüber anderen „Menschen", sondern vielmehr für alle leidensfähigen Wesen, worauf sogleich noch näher einzugehen ist.

[153] *P.-J. Proudhon*, Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Erster Theil, 1858, S. 191. Er spricht zwar von „Sympathie", gemeint ist aber das Mitgefühl im Sinne von Empathie. Auch in der schottischen Aufklärung, insbesondere in der Theorie der moralischen Gefühle bei Adam Smith, wird mit dem Begriff der „Sympathie" die „Empathie" gemeint (dazu *G. Streminger*, Adam Smith. Wohlstand und Moral, 2017, insb. S. 65 ff.).

[154] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 207 f.

[155] Vgl. auch *M. Bondeli*, Freiheit, Gewissen und Gesetz, in: V. L. Waibel/M. Ruffing/D. Wagner (Hrsg.), Natur und Freiheit, 2019, S. 529 (540 et passim).

[156] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (439).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

er einerseits der allein seiner Selbstgesetzgebung unterworfene *homo noumenon* und andererseits der über dessen Befolgung der eigenen Gesetze richtende andere „als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch" ist, den *Kant* als „*specie diversus*" bezeichnet,[157] was als eine gewisse Zwischenwelt im Sinne einer Brücke von Vernunft und Natur interpretiert werden könnte. Das durch Mitleid aktivierte Gewissen durchbricht die *noumenale* Sphäre und öffnet das Tor in die *phaenomenale* Welt der Würde.[158] Weil es auf die reale Leidenserfahrung reagiert, bildet es den Schlüssel einer materialistischen Würdekonzeption. Das Gewissen ist derjenige Filter, der die aus dem autonomiegeprägten Kategorischen Imperativ hervorgehenden Vernunftprinzipien vom Vernunftwesen auf das Naturwesen beziehend bereinigt, also deren Defizite korrigiert. In Kantischer Sprache gesagt: Das Gewissen als Vernunftinstanz (empathische Urteilskraft) muss an der vernünftigen Gesetzgebung teilnehmen, damit die Interessen vulnerabler Wesen angemessen repräsentiert werden. Empathie dient folglich als epistemische Korrektur der reinen Vernunft. Der abstrakte Imperativ *Kants* wird um den Kontext der allgemeinen Lebenswirklichkeit konkretisiert.

Es spricht zwar viel dafür, dass *Kant* mit Blick auf die beschriebene zweifache Persönlichkeit das Gewissen lediglich als eine intrasubjektive Instanz versteht.[159] Jedoch lässt sich die intersubjektive Dimension mit denselben Überlegungen zum Kategorischen Imperativ als Achtungsprinzip begründen. Zudem ist das Gewissen auch deswegen kein bloß intrasubjektives, sondern ebenso wie das empathische *Mit*leid ein soziales und relationales Gefühl, weil es nicht einfach nur in einem Vernunftwesen entsteht und dort verbleibt; es setzt vielmehr außerhalb der Gewissensinstanz ein Subjekt voraus, das be*mit*leidet wird. Auch nach *Kant* bezieht sich das Gewissen immer nur auf ein Subjekt, nicht auf ein Objekt.[160] Daraus lässt sich folgern, dass dasjenige Sinnenwesen jenseits des Vernunftwesens, auf das das Gewissen gerichtet ist, selbst als Subjekt zu betrachten ist. Mit *Adorno* und *Horkheimer* kann man das „Gewissen" daher auch als die „Hingabe des Ichs an das Substantielle draußen" verstehen.[161] Dasjenige Wesen, demgegenüber das Gewissen wirkt, besitzt als substanzielles Subjekt eine Würde. Mit*leid* setzt dabei voraus, dass das Objekt-Subjekt dieses empathischen Mitgefühls leidet, also ein sinnliches,

---

[157] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (439): „Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin eben derselbe Mensch (numero idem), aber, als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden, Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz Untertan ist, das er sich selbst gibt (homo noumenon), ist er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus), aber nur in praktischer Rücksicht, zu betrachten […]." Dazu auch *S. Josifović*, Der „innere Gerichtshof" der Vernunft, in: S. Josifović/A. Kok (Hrsg.), Der „innere Gerichtshof" der Vernunft, 2017, S. 47 (59 f.).

[158] Zum ähnlichen Verständnis von Mitleid bei Schopenhauer siehe *R. Ferber*, Zur Grundlegung der Moral durch A. Schopenhauers Lehre vom Mitleid, 1989.

[159] *S. Bacin*, „Ein Bewußtsein, das selbst Pflicht ist", Fichte-Studien 44 (2017), S. 306 (309).

[160] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (400).

[161] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 207 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

leidensfähiges und damit vulnerables Wesen ist. Direkte Adressaten vernunftbasierter Pflichten sind somit Subjekte und als solche auch Träger von Würde. Das Gewissen konstituiert die Subjektqualität und damit die Würde eines Wesens, indem es dessen Verletzlichkeit als schützenswert anerkennt. Der Mensch besitzt Würde, nicht, weil er vernunft-, autonomie-, gewissen- oder empathiefähig ist, sondern weil er samt seiner Freiheit wie die Natur überhaupt vulnerabel ist. Die intersubjektive Anerkennung beruht dabei nicht auf Gegenseitigkeit im engeren Sinne. Ein Neugeborenes beispielsweise erlangt Würde nicht durch seine Spezieszugehörigkeit oder potenzielle Vernunftfähigkeit, sondern durch die gewissensgeleitete Zuwendung der Eltern, die – quasi als personifiziertes Gewissen – sein bedürftiges Dasein als schutzwürdiges vulnerables Subjekt erkennen und anerkennen, und zwar ohne die Erwartung, dass sie ihrerseits von diesem als solche anerkannt werden. Eben darin unterscheidet sich die Relationalität dieses Anerkennungsprozesses von der Reziprozität. Das alle Individuen in ihrer Subjektivität Verbindende und ihre Würde Begründende ist die für das Gewissen empfängliche Vulnerabilität eines Wesens. Das Gewissen ist in diesem Sinne der eigentliche Grund der Würde und jeder Subjektivität. Betrachtet man nach alledem das mit Empathie, Mitleid und Mitgefühl einhergehende Gewissen als eine vom Menschen abstrahierte objektive Vernunftinstanz, dann wirkt es durch Selbstbeschränkung nicht nur konstitutiv für die Würde und Subjektqualität eines natürlichen Wesens, sondern reflektiert mit den sinnlichen Bedürfnissen auch die empirischen Grundbedingungen vulnerabler Freiheit.[162] Die Vernunft ist relational, weil sie in ihrer dialektischen Einheit mit der Natur sich selbst beschränkend die soziale Freiheit im intersubjektiven Verhältnis von Individuen verwirklicht.

Die Aufspaltung des Menschen in ein *noumenales* einerseits und ein *phaenomenales* Wesen andererseits bildet das moderne Fundament aller Formen der Entfremdung des Einzelnen von seiner Natur und damit von sich selbst. Sie ist – etwas zugespitzt gesagt – womöglich auch der Schlüssel zum philosophischen Waffenarsenal der Verteidigung kapitalistischer Lebens- und Wirtschaftsweisen sowie libertärer Freiheitsverständnisse, welche das Gewissen und die Empathie als freiheitshinderlich deuten. *Marx* sieht die Entfremdung des Menschen in dem Gegensatz „von Objekt und Subjekt, d. h. [im] Gegensatz des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder der wirklichen Sinnlichkeit innerhalb des Gedankens selbst".[163] „[D]er sich seines Wesens bemächtigende Mensch ist nur das der gegenständlichen Wesen sich bemächtigende Selbstbewußtsein."[164] Entfremdung

[162] Es scheint zwar an dieser Stelle, als würde hier entgegen dem materialistischen Anspruch eher in idealistischer Manier vom Bewusstsein auf das Sein geschlossen und die Dialektik doch wieder mystifiziert zu werden. Jedoch wird das Gewissen nur deshalb (hilfsweise) vom realen Menschen abstrahiert, damit es gemäß seiner Funktion als objektive Instanz der Vernunft universalisierbare Prinzipien hervorbringen kann.

[163] *K. Marx*, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEW 40, 1968, S. 565 (572).

[164] *K. Marx*, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEW 40, 1968, S. 565 (576).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

des Menschen von seiner selbst bedeutet auch, dass „nicht der wirkliche Mensch, darum auch nicht die Natur […], als solcher zum Subjekt gemacht wird, sondern nur die Abstraktion des Menschen, das Selbstbewußtsein".[165] Als leibliches und sinnliches Naturwesen ist der Mensch ebenso wie Tiere und die Natur ein leidendes Wesen.[166] „Sinnlich sein, d. h. wirklich sein, […] leidend sein."[167] Dass Subjektivität erst dort entsteht, wo Mitgefühl und Mitleid empfangen wird, bedeutet nichts anderes, als dass das Sein im materialistischen Sinn das Selbstbewusstsein bestimmt[168] und nicht umgekehrt. In *Kants* Vernunftdenken offenbare sich – so die *Dialektik der Aufklärung* – der reale Gegensatz zwischen Vernunft und Natur in ein und demselben Subjekt als Träger der Vernunft, genauer: im Gegensatz vom transzendentalen Ich und empirischen Ich.[169] Da das Gewissen eine Instanz ist, die unmittelbar auf die Wirklichkeit, also auf den Menschen als natürliches Wesen bezogen ist, hebt die Abkoppelung der Autonomie vom Gewissen das Gewissen als solches auf. Wenn die Würdeidee von allem, was den Menschen substanziell ausmacht, abstrahiert, und das Vernunftwesen vom Naturwesen getrennt wird, kann sie nicht den wirklichen Menschen in seiner Subjektqualität abbilden. Das Gewissen macht aus der idealistisch-transzendentalen Würde des Vernunftwesens die materialistisch-empirische Würde des Naturwesens, indem es die Vernunft auf die leibliche, verletzliche, natürliche *conditio humana* bezieht. Es macht das Vernünftige und Übersinnliche sinnlich. In Anlehnung an *Nussbaum*[170] lässt sich sagen, dass das Gewissen, welches durch Gefühle in Form des Mitgefühls und des Mitleids aktiviert wird, zu vernünftigen Schlüssen führen kann, weil es die Autonomie auf ihre volle Vernünftigkeit prüft und insofern zügelt. Denn gerade, weil die Autonomie noch das Element der Selbstermächtigung in sich trägt, ist sie anfällig für moralische Fehler, die aber vom Gewissen korrigiert werden können, indem es zur vernünftigen Selbstbeschränkung drängt. Anzumerken ist an dieser Stelle, dass die Selbstbeschränkung im Sinne der Beherrschung und Unterdrückung natürlicher Triebe und Neigungen, was auch oben schon als Kernfunktion der Autonomie beschrieben wurde, nicht bedeutet, dass sämtliche Gefühle oder empirischen Faktoren des Entscheidens und Handelns ausgeschaltet werden. Mit den affirmativen Bezugnahmen auf ideengeschichtliche Würdeverständnisse, die den zentralen Unterschied des Menschen von anderen Wesen in der vernunftbasierten Fähigkeit zur Unterdrückung der eigenen Triebe und damit auch der Gefühle markieren, wird hier nicht behauptet, dass Würde völlige Selbstkasteiung in Form einer Austilgung jeglicher Emotionen als handlungsleitend oder -motivierend meint. Es ist vielmehr mit *Kant* als eine – zumindest – „indirekte Pflicht" zu verstehen, das Mitgefühl mit

[165] *K. Marx*, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEW 40, 1968, S. 565 (577).
[166] *K. Marx*, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEW 40, 1968, S. 565 (578).
[167] *K. Marx*, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEW 40, 1968, S. 565 (579).
[168] *K. Marx*, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, 1961, Vorwort, S. 8 f.
[169] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 90.
[170] *M. Nussbaum*, Gerechtigkeit oder: Das gute Leben, 1999, insb. S. 136 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

anderen in uns zu kultivieren.[171] Das Gewissen ist der Probierstein für die Anerkennung eines Wesens als Subjekt und für die Beurteilung einer Handlung als vernünftig und pflichtgemäß. Anerkennung durch das Gewissen, also die Erwartung, für Empathie und Mitleid empfänglich zu sein, ist das Grundmotiv für moralischen Fortschritt.

3. Objektivität des Gewissens

Das Gewissen erscheint auf den ersten Blick als eine höchst subjektive Instanz, die von individuellen Prägungen, kulturellen Normen oder emotionalen Befindlichkeiten abhängen könnte. Doch diese vermeintliche Partikularität löst sich auf, sobald man das Gewissen in seinen beschriebenen Funktionen begreift. Empathie als das Kernstück der Gewissensfunktion ist kein bloßes „Bauchgefühl", sondern eine kognitiv-emotionale Kompetenz, die sich intersubjektiv nachvollziehen lässt. Sie beruht auf der Fähigkeit, die Perspektive eines vulnerablen Wesens einzunehmen und diese mit vernünftigen Prinzipien zu verbinden, indem sie fragt, ob eine Handlung vor dem Hintergrund konkreten Leids verallgemeinerbar ist. Empathie ist also kein irrationaler Impuls, sondern sichert als objektive Urteilskraft die Universalisierbarkeit von Vernunftschlüssen. Daher sollen auch nicht spezifische Gefühle oder Gefühlsphänomene in die empathische Urteilskraft einbezogen werden. Obgleich Emotionen[172] für ein gedeihliches soziales Zusammenleben wichtig sind, beschränkt sich das Gewissen auf das allgemeine empathische Mitgefühl und Mitleid. Damit wird die Gefahr minimiert, dass durch Berücksichtigung spezifischer empirischer Faktoren und volatiler Empfindungen die Objektivität des Gewissens und der Vernunft einbüßt. Das Gewissen ist also deswegen eine objektive Instanz der Vernunft, weil es nicht subjektive und willkürliche Gefühle, sondern prinzipiengeleitete Urteile über die Vereinbarkeit von Handlungen mit der Anerkennung von Vulnerabilität formuliert. Sein Maßstab ist die Frage: Kann eine Maxime, die Leid ignoriert, allgemein gelten? Diese Prüfung ähnelt dem Kategorischen Imperativ, integriert aber die materiale Dimension des Leidens. Das Gewissen urteilt daher nicht arbiträr, sondern kontextsensibel, d. h. es berücksichtigt konkrete Leidenslagen (z. B. Schmerz und Demütigung anderer), und zugleich universalisierbar, denn sein Urteil muss jederzeit auch für andere vernünftige Wesen nachvollziehbar sein. Dass Gewissensurteile historisch variieren (z. B. zur Sklaverei), widerlegt ihre Objektivität nicht. Vielmehr zeigt es den lernfähigen Charakter vernünftiger Empathie, ähnlich wie sich auch wissenschaftliche Erkenntnisse fortschreiben. Die Beschränkung der gewissensrelevanten Gefühle

[171] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (457).

[172] Zur zunehmenden Bedeutung von Emotionen im Recht vgl. *J. Eichenhofer/E. Lenschow/L. Schmidt*, Emotionen im Recht, Der Staat 63 (2024), S. 63 ff. m. w. N.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

auf Empathie und Mitleid kann in pluralistischen Gesellschaften sicherstellen, dass das objektive Gewissen nicht zur Projektionsfläche partikularer Moralvorstellungen wird.

4. Zusammenfassende Betrachtung

Das Gewissen ist das humanistische Bollwerk des Menschen gegen sich selbst, das seinem aggressiven Voranschreiten Einhalt gebietet, der zügellosen Selbstermächtigung den entscheidenden Akt der Selbstbeschränkung entgegensetzt und so dialektisch zum Fortschritt im Bewusstsein der Vulnerabilität realer Freiheit verhilft. Das Gewissen kanalisiert destruktive Selbstermächtigung in fortschrittliche Selbstbeschränkung, wenn die Autonomie versagt. Humaner Fortschritt geht nur unter Beachtung des Gewissens. Eine Freiheit, die das Gewissen durchbrechen muss, um fortzuschreiten, bewegt sich in den dunklen Abgrund und es ist nur eine Frage der Zeit, bis sie sich selbst hinrichtet. Das die Vernunft mit den Sinnen verbindende ist das Gewissen, das den Menschen anhält, nach anderen Maßstäben als nach egozentrischen Ausbreitungswünschen um jeden Preis zu handeln. Freiheit liegt nicht im Kampf, Konflikt oder im Widerspruch selbst, sondern in der Hoffnung auf das Danach. Freiheit kommt nach dem Widerspruch. Die Autonomie steht gleichermaßen für die Selbstautorisierung und für die Selbstbeschränkung, während das Gewissen den Antrieb für diese Selbstbeschränkung untermauert und ihr Einsetzen auch sicherstellt. Wirkliche Freiheit ist vulnerable Freiheit von verletzlichen Wesen; und als solche ist sie das Produkt des Zusammen- und Wechselwirkens von Vernunft und Natur. Freiheit, die sich allein vom Selbstermächtigungselement leiten lässt und das Gewissen ausblendet, ist langfristig keine wirkliche Freiheit, sondern das Hinarbeiten zur Selbstzerstörung der Freiheit. Die Geschichte drängt dahin, das objektive Gewissen anstelle der Autonomie als zentrale Instanz allen Würdedenkens zu begreifen. Nicht ohne Grund bildete das Gewissen aus der jeden Fortschrittsglauben erschütternden Erfahrung mit der NS-Barbarei das Leitmotiv für die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die in ihrem ersten Artikel im Kontext der Würde neben der Vernunftbegabung auch das Gewissen zum normativen Maßstab von Rechten macht.

V. Subjektivität durch relationale Anerkennung in Anlehnung an Fichtes Konzept

Auch bei *Fichte* begründet nicht die Selbstautorisierung des Menschen die Subjektivität im Bewusstsein der Freiheit, sondern erst der Akt der Selbstbeschränkung durch Anerkennung. Dieser Akt hat ebenfalls etwas mit der Funktion des Gewissens zu tun, wie in seiner populären Schrift *Die Bestimmung des Menschen* von 1800 deutlich wird. Zwar versteht *Fichte* ähnlich wie *Kant* das Gewissen als die „innere Stimme“ des Menschen, die ihm in jeder Lebenslage sage, was er zu

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tun und zu meiden habe,[173] womit aber auch schon der Unterschied zu *Kant* benannt ist, bei dem das Gewissen die Richtigkeit, nicht aber den Inhalt eines Urteils oder einer Handlung bestimmt. Zudem könne der Mensch nach *Fichte* nicht dieser inneren „Überzeugung" zuwider handeln, weil es die „einzige Bestimmung" des Menschen und „der ganze Zweck" dessen Daseins sei, seinem Gewissen zu „gehorchen".[174] Aber zu erkennen, was das Gewissen vom Menschen verlange, sei die Aufgabe des Verstandes. Es stellt allerdings ähnlich wie bei *Kant* eine Verbindung der Vernunft zur empirisch-sinnlichen Außenwelt dar, sofern *Fichte* meint, allein durch die Gebote des Gewissens komme „Wahrheit und Realität in meine Vorstellungen".[175] Dennoch bleibt *Fichte* strenger Denker des Deutschen Idealismus und begründet das materielle Sein vom Bewusstsein her. Die außerhalb des Bewusstseins erscheinenden Wesen „denke" sich das Ich als Wesen seinesgleichen.[176] Diese „vermeinten Vernunftwesen" seien Produkte der eigenen Vorstellung des Ich-Bewusstseins, dessen Gewissen es ihm gebiete, seine eigene Freiheit zu beschränken und sie – „was diese Wesen auch an und für sich seyen" – „als für sich bestehende, freie, selbstständige" und vom Ich „ganz und gar unabhängige Wesen" zu behandeln.[177] Dabei geht *Fichte* von solchen Wesen aus, die „durch sich selbst sich Zwecke setzen können".[178] Außer diesen Überlegungen verharrt sein Gewissensbegriff im Kontext von Glaubensfragen.

Während *Kant* die Selbstbegrenzung des Menschen in seiner äußeren Handlungswillkür als eine nicht weiter zu beweisende Forderung und hinzunehmende Notwendigkeit der Vernunft versteht, versucht *Fichte* in seiner *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* von 1797 die Notwendigkeit der in *Kants* Rechtsbegriff nur implizit zum Ausdruck kommenden wechselseitigen Anerkennung der Subjekte in ihren Freiheitssphären aus dem Selbstbewusstsein zu deduzieren. Wenn das Ich sich als vernünftig und damit als frei setze, setze es „zugleich andere freie Wesen", d. h.:

> „Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, die ich gesetzt habe, weil ich auch noch andere freie Wesen setzen, und denselben einen Theil derselben zuschreiben muß. Ich beschränke mich selbst in meiner Zueignung der Freiheit dadurch, daß ich auch für andere, Freiheit übrig lasse."[179]

---

[173] *J. G. Fichte*, Die Bestimmung des Menschen, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 2, 1845/1846, S. 167 (258).
[174] *J. G. Fichte*, Die Bestimmung des Menschen, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 2, 1845/1846, S. 167 (259).
[175] *J. G. Fichte*, Die Bestimmung des Menschen, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 2, 1845/1846, S. 167 (259).
[176] *J. G. Fichte*, Die Bestimmung des Menschen, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 2, 1845/1846, S. 167 (259).
[177] *J. G. Fichte*, Die Bestimmung des Menschen, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 2, 1845/1846, S. 167 (259).
[178] *J. G. Fichte*, Die Bestimmung des Menschen, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 2, 1845/1846, S. 167 (259).
[179] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, Einleitung, II. 2.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Menschen als vernünftige Wesen können also in einer gemeinsamen realen Welt, in der sie sich wechselseitig beeinflussen und stören (können), nur unter der Bedingung koexistieren, dass sie alle ihre „Wirksamkeit" begrenzen und sich diese sinnliche Welt „als Sphäre ihrer Freiheit" teilen.[180] Sollen sie aber weiterhin als „frei" wirken und ihre Freiheit nicht aufgehoben werden, müsse diese Begrenzung ihrer selbst gleichsam das Produkt ihrer eigenen Freiheit sein, „d. h. alle müßten es sich zum Gesetze gemacht haben, die Freiheit derer, mitdenen sie in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, nicht zu stören". Eine dadurch entstehende „Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen" sei „das ganze Objekt des Rechtsbegriffes",[181] der damit zugleich „der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zu einander"[182] sei. Damit diese Gemeinschaft, die nur „nach dem Rechtsbegriffe" errichtet werden könne, sein kann, müsse jeder jeden anderen als freies Wesen *anerkennen*. Will sich also das Ich als Vernunftwesen auch in der Sphäre der Freiheit als Sinnenwesen realisieren, muss es die Freiheit anderer freier Wesen ebenso wie die eigene anerkennen. Daraus folgt nicht nur die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung als Ausdruck der Selbstbestimmung unter dem Begriff des Rechts, sondern auch die Notwendigkeit einer Gemeinschaft, in der vernünftige Wesen ihre Freiheit entfalten können, also die wechselseitige Angewiesenheit der Individuen aufeinander. Der Mensch als Vernunftwesen samt seiner Freiheit ist nicht als isoliertes und singuläres Wesen, sondern nur im Plural denkbar:

> „Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anders seyn kann, denn ein Mensch, und gar nicht seyn würde, wenn er dies nicht wäre – *sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen mehrere sein*. Dies ist nicht eine willkührlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung, oder auf andre Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines Einzelnen aus, getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können. Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung."[183]

Freiheit und Beschränkung verhalten sich zueinander wie Freiheit und Notwendigkeit. Die Notwendigkeit der Freiheit anderer bzw. deren Existenz überhaupt als dialektische Bedingung für die eigene Existenz und Freiheit des Ich wird aus dem einzelnen Subjekt deduziert. Da es „keine Begrenzung ohne ein Begrenzendes" gibt,[184] muss „ein vernünftiges Wesen als die Ursache" der Begrenzung „angenom-

---

[180] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, Einleitung, II. 3.).

[181] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, Einleitung, II. 4.).

[182] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, Einleitung, II. 2.).

[183] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 31 f. (Herv. i. O.).

[184] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 27.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

men werden".[185] Diese Ursache sieht *Fichte* in einem ersten Akt der *Aufforderung* des Ich von außen, von einem Nicht-Ich, durch den das Ich zu seiner Subjektivität als freies Vernunftwesen gelangt. Es bestimmt sich als Vernunftwesen dialektisch „durch Entgegensetzung mit einem andern vernünftigen Wesen".[186] Durch diese Gegensätzlichkeit wird aus einem Subjekt heraus sowohl die eigene Subjektivität „als eines freien Wesens" als auch diejenige anderer Vernunftwesen außer ihm als ebenfalls freie Wesen „gegenseitig bestimmt und bedingt". Das anfängliche Subjekt hätte die Möglichkeit, die gesamte Freiheit für sich zu vereinnahmen – die als rein formale Freiheit nur theoretischer Natur ist – und anderen Subjekten keine Freiheit übrig zu lassen. Aber dadurch, dass es in Gemeinschaft mit anderen tritt, in der es weiterhin als freies Subjekt anerkannt werden möchte, hat es zugleich diese Bedingung in der Reflexion auf andere selbst anerkannt. „[E]s hat also seine Freiheit […], d. i. die Sphäre der[] durch seine formale Freiheit möglichen[] Handlungen[] durch sich selbst beschränkt". Das Nicht-Ich habe das Ich „durch seine Handlung zum freien Handeln aufgefordert" und damit „seine Freiheit beschränkt durch den Begriff von der (formalen) Freiheit des Subjekts".[187] „Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen; und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln."[188] Dadurch, dass ein Subjekt A ein anderes Subjekt B als vernünftiges Wesen behandle, werde dieses andere Subjekt B, dessen Existenz die Subjektivität des A bedingt sowie seine Behandlung als freies Wesen überhaupt möglich macht, in theoretischer Konsequenz selbst dazu verpflichtet, das erstere Subjekt (A) als gleichsam freies Subjekt „*kategorisch* anzuerkennen".[189] In dieser Wechselwirkung vollzieht sich nach *Fichte* eine dialektische „Vereinigung entgegengesetzter in Eins".[190]

Bei genauem Hinsehen ist die Deduktion der Subjektivität daher nicht ein monologischer, sondern ein relationaler, intersubjektiver Prozess, weil die Subjektivität des Ich sowie des Nicht-Ich existenziell voneinander abhängen. Obwohl sich die bei *Kant* kritisierte Zwei-Welten-Lehre bei *Fichte* fortsetzt, gibt es zahlreiche Stellen in seinem Denken, aus denen deutlich hervorgeht, dass erst das relationale Zusammenwirken von Vernunft und Natur die Subjektivität konstituiert. Der Mensch sei Selbstzweck, „insofern er bloss und lediglich als vernünftiges Wesen betrachtet wird", wie *Fichte* drei Jahre zuvor in Jena, in seiner ersten *Vorlesung über die Bestimmung des Menschen an sich* von 1794 sagt und ergänzt:

---

[185] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 31.
[186] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 35 f.
[187] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 37.
[188] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 38: „Ich kann einem bestimmten Vernunftwesen nur insofern anmuthen, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen, inwiefern ich selbst es als ein solches behandle."
[189] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 42 (Herv. i. O.).
[190] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 42.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„[…] *er ist* nicht bloss, sondern *er ist auch irgend etwas*; er sagt nicht bloss: ich bin; sondern er setzt auch hinzu: ich bin dieses oder jenes. Insofern er überhaupt ist, ist er vernünftiges Wesen; insofern er irgend etwas ist; was ist er dann? […] Das empirische Selbstbewusstseyn, d. i. das Bewusstseyn irgend einer Bestimmung in uns, ist nicht möglich, ausser unter der Voraussetzung eines Nicht-Ich […]. Dieses Nicht-Ich muss auf seine leidende Fähigkeit, welche wir Sinnlichkeit nennen, einwirken. Insofern also der Mensch etwas ist, ist er sinnliches Wesen. Nun aber ist er nach dem obigen zugleich vernünftiges Wesen, und seine Vernunft soll durch seine Sinnlichkeit nicht aufgehoben werden, sondern beide sollen neben einander bestehen."[191]

Erst in der Beziehung des Ich, das dem Kantischen Vernunftwesen entspricht, auf das Nicht-Ich, welches wiederum dem Naturwesen entspricht, ergibt sich die Subjektivität des Bewusstseins. Der Mensch als sinnlich-empirisches Wesen (Nicht-Ich) ist das leidensfähige Wesen, das neben dem vernünftigen Selbstbewusstsein (Ich) stehend mit diesem eine dialektische Einheit der Subjektivität bildet. Nicht in seinem absoluten Ich, sondern in seinem sinnlichen Selbstbewusstsein ist der Mensch ein Individuum.[192] Sofern das Ich seine als Vernunftwesen gesetzten Zwecke verwirklichen will, kann es dies nur vermittels seines leidensfähigen Leibes als einer „Realisationsbedingung" „in der Sphäre der Sinnlichkeit tun", wie *Rainer Schäfer* richtig schlussfolgert.[193] Dass der Mensch nur Subjekt unter anderen Subjekten, Mensch unter anderen Menschen und Individuum unter anderen Individuen ist, beweist die Relationalität jeder Subjektivität. Die für das Subjekt konstitutive erste Aufforderung deutet *Honneth* zutreffend als einen intersubjektiven Akt,[194] der eine externe, dialektische Bedingung des Selbstbewusstseins des Subjekts darstelle.[195] Man könnte diesen Akt daher dahingehend interpretieren, dass *Fichte* an die Stelle einer monologischen Deduktion des Subjekts die intersubjektive Deduktion setzt,[196] sodass Subjektivität nicht mehr vom metaphysischen Ich bzw. dem abstrakten transzendentalen Vernunftwesen, sondern von dessen Beziehung zum empirischen Sinnenwesen relational deduziert wird. Das Ich als Selbstbewusstsein ist nicht aus sich heraus Subjekt, sondern wird als solches dialektisch erst durch das sinnliche Nicht-Ich bzw. durch die relationale Anerkennung konstituiert. Die somit begründete Subjektivität ist eine intersubjektivistische bzw. relationale, weil sie die dialektische Beziehung von Ich und Nicht-Ich voraussetzt, weil sie also den Gegensatz von Vernunft und Natur in sich aufhebt und zugleich aufbewahrt. Auf-

[191] *J. G. Fichte*, Vorlesung über die Bestimmung des Menschen an sich, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 6, 1845/1846, S. 293 (294 f.).

[192] *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 246.

[193] *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 247.

[194] So auch *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 243; *R. Zaczyk*, Die Struktur des Rechtsverhältnisses im Naturrecht Fichtes, in: M. Kahlo/E. A. Wolff/Ders. (Hrsg.), Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis, 1992, S. 9 (23 f.).

[195] *A. Honneth*, Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität, in: J.-C. Merle (Hrsg.), Johann Gottlieb Fichte, 2001, S. 63 (64); ausführlicher *ders.*, Kampf um Anerkennung, 1994, insb. S. 319.

[196] *A. Honneth*, Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität, in: J.-C. Merle (Hrsg.), Johann Gottlieb Fichte, 2001, S. 63 (69).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

forderung ist bei *Fichte* das Moment, in dem das Ich, also das Bewusstsein, den Bezug zur äußeren Wirklichkeit, zur Sinnenwelt herstellt;[197] wo also Übersinnliches sich im Sinnlichen als sich selbst entdeckt. Indem das Selbstbewusstsein sich durch den Aufforderungsakt in diese Sinnenwelt mit anderen begibt, bildet es die Quelle der realen Sozialität.[198] Intersubjektiv ist diese Deduktionsbewegung auch deshalb, weil sie auf der Basis der Selbstbeschränkung der Freiheitssphären funktioniert.[199] Folglich ist dasjenige ein Subjekt, wogegen meine Vernunft mich relational in meinem Handeln zur Selbstbeschränkung, d. h. zur relationalen Anerkennung, auffordert. Das Objekt der Selbstbeschränkung ist Subjekt. Mit *Rainer Schäfer* lässt sich das so verstehen, dass sich der Mensch als Subjekt nicht monologisch in seiner egoistischen Sphäre verwirklicht, sondern in der Beziehung auf andere, also in der Intersubjektivität als dem konstitutiven Moment seiner individuellen Verwirklichung.[200] Individualität selbst ist bei *Fichte* schon ein „*Wechselbegriff*".[201] Die Wechselseitigkeit der Individualität bedeutet, so die Interpretation von *Zwi Batscha*, dass in der verwirklichten Freiheit eines Einzelnen die Freiheit des Mitmenschen inbegriffen ist.[202]

Ähnlich lässt sich auch das Personenkonzept bei *Hegel* deuten, weil bei ihm Subjektivität durch die Wechselwirkung bzw. den (Überlebens-)Kampf zwischen Herr und Knecht sowie die darin enthaltene Anerkennung vermittelt wird. In der *Phänomenologie des Geistes* heißt es, das Selbstbewußtsein sei das, was es ist, weil es das jeweils „für ein Anderes" sei; es sei also „nur als ein Anerkanntes", und zwar durch ein Anderes.[203] Das Selbstbewusstsein hebe sich einerseits dadurch auf, dass es „sich als ein anderes Wesen" finde, und andererseits dadurch, dass es das andere aufhebe, weil es dieses nicht als anderes Wesen sehe, „sondern sich selbst im Anderen". Indem das Selbstbewusstsein sich im anderen fühlt, wird es seiner Subjektivität gewiss. Man könnte diesen Gedankengang ergänzen um die obigen

---

[197] *R. Zaczyk*, Die Struktur des Rechtsverhältnisses im Naturrecht Fichtes, in: M. Kahlo/E. A. Wolff/Ders. (Hrsg.), Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis, 1992, S. 9 (14).

[198] *R. Zaczyk*, Die Struktur des Rechtsverhältnisses im Naturrecht Fichtes, in: M. Kahlo/E. A. Wolff/Ders. (Hrsg.), Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis, 1992, S. 9 (23 f.).

[199] *A. Renaut*, Deduktion des Rechts, in: J.-C. Merle (Hrsg.), Johann Gottlieb Fichte, 2001, S. 81 (85 f.).

[200] *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 243.

[201] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 43 (Herv. i. O.).

[202] *Z. Batscha*, Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes, 1979, S. 153; in diese Richtung auch *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 246; ähnlich mit Rekurs auf Hegels Freiheitsverständnis *G. Luf*, Institutionelle Dimensionen der Menschenwürde bei Hegel, in: K. Seelmann/B. Zabel (Hrsg.), Autonomie und Normativität, 2014, S. 138 (148).

[203] *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, 1970, S. 145. *K. Marx* (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW 1, 1981, S. 20) kritisiert diese idealistische Dialektik Hegels, weil darin die Menschen „ihr Dasein einem anderen Geist als dem ihrigen [verdanken]; sie sind von einem Dritten gesetzte Bestimmungen, keine Selbstbestimmungen".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Überlegungen zum Gewissen, zur Empathie und zum Mitleid, und sagen: Dadurch, dass jemand mit mir fühlt, mein Leiden nachempfinden kann, bin ich Subjekt. Zwar erhalten und vergewissern sich nach *Hegel* Herr und Knecht ihrer Subjektivität jeweils dadurch, dass sie ständig „den Kampf auf Leben und Tod" führen,[204] und dieser Kampf um Anerkennung bildet erst den notwendigen Grundwiderspruch als Triebkraft des Fortschritts, wie schon *Honneth*[205] dargelegt hat. Nach hiesigem dialektischen Freiheitsverständnis muss aber der Selbstermächtigung immer eine Form der Selbstbeschränkung folgen, damit der Prozess in Freiheit und Fortschritt und nicht in Selbstzerstörung mündet. Insofern ist mit *Hegel* zu sagen, dass Weltgeschichte „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" ist.[206] Jedoch ist das Fortschrittsmoment selbst nicht im Akt der Auflehnung der Knechtschaft gegenüber der Herrschaft (oder umgekehrt) zu erblicken, sondern im notwendigerweise darauf zu folgenden Akt der Selbstbeschränkung jeder Herrschaft, d. h. letztlich in der Einheit von Selbstermächtigung und Selbstbeschränkung bzw. von Herr(-schaft) und Knecht(-schaft). Diesen Gedanken formuliert *Hegel* in seiner *Wissenschaft der Logik* pointierter:

> „Indem jede der beiden entgegengesetzten Seiten an ihr selbst ihre andere enthält und keine ohne die andere gedacht werden kann, so folgt daraus, daß keine dieser Bestimmungen, allein genommen, Wahrheit hat, sondern nur ihre Einheit. Dies ist die wahrhaft dialektische Betrachtung derselben sowie das wahrhafte Resultat."[207]

Essenziell für den geschichtlichen Fortschritt ist also im Kampf um Anerkennung und Freiheit nicht der aggressive Kampfakt selbst, sondern die damit geforderte Selbstbeschränkung aller. Während der Kampf um Anerkennung das negativ-Vernünftige der dialektischen Bewegung[208] markiert, weil er einseitige Herrschafts- und Unterwerfungsbestimmungen aufhebt, indem er beide in ihrer Endlichkeit und Selbstwidersprüchlichkeit aufzeigt, liegt der Fortschritt im positiv-vernünftigen Resultat, weil es die Einheit der Gegensätze als Selbstbeschränkung fasst und so die Anerkennung sichert. Anerkennung bedeutet in diesem Sinn nicht bloß den Sieg der einen oder anderen Seite, sondern das affirmative Moment der Selbstbeschränkung. Wie die Eule der Minerva ihren Höhenflug in der einbrechenden Dämmerung beginnt – also in der Verneigung und nicht in der Erhebung –, so verwirklicht sich die Freiheit in der Selbstbeschränkung, nicht in der Selbstermächtigung.

Die vorgenannte Interpretation *Fichtes* in einem intersubjektivistischen Sinn vermag jedoch nicht darüber hinwegzutäuschen, dass er ganz im Geiste des Deutschen

---

[204] *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, 1970, S. 147 f.

[205] *A. Honneth*, Kampf um Anerkennung, 1994, S. 319 et passim.

[206] *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 18, 1995, S. 153.

[207] *G. W. F. Hegel*, Wissenschaft der Logik I, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, 1969, S. 111.

[208] Siehe dazu bereits Kapitel A. III. 1.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Idealismus[209] das Sein von der Idee bzw. dem Bewusstsein des Ich her begründet. Sofern also *Fichtes* Überlegungen affirmativ wiedergegeben werden, wird dessen idealistisches Primat des Denkens in seiner Wechselwirkung zum Sein nicht übernommen. Nach dem dialektisch-materialistischen Ansatz der vorliegenden Arbeit ist es vielmehr das materielle Sein des Einzelnen – d. h. die politisch-soziale sowie ökologische Mitwelt, in der er lebt –, das dessen Bewusstsein bestimmt – auch indem es das objektive Gewissen aktiviert –, und nicht umgekehrt.[210] In der sinnlichen Welt wird „das, was ein Individuum ist", nach komplexen gesellschaftlichen Interaktionsprozessen beurteilt, nicht aus dessen eigenem Bewusstsein heraus und nach dem, „was es sich selbst dünkt".[211] Das Individuum wird so genommen, wie es ist, nicht wie es sich selbst vorstellt zu sein. Der Mensch, wie er in der Gesellschaft ist, ist ebenso wenig wie die gesamte Materie eine idealistische Schöpfung *ex nihilo*, aus dem Bewusstsein des Ich, sondern selbst Produkt des materiellen Seins, auf das er wiederum permanent Einfluss nehmen kann und auch nimmt. Sofern hier Subjektivität vermittels des Gewissens aus dem Mitleid eines anderen Wesens konstruiert wird, findet diese Subjekt-Konstruktion durch relationale Anerkennung eines leidenden Subjekts ihre Grundlage in der empirisch-sinnlichen Leidensfähigkeit eines Wesens und damit im materiellen Sein, nicht bloß im in der Transzendenz verharrenden Bewusstsein. Da es auf der anderen Seite *Fichtes* Rechtslehre um die Beantwortung der Frage geht, wie eine Gemeinschaft beschaffen sein muss, damit in ihr freie Wesen koexistieren können, darf sie sich nicht für bloß transzendentale Voraussetzungen des absoluten Ich interessieren. Für die rechtlichen Bedingungen eines sozialen Zusammenlebens von Menschen, d. h. für den normativen Maßstab einer Freiheitsordnung, muss daher anstatt auf das abstrakte und isolierte Ich auf den Menschen als Individuum unter mehreren Menschen geblickt werden, wie *Honneth* zutreffend feststellt.[212] Der Mensch als relationales Wesen bildet daher den Ausgangspunkt für Prinzipien und Normen, wie sogleich im zweiten Teil auch in Abgrenzung von *Kant* und *Rawls* noch genauer unter dialektisch-kontraktualistischen Gesichtspunkten zu zeigen sein wird.

---

[209] Dieser lässt sich mit *G. W. F. Hegel/F. W. J. Schelling/F. Hölderlin* (Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, in: F. Hölderlin: Sämtliche Werke, Bd. 4, 1962, S. 309 [309, Herv. i. O.]) wie folgt auf den Punkt bringen lässt: „Die erste Idee ist natürlich die Vorstellung *von mir selbst*, als einem absolut freien Wesen. Mit dem freien, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus Nichts […]." Anzumerken ist, dass es sich bei diesem Systemprogramm nur um einen fragmentarischen Entwurf der drei Tübinger Philosophen aus dem Jahr 1795 bzw. 1796 handelt, der erst 1917 in Heidelberg unter dem genannten Titel veröffentlicht wurde.

[210] *K. Marx*, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, 1961, Vorwort, S. 8 f.: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt."

[211] *K. Marx*, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, 1961, Vorwort, S. 9.

[212] *A. Honneth*, Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität, in: J.-C. Merle (Hrsg.), Johann Gottlieb Fichte, 2001, S. 63 (65).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zweiter Teil

Dialektisch-Kontraktualistische Konzipierung einer würdebasierten sozialen Freiheitsordnung

Im ersten Teil wurde in der Rekonstruktion der Würdeidee gezeigt, dass sich Subjektivität als eine relationale Subjektivität mit der Dialektik von Vernunft und Natur begründen lässt. Mit Würde wird nicht eine besondere Fähigkeit bezeichnet, sondern ein Eigenwert (Subjektqualität), der einem natürlichen Wesen inhäriert und durch die gewissenbasierte Selbstbeschränkung der Vernunft anerkannt wird, sofern es sinnlich und leidend ist, also ein empfindungs- und leidensfähiges Wesen ist. Als verbindendes Element zwischen Vernunft und Natur, zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem, aktiviert das empirische Mitgefühl (relational) mit dem Leid eines anderen Wesens das objektive Gewissen, das dessen Subjektqualität anerkennt. Daraus folgt zwar die allgemeine Pflicht zur selbstbeschränkenden relationalen Achtung und Anerkennung der in der Subjektivität liegenden Würde eines Naturwesens. Es ist aber noch nichts darüber gesagt, wie eine Freiheitsordnung beschaffen sein muss, damit in ihr eine Vielzahl solcher vulnerablen Subjekte frei sein, damit sich also in ihr die Dialektik der Würde, die nach neuen Freiheitsformen strebt, entfalten kann. Nachdem die für die Würde zentrale Subjektqualität und die Notwendigkeit des Zusammenschlusses zur Gemeinschaft mit der Dialektik von Vernunft und Natur begründet wurde, stellt sich nun die Frage, nach welchen Prinzipien diese Gemeinschaft eingerichtet sein muss, damit sie eine würdebasierte Freiheitsordnung für vulnerable Naturwesen sein kann. Das wird im Folgenden kontraktualistisch begründet, wobei aber der dialektische Begründungsstrang nicht abreißen, sondern in einem „Kontraktualismus höherer Ordnung“[1] fortwirken wird. Die Idee der sich im Begriff der Subjektivität und Würde selbst beschränkenden Freiheit spielt auch bei einer kontraktualistischen Legitimation von Ordnung eine zentrale Rolle. Der hiesige Kontraktualismus fragt, nach welchen Prinzipien der Vernunft, also sowohl der Autonomie als auch des Gewissens, sich Subjekte selbst beschränken müssen, um in ihrer dialektischen Bedingtheit und Abhängigkeit von der Natur, also den sinnlich-empirischen Gegebenheiten der Welt, im Bewusstsein der Vulnerabilität der Freiheit voranschreiten zu können.

Honneth versteht Anerkennung im Anschluss an *Hegel* nicht nur als konstitutiv für Subjektivität, sondern auch als anthropologisches Grundbedürfnis.[2] Dieses

[1] *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 304 f. Siehe dazu die Ausführungen unter Kapitel A. III. 2.

[2] *A. Honneth*, Kampf um Anerkennung, 1994, S. 319.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bedürfnis nach Anerkennung der eigenen Subjektivität und Würde bildet insofern die dialektisch-anthropologische Triebkraft des freiheitlichen Fortschritts, wie es grundsätzlich auch *Francis Fukuyama* versteht. Während Anerkennung das Grundmotiv der Dialektik ist, bildet die Vulnerabilität die Grunderfahrung.[3] Das Streben nach selbsterhaltender Anerkennung realisiert sich dabei durch Selbstbeschränkung des vernünftigen Gewissens gegenüber der Natur. Diese soll mit dem Gesellschaftsvertrag koordiniert werden. Die – wenn auch nach hiesigem Verständnis nicht zwingend erforderliche, aber doch hilfreiche – möglichst große Zustimmung der Menschen zu den vertraglichen Prinzipien der Selbstbeschränkung kann vorausgesetzt werden, da der Gesellschaftsvertrag seiner Idee nach auf der Grundlage nur partikularer Gruppeninteressen ohnehin nicht funktioniert. Er beansprucht für sich als theoretisches Konstrukt übergreifend zu sein bzw. plurale, gegensätzliche Interessen in einer Freiheitsordnung miteinander zu vereinen, mit anderen Worten: Gegensätzen zur Einheit zu verhelfen. Als eine Dialektik der Freiheit ist die Dialektik der Würde eine Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit. Sie weist mit den Notwendigkeiten der Würdeidee die Richtung des freiheitlichen Fortschritts und der Kontraktualismus ebnet ihr die Bahn dorthin. *Hegels* gegen den klassischen Kontraktualismus gerichtete Kritik basiert auf der Annahme, dass eine Legitimation des Staates allein vom Interesse des Individuums her nicht genügt, um das Ganze, d. h. die Gesamtheit der Bedingungen der Freiheitsverwirklichung, zu denen die wechselseitige Abhängigkeit der Individuen gehört, im Staat, der dieser Freiheitsverwirklichung dienen soll, hinreichend zu reflektieren.[4] In diesem Sinne ist auch der Hegelsche Staat kein Selbstzweck.[5] Während die Dialektik die Notwendigkeit des Staates für eine soziale Freiheitsordnung aufzeigt, begründet der Kontraktualismus die Normativität dieser Freiheitsform.[6] Der dialektische Geschichtsprozess beweist die Notwendigkeit, der Kontraktualismus liefert die Legitimation des Staates. Der so verstandene dialektische Kontraktualismus hat nicht zum Ziel, eine Gesellschaft zu konstruieren, in der die egoistischen Interessen ihrer Mitglieder erfüllt werden.[7] Der Sinn ist ein höherer, nämlich der allgemeinen Freiheit zu dienen, die ihrerseits Bedingung für die Verwirklichung der Freiheit eines jeden vulnerablen Wesens als Subjekt ist. Wie in der Einleitung zur Komplementarität der Dialektik und des Kontraktualismus gezeigt, lässt sich auch in einem Gesellschaftsvertrag eine nach materialistischer Dialektik unausweichliche Revolution der Freiheitsordnung vollziehen, die hier als eine – historisch nach der bürgerlichen

[3] Leiblichkeit und Vulnerabilität als anthropologische Grundausstattung der Menschen wurde auch jüngst von *B. Zabel* (Recht, Angst, Vulnerabilität, RW 3 [2020], S. 233 [254 f., 257]) für rechtlich-normative Schlüsse fruchtbar gemacht.

[4] Vgl. mit (kritischem) Rekurs auf Frederick Neuhouser *K. R. Westphal*, Objektive Gültigkeit zwischen Gegebenem und Gemachtem, Jahrbuch für Recht und Ethik 11 (2003), S. 177 (188 ff., insb. 191 f.).

[5] Vgl. auch *W. Pauly*, Hegel und die Frage nach dem Staat, Der Staat 39 (2000), S. 381 (382).

[6] Der klassische Kontraktualismus setze nach Hegel das Normative voraus anstatt es zu begründen, so *K. Seelmann/B. Zabel*, Vorwort, in: Dies. (Hrsg.), Autonomie und Normativität. Zu Hegels Rechtsphilosophie, 2014, S. VI.

[7] Vgl. *W. Pauly*, Hegel und die Frage nach dem Staat, Der Staat 39 (2000), S. 381 (388 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und sozialen notwendige dritte – *ökologische Revolution* verstanden werden kann. Mit dem Kontraktualismus wird hier keine neue Subjektivität begründet, sondern ein Rahmen geschaffen, in dem sich die dialektisch konstruierte Subjektivität im Sinne ökologisch-sozialer Vernunft entfalten kann.

D. Vorklärung: Der normative Ausgangspunkt für Prinzipien einer sozialen Freiheitsordnung – Korrektur der Defizite bei Kant und Rawls

Bevor die einzelnen Prinzipien einer würdebasierten sozialen Freiheitsordnung bestimmt werden, sollen zunächst einige allgemeine Überlegungen zum Gesellschaftsvertrag als theoretisches Modell zur Legitimation von Ordnung erörtert werden. Gesellschaftsverträge dienen im Allgemeinen der Erklärung und Legitimation der rechtlich-politischen Ordnung sozialen Zusammenlebens. Sie lösten in dieser Funktion in humanistischen bzw. aufklärerischen Säkularisierungsprozessen religiös-transzendentale Begründungsversuche ab.[8] Diese Idee der politischen Philosophie besteht darin, aus der Vernunft die Notwendigkeit von Staat, Recht und Gemeinschaft abzuleiten.[9] Dem Kontraktualismus wohnt – wie der Idee der Würde im Konkreten[10] – damit die Vorstellung vom sich selbst bemächtigenden Menschen inne, der sich nicht mehr mit einer metaphysischen oder göttlichen Ordnung zufrieden gibt, sondern sich selbst dazu autorisiert, sich eine eigene, menschliche Ordnung zu geben.[11] Und dennoch geht es in letzter Instanz um einen Akt der Selbstbeschränkung. Denn die Selbstbemächtigung besteht zwar im Sinne des Aufklärungsliberalismus gegenüber Gott oder einer absolutistischen Herrschaft von Gottes Gnaden. Doch im intersubjektiven Verhältnis, um das es hier letztlich geht, besteht der zentrale Akt in der Selbstbeschränkung des Menschen im Verhältnis zu anderen Subjekten. Die Dialektik bleibt nicht beim Akt der Selbstautorisierung stehen, sondern findet in deren Einheit mit der Selbstbeschränkung ihr Fortschrittsmoment. Allein im Akt der Selbstbemächtigung ist noch kein Fortschritt zu sehen, denn dieser könnte ohne die Selbstbeschränkung wieder zum politisch-gesellschaftlichen Rückfall führen.

Allgemein wird im Kontraktualismus – unter einigen anthropologischen Prämissen – zumeist ein theoretischer Urzustand gedacht, aus dem heraus die Rahmen-

---

[8] *M.-E. Geis*, Gesellschaftsverträge, in: E. Hilgendorf/J. C. Joerden (Hrsg.), Handbuch Rechtsphilosophie, 2017, S. 193.

[9] So insbesondere in Bezug auf Hobbes *W. Kersting*, Vorwort, in: Ders. (Hrsg.), Thomas Hobbes, Leviathan, 2. Aufl. 2008, S. 1 (3).

[10] *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (468 f.).

[11] *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (468 f.); vgl. auch *E.-W. Böckenförde*, Demokratie als Verfassungsprinzip, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. II, 3. Aufl. 2004, § 24 Rn. 10.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bedingungen einer Ordnung des menschlichen Zusammenlebens eruiert werden. Man könnte insofern auch von einem normativen Ausgangspunkt als Maßstab für die Entwicklung von Prinzipien sprechen, die dann ihrerseits als Basis für Normen dienen können. Während sich ein solcher Ausgangspunkt bei *Kant* im Kategorischen Imperativ sowie einem diesen entsprechenden Rechtsbegriff ausdrückt, findet er bei *Rawls* die Gestalt eines Schleiers des Nichtwissens. Zu klären ist, ob diese Konzepte sich für ein vulnerabilitätstheoretisches Würde- und Freiheitsverständnis eignen oder ob ihre Defizite einer grundsätzlichen Korrektur bedürfen.

I. Kants Kategorischer Imperativ und Rechtsbegriff

Kant setzt gewissermaßen die Rousseausche Linie des vertragstheoretischen Denkens mit einer Vorstellung von der widerspruchsvollen Natur des Menschen fort. Zum einen können ihm zufolge rein natürliche Menschen aufgrund ihrer Begierden „in wilder Freiheit nicht lange neben einander bestehen".[12] Zum anderen begründet er deren Streben nach der „schönste[n] gesellschaftliche[n] Ordnung" mit ebendieser menschlichen Natur,[13] die all ihre Anlagen durch ihren „Antagonism […] in der Gesellschaft" entwickle.[14] Unter diesem Antagonismus versteht er „die *ungesellige Geselligkeit* des Menschen", d. h. dessen natürlichen „Hang", „in Gesellschaft zu treten", der aber zugleich „mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist". Denn einerseits habe der Mensch „eine Neigung sich zu *vergesellschaften*", weil er im gesellschaftlichen Zustand seine „Naturanlagen" entwickeln könne und darum „sich mehr als Mensch" fühle. Andererseits habe er „aber auch einen großen Hang sich zu *vereinzelnen* (isoliren)", „weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstande gegen andere geneigt ist". Da es die „höchste Aufgabe" bzw. „höchste Absicht der Natur" sei, all ihre Anlagen zu entwickeln, und sie dies auch „in der Menschheit" vollziehen wolle, könne die Natur die genannte Spannung als ein Problem der Menschheit nur dadurch lösen, dass sie die Menschen dazu zwinge, eine „allgemein das Recht verwaltende[] bürgerliche[] Gesellschaft" zu errichten.[15] Diese Gesell-

[12] *I. Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 15 (22).

[13] *I. Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 15 (22). Dazu *M.-E. Geis*, Gesellschaftsverträge, in: E. Hilgendorf/J. C. Joerden (Hrsg.), Handbuch Rechtsphilosophie, 2017, S. 193 (197).

[14] *I. Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 15 (20 f., folgende Herv. i.O.).

[15] *I. Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 15 (22, folgende Herv. i. O.). Das entspricht der Vorstellung auch von *G. W. F. Hegel* (Phänomenologie des Geistes, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, 1970, Vorrede, S. 64 f.), demzufolge es die Natur der Humanität sei, die es den Einzelnen gebiete, „auf die Übereinkunft mit anderen zu dringen".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schaft, in der die Grenzen der Freiheit ihrer antagonistisch zueinanderstehenden Glieder genauestens bestimmt und gesichert seien, „damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne", sei eine Gesellschaft mit der größten Freiheit und daher „eine vollkommen *gerechte bürgerliche Verfassung*", nach der „*Freiheit unter äußeren Gesetzen*" durch eine „unwiderstehliche[] Gewalt" erzwungen wird. Die wilde und ungebundene Freiheit im Naturzustand des Menschen sei nämlich das „größte Problem", da sie sich mit der Freiheit der anderen nicht vertrage und eine „Not" produziere, die „sich Menschen unter einander selbst zufügen" und die sie darum zwinge, sich selbst zu disziplinieren und in diese bürgerliche Gesellschaft als einem „Zustand des Zwanges" zu treten.[16] Auf diese Weise resultiere „die schönste gesellschaftliche Ordnung" als ein gesellschaftlicher Zustand aus der Ungeselligkeit des Menschen. Der errichtete Staat müsse aber so beschaffen sein, dass er sogar „für ein Volk aus Teufeln" funktionieren kann.[17] *Kant* teilt gewissermaßen *Rousseaus* Sicht auf den Menschen, der in und durch die Gesellschaft erst schlecht werde. Er macht zwar weder eine rein gute noch eine rein böse Natur des Menschen fest, sondern sieht beides als im Menschen veranlagt und sagt, dass der von Natur aus genügsame Mensch erst unter Menschen in seinen moralischen Anlagen verdorben werde, dass die Menschen sich also wechselseitig „verderben" und „böse" machen.[18] Zur „Verhütung dieses Bösen und zu Beförderung des Guten im Menschen" müssen sie sich vereinigen in einer Gemeinschaft.[19] Die Notwendigkeit des Zusammenschlusses der Menschen wird nicht mit der Freiwilligkeit des Menschen, sondern mit dem Zwang durch dessen Natur begründet. Die Menschen treten nicht wirklich freiwillig in die Gemeinschaft ein, sondern aus einer Not,

---

[16] *I. Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 15 (22).

[17] *I. Kant*, Zum ewigen Frieden (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 341 (366).

[18] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 1 (93 f., 96): Der Mensch versuche dem „Zustand des Krieges von jedermann gegen jedermann" bzw. „der unaufhörlichen Befehdung des guten Princips, das in jedem Menschen liegt, durch das Böse, welches in ihm und zugleich in jedem andern angetroffen wird", zu entfliehen.

[19] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 1 (93). Anzumerken ist, dass Kant an dieser Stelle von einer der Vernunft entspringenden Pflicht der Menschheit zur Errichtung eines ethischen Gemeinwesens spricht. Um der Gefahr des wechselseitigen Verderbens entgegenzuwirken und das Gute im Menschen zu fördern, sei eine Gesellschaft notwendig, die den Zweck hat, die Moral zu bewahren. Andernfalls könne jeder Mensch trotz aller Bemühungen erneut dem Bösen verfallen. Kant unterscheidet begrifflich zwischen dem „juridischen" und dem „ethischen" Naturzustand, die aber den permanenten wechselseitigen Konflikt der Menschen miteinander gemein haben, aus dem sie herauszukommen anstreben: „So wie nun ferner der Zustand einer gesetzlosen äußeren (brutalen) Freiheit und Unabhängigkeit von Zwangsgesetzen ein [juridischer] Zustand der Ungerechtigkeit und des Krieges von jedermann gegen jedermann ist, aus welchem der Mensch herausgehen soll, um in einen politisch-bürgerlichen zu treten: so ist der ethische Naturzustand eine *öffentliche* wechselseitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zustand der innern Sittenlosigkeit, aus welchem der natürliche Mensch so bald wie möglich herauszukommen sich befleißigen soll." (S. 96 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die darin liegt, dass sie aufgrund ihrer subjektiven Neigungen „in wilder Freiheit nicht lange neben einander bestehen können", und die sie eben zur Ermöglichung ihrer individuellen Freiheit, die sie naturgemäß anstreben, zur Errichtung einer Gemeinschaft dränge.[20] Dem Neid und der Habsucht entspringende feindselige Neigungen überwältigen nach *Kant* die natürliche Genügsamkeit des Menschen, „wenn er unter Menschen ist".[21] Grund des Gesellschaftsvertrags ist demnach der Wandel vom Bösen zum Guten, oder: das Streben von der Unvollkommenheit hin zur Vollkommenheit.[22] Es geht *Kant* mit seiner Staats- und Gesellschaftskonzeption nicht darum, etwa gesellschaftliche Abhängigkeiten zu eliminieren, sondern strukturell einen Weg aufzuzeigen, wie historisch entstandene Menschheitsprobleme korrigiert werden können.[23]

Nur eine „Freiheit nach Gesetzen" – und damit letztlich eine sich gemäß dem Kategorischen Imperativ selbst beschränkende Freiheit – ermöglicht es, dass die Freiheit eines jeden mit der Freiheit der anderen bestehen kann.[24] Diese „nothwendige Idee" einer „Verfassung von der *größten menschlichen Freiheit*" dürfe nicht lediglich für die grundlegende, quasi gesellschaftsvertraglich und einmalig staatskonstituierende Verfassung, sondern müsse darüber hinaus bei allen weiteren Gesetzen den Maßstab bilden, wobei deren gegenwärtige Hindernisse in „der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung" und nicht zwangsläufig in der anfänglichen menschlichen Natur liegen. Daher versteht *Kant* unter Recht den „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann",[25] d. h. als „Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann"[26]. Betrachtet man dies und die Überlegungen zur „größten menschlichen Freiheit" vor dem Hintergrund der Zweckformel des Kategorischen Imperativs, nach dem der Mensch als Vernunftwesen niemals als bloßes Mittel und stets als Zweck zu behandeln ist, wodurch wiederum die Selbstbeschränkung der Freiheit als Bestandteil der autonomiebasierten Würdeidee begriffen wird, bedeutet das, dass die Idee der größten menschlichen

[20] *I. Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 15 (22).

[21] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 1 (93 f.).

[22] Diese Bewegung ist ein dialektischer Vorgang, denn die Dialektik selbst versucht von der Unvollkommenheit zum Absoluten zu gelangen, wobei dieses Absolute, sofern man es überhaupt so nennen möchte, nur etwas relativ Vollkommenes ist, da es ein steter Prozess des Werdens und Vergehens der Vollkommenheit ist.

[23] Vgl. auch *R. Brandt*, Der Contrat social bei Kant, in: Ders./K. Herb (Hrsg.), Jean-Jacques Rousseau, 2000, S. 271 (278).

[24] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft (1787), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. III, 1968, S. 1 (248 f., folgende Herv. i. O.).

[25] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (230).

[26] *I. Kant*, Über den Gemeinspruch (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 273 (289 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Freiheit im Sinne einer sich selbst beschränkenden Freiheit sich in allem staatlich gesetzten Recht widerspiegeln muss. Schließlich ist der „bürgerliche Zustand" als ein „rechtlicher Zustand" eines Gemeinwesens auf den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit ihrer Glieder gegründet.[27] In diesem Zustand habe jeder gleichermaßen das Recht, jeden anderen dazu zu zwingen, seine Freiheit in Übereinstimmung mit den Grenzen der eigenen Freiheit zu gebrauchen,[28] also in Übereinstimmung mit dem oben begründeten Achtungsanspruch als Subjekt mit Würde. *Kants* Überlegungen zielen letztlich ebenso wie diejenigen seiner Vordenker (*Hobbes*, *Locke*, *Rousseau*) darauf, vom „verworfenen" Naturzustand einer rohen, menschenunwürdigen und gesetzlosen Freiheit, in der sich die Menschen im Konflikt miteinander befinden, in den staatlichen Zustand einer gesetzlich geordneten, vernünftigen und realen Freiheit überzugehen.[29] Mit dem Gesellschaftsvertrag werden Freiheiten der Individuen durch Begrenzung erst ermöglicht.

Obwohl Menschenwürde bei *Kant* die Idee Selbstbeschränkung enthält, bleibt sein formaler Rechts- und Freiheitsbegriff unvollständig. Denn zum einen vernachlässigt er die verletzliche Natur des Menschen, indem ihm der Anspruch auf Achtung als Subjekt und Selbstzweck nur insofern zugesprochen wird, als er ein vernunft- und autonomiefähiges Wesen ist. In der Konsequenz werden nicht nur Tiere zu bloßen Mitteln menschlicher Zwecke, was schon für sich betrachtet den daraus erwachsenden ökologischen Widersprüchen und Gefahren nicht gerecht wird, sondern auch der Mensch als sinnliches Naturwesen wird wie die gesamte Natur in den Dienst der Vernunft und des Vernunftwesens gestellt. Zum anderen liegt *Kants* Rechtsbegriff die – insofern eindimensionale – Vorstellung zugrunde, dass jeder als Zweck an sich einen eigenen Freiheitskreis zugeteilt bekommt, dessen Überschneidung mit dem Freiheitskreis eines anderen mittels des Rechts verhindert werden soll. Eine dialektische Theorie der Würde blickt jedoch in den intersubjektiven Bereich, aus dem sich die relationale Subjektivität konstituiert und die Idee einer sozialen Freiheit ergibt. Sie will daher die Individuen nicht lediglich als gegenseitige Hindernisse und Grenzen der jeweils individuellen Freiheit betrachten und darum allein in einem solchen formalen Sinne die Freiheitsbeschränkung als Bedingung des Rechts auffassen. Denn solches Recht würde allein die negative Freiheit kennen, für deren Wahrung es genügte, dass Individuen von anderen und dem Staat in Ruhe gelassen werden. So formal der Kantische Rechtsbegriff, so formal auch der

[27] *I. Kant*, Über den Gemeinspruch (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 273 (290). Als weiteres Prinzip nennt hier Kant auch die „Selbständigkeit (sibisufficientia) eines Gliedes des gemeinen Wesens als Bürgers", unter dem er allerdings die Selbstständigkeit als Mitgesetzgeber versteht. Zu solchen Bürgern zählt er explizit weder Frauen noch Kinder (S. 294 f.).

[28] *I. Kant*, Über den Gemeinspruch (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 273 (292 f.).

[29] *I. Kant*, Zum ewigen Frieden (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 341 (354); auch *ders*., Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 1 (96 f.). Vgl. dazu *E. Holzleithner*, Freiheit und Sicherheit, zfmr 2 (2017), S. 7 (16).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

daraus und aus dem Kategorischen Imperativ hervorgehende Würde- und Freiheitsbegriff. *Kant* wollte mit seinem autonomiebasierten Würdeverständnis zwar die Freiheit von Willkür und sinnlichen Neigungen abstrahieren, um daraus objektivier- und verallgemeinerbare Schlüsse für eine entsprechende Freiheitsordnung ziehen zu können. Aber dadurch hat er den Menschen auch von der Substanz seiner Freiheit gelöst. Man kann Freiheit mit *Hegel* von Willkür lösen, ohne sie von menschlichen Grundbedürfnissen abzukoppeln. Dementsprechend geht die Würdetheorie von einer komplexeren Struktur der Freiheit(-sbedingungen) vulnerabler Wesen aus, die sich manchmal im Wege stehen, aber regelmäßig ihre Freiheiten erst wechselseitig komplementieren. Daher wird diese Theorie auch deren wechselseitige Angewiesenheit aufeinander als Voraussetzung der individuellen Freiheit und damit als eine rechtlich zu gewährleistende Bedingung einschließen müssen. Im Anschluss an *Hegel* wird individuelle Autonomie anstatt abstrakt und isoliert vielmehr in ihrer sozialen Eingebundenheit begriffen, in der sie sich durch relationale Anerkennung verwirklicht.[30]

II. Rawls' Schleier des Nichtwissens

Rawls setzt dem klassischen Liberalismus und auch *Kant* zunächst einen soziale(re)n Liberalismus entgegen,[31] indem er die Frage nach dem menschlichen Zusammenleben vor allem mit den Bedingungen der Gleichheit und Gerechtigkeit verknüpft.[32] Die „Grundstruktur der Gesellschaft" sowie die Verteilung von Grundrechten und -pflichten muss gerecht sein.[33] Im Anschluss an die Kantische Tradition zielt seine Gerechtigkeitstheorie als eine „schwache Theorie des Guten" nicht darauf ab, die Menschen glücklich zu machen.[34] Nicht die utilitaristische Maximierung von Glück, sondern die Ermöglichung einer gerechtigkeitsbasierten gleichen Freiheit ist der Maßstab für eine gute Ordnung.[35] Dazu konstruiert *Rawls* als Pendant zum Naturzustandsgedanken seiner Vordenker eine „rein theoretische Situation", die explizit „nicht als ein wirklicher geschichtlicher Zustand" oder „noch weniger als primitives Stadium der Kultur", sondern nur als Gedankenexperiment zur Bestimmung erster und elementarer Gerechtigkeitsprinzipien vorge-

[30] Vgl. *G. Luf*, Institutionelle Dimensionen der Menschenwürde bei Hegel, in: K. Seelmann/B. Zabel (Hrsg.), Autonomie und Normativität, 2014, S. 138 (148).

[31] Vgl. auch *H. L. A. Hart*, Rawls über Freiheit und ihren Vorrang, in: O. Höffe (Hrsg.), John Rawls, 3. Aufl. 2013, S. 107 (136 f.); *O. Höffe*, Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: Ders. (Hrsg.), John Rawls, 3. Aufl. 2013, S. 1 (8).

[32] Vgl. *M.-E. Geis*, Gesellschaftsverträge, in: E. Hilgendorf/J. C. Joerden (Hrsg.), Handbuch Rechtsphilosophie, 2017, S. 193 (198).

[33] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 19, 23.

[34] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 433 f.; vgl. *O. Höffe*, Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: Ders. (Hrsg.), John Rawls, 3. Aufl. 2013, S. 1 (7).

[35] Bei der Sicherung solcher Bedingungen wird Glück gleichwohl zumindest als Reflex mitgefördert.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

stellt wird.[36] Aus diesem hypothetischen Urzustand (*original position*) freier und gleicher vernünftiger Menschen heraus werden die wesentlichen „Grundsätze der Gerechtigkeit" bestimmt.[37] Damit im Ausgangspunkt die entsprechenden Verhandlungen über den Gesellschaftsvertrag nach einem fairen Verfahren stattfinden und daraus wie bei *Kant* universalisierbare Prinzipien hervorgehen können, legt *Rawls* den berühmten Schleier des Nichtwissens (*veil of ignorance*) vor die Vertragsparteien, der deren Unparteilichkeit gewährleisten und deren Voreingenommenheit für partikulare Interessen verhindern soll.[38] Die Menschen wissen also nicht, „wie sich die verschiedenen Möglichkeiten auf ihre Interessen auswirken würden, und müssen Grundsätze allein unter allgemeinen Gesichtspunkten beurteilen".[39] Niemand kennt „seinen Platz in der Gesellschaft" oder seine natürlichen Fähigkeiten; die Parteien wissen weder, „zu welcher Generation sie gehören", noch kennen sie „die besonderen Verhältnisse in ihrer eigenen Gesellschaft […], d. h. ihre wirtschaftliche und politische Lage, den Entwicklungsstand ihrer Zivilisation und Kultur".[40]

Die Parallele des Schleiers des Nichtwissens zu *Kants* Kategorischen Imperativ ist offensichtlich, woraus *Rawls* selbst auch keinen Hehl macht.[41] Bei *Kant* kommt derselbe Gedanke tatsächlich zum Ausdruck. Denn wenn die Maxime eines Einzelnen zum allgemeinen Gesetz werden soll, muss sie zwangsläufig solche Bedingungen des Schleiers des Nichtwissens voraussetzen. Die Universalisierbarkeit bzw. Verallgemeinerbarkeit eines Imperativs erfordert eben, dass alle Individuen weder über die historische Zeit, in der sie sich befinden, noch über ihre Position, Fähig-

[36] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 28 f., 35, 39. Den Urzustand dürfe man sich aber „nicht als eine Volksversammlung aller Menschen vorstellen […], die zu einem bestimmten Zeitpunkt leben, und noch viel weniger als eine Versammlung aller, die jemals leben könnten. Er ist nicht die Gesamtheit aller wirklichen und möglichen Menschen." (S. 162). Er spielt also als „die ursprüngliche Situation der Gleichheit dieselbe Rolle wie der Naturzustand in der herkömmlichen Theorie des Gesellschaftsvertrags" (S. 28). Dazu *I. Maus*, Der Urzustand, in: O. Höffe (Hrsg.), John Rawls, 3. Aufl. 2013, S. 65; *O. Höffe*, Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: Ders. (Hrsg.), John Rawls, 2. Aufl. 2006, S. 3 (19).

[37] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 28. Ausführlicher zur im Urzustand vorausgesetzten Vernünftigkeit der Menschen S. 166. Die „fiktive[] Vertragssituation", aus der die Menschen in „eine politisch institutionalisierte Gesellschaft" eintreten, bezeichnet *I. Maus* (Der Urzustand, in: O. Höffe [Hrsg.], John Rawls, 2. Aufl. 2006, S. 71 [72]) als „die Stunde Null der modernen praktischen Philosophie".

[38] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 29: „Zu den wesentlichen Eigenschaften dieser Situation gehört, daß niemand seine Stellung in der Gesellschaft kennt, seine Klasse oder seinen Status, ebensowenig sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben wie Intelligenz oder Körperkraft. Ich nehme sogar an, daß die Beteiligten ihre Vorstellung vom Guten und ihre besonderen psychologischen Neigungen nicht kennen. Die Grundsätze der Gerechtigkeit werden hinter einem Schleier des Nichtwissens festgelegt. Dies gewährleistet, daß dabei niemand durch die Zufälligkeiten der Natur oder der gesellschaftlichen Umstände bevorzugt oder benachteiligt wird. Da sich alle in der gleichen Lage befinden und niemand Grundsätze ausdenken kann, die ihn aufgrund seiner besonderen Verhältnisse bevorzugen, sind die Grundsätze der Gerechtigkeit das Ergebnis einer fairen Übereinkunft oder Verhandlung."

[39] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 159.

[40] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 160.

[41] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 159, Fn. 11 und S. 164.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

keiten, Neigungen und Bedürfnisse in der Gesellschaft, deren Mitglieder sie sein werden, Kenntnis haben. Nur so kann schließlich sichergestellt werden, dass die unter diesen Bedingungen konzipierte Gesellschaft sogar für eine Gemeinschaft aus Teufeln funktionieren kann. *Rawls*' Schleier des Nichtwissens baut letztlich auf der Erkenntnis von *Kant* auf, derzufolge ein Gesetz, damit es ein allgemeines sein kann, frei von subjektiver Erfahrung, allein dem Verstande nach begründet werden können muss.[42] Er hat gezeigt, dass moralische Gesetze auf apriorischen Prinzipien, also reinen Vernunftbegriffen, beruhen müssen, um eine allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen zu können. Denn moralische Gebote dürfen nicht auf bloßen partikularen Erfahrungsprinzipien basieren, sondern müssen für alle vernünftigen Wesen gleichermaßen gelten. Entscheidend ist nach der Lesart *Peter Kollers* deshalb auch nicht, „was die meisten Menschen tatsächlich anstreben", sondern nur, „was sie rationalerweise anstreben sollten, um ihre vernünftigen Lebenspläne so gut wie möglich realisieren zu können".[43] Aus diesem Grund geht *Rawls* im angenommenen Urzustand von moralisch kompetenten Beurteilern aus, die hinreichend vernünftig, intelligent, lebenserfahren, abwägungsbereit, selbstkritisch und empathisch sind, um sich rational auf Gerechtigkeitsgrundsätze einigen zu können.

III. Vulnerabilitätstheoretische Modifikationen des kontraktualistischen Ausgangspunkts

Deutlich wird bei den vorgenannten Konzepten, dass der Kontraktualismus ebenso wie die Dialektik letztlich aus der Vernunft die strukturellen und prinzipiellen Notwendigkeiten einer Freiheitsordnung abzuleiten versucht. Insofern lassen sich die im nächsten Kapitel zu zeigenden Würdeprinzipien wie Gleichheit, Gerechtigkeit, Sicherheit, Demokratie, Recht- und ökologische Sozialstaatlichkeit sowohl dialektisch als auch kontraktualistisch als notwendige Elemente einer würdebasierten sozialen Freiheitsordnung begründen. Da hier aber würderelevante Vernunft neben der Autonomie vor allem das Gewissen einschließt, geht es nicht allein um die transzendental-abstrakte Autonomie, sondern um sinnlich-reale Freiheitsbedingungen. Die zu achtende und zu schützende Selbstzwecklichkeit und

[42] Vgl. *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (389): „Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten, und so alle übrige eigentliche Sittengesetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, so fern sie sich dem mindesten Theile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann."

[43] *P. Koller*, Die Grundsätze der Gerechtigkeit, in: O. Höffe (Hrsg.), John Rawls, 3. Aufl. 2013, S. 41 (42).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Subjektivität von leidenden Naturwesen wird durch das objektive Gewissen, durch Mitgefühl und Mitleid anerkannt. *Kants* Kategorischer Imperativ und Rechtsbegriff sind ebenso wie *Rawls*' Schleier des Nichtwissens als Ausgangspunkt für eine würdebasierte Freiheitsordnung unzureichend, weil sie autonomiefixiert sind und die Vulnerabilität als Fakt sowie Bedingung von Würde und Subjektqualität nicht hinreichend reflektieren. Das Gewissen hat in *Kants* Überlegungen keine erkenntnisbringende Funktion. Zudem folgt aus seinem Zwei-Welten-Denken das schon mehrmals genannte Problem der Vernachlässigung natürlicher Freiheitsbedingungen. Mit der Abstraktion des Menschen von seinen sinnlichen Neigungen durch die Vernunft des Kategorischen Imperativs wird der Mensch von jeder sinnlich-realen Freiheit gelöst. Eine monologische Deduktion aus dem isoliert-autonomen Subjekt bzw. allein aus der Sphäre des Vernunftwesen genügt nicht, um Regeln für eine wirkliche, intersubjektive Freiheitsordnung zu finden. Vielmehr muss so wie das Gewissen eine intersubjektiv zu verstehende Kategorie ist, die Autonomie und insgesamt die Vernunft überhaupt als etwas Relationales begriffen werden, um auf deren Grundlage Prinzipien für die Ordnung eines sozialen Zusammenlebens von mehreren vulnerablen Subjekten festlegen zu können.

Rawls stattet die Menschen im Urzustand zwar neben der Autonomie unter anderem auch mit Empathie aus. Jedoch sind die Menschen hinter dem Schleier des Nichtwissens blind für ihre Vulnerabilität und ihre Angewiesenheit aufeinander. Nach *Honneth* gehe damit „das Faktum menschlicher Intersubjektivität" sowie das Anerkennungsbedürfnis des Einzelnen verloren.[44] Er fordert daher unter Rekurs auf *Hegel*, die Menschen im Urzustand – wenn ihnen schon Kenntnisse über ihre rationalen Fähigkeiten eingeräumt werden – auch mit der Kenntnis auszustatten, dass sie als menschliche Wesen „von der sozialen Anerkennung anderer Personen elementar abhängig sind".[45] Da der Wunsch nach wechselseitiger Anerkennung im tatsächlichen sozialen Zusammenleben tief verankert sei, müsse er auch dem Verfahren der Gerechtigkeitssuche im Urzustand zugrunde gelegt werden. Dies gilt umso mehr, weil *Rawls* selbst die Sozialität des Menschen als „Binsenweisheit"[46] versteht und diese ihm so selbstverständlich erscheint, dass er sie nicht weiter the-

[44] *A. Honneth*, Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit, in: B. Merker/G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, 2004, S. 213 (217 f.).

[45] Die Kritik gegen Rawls geht jedoch überwiegend in die umgekehrte Richtung und bezieht sich darauf, dass der fiktive Urzustand von einem voraussetzungsreichen Menschenbild ausgehe. So etwa *M.-E. Geis*, Gesellschaftsverträge, in: E. Hilgendorf/J. C. Joerden (Hrsg.), Handbuch Rechtsphilosophie, 2017, S. 193 (198 f. m. w. N.); *W. Kersting*, Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel, in: O. Höffe (Hrsg.), John Rawls, 3. Aufl. 2013, S. 191 (194 f. m. w. N.) (Die Liste der möglichen Grundfreiheiten sei „nicht allgemeingültig, sondern kontingent, Spiegel einer ganz bestimmten Lebensauffassung"); *J. Nida-Rümelin*, Die beiden zentralen Intentionen der Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß von John Rawls, ARSP 76 (1990), S. 457 (464); zur fundamentalen Kritik gegen den hypothetischen Charakter des Vertrags *R. Dworkin* (Bürgerrechte ernstgenommen, 1984, S. 252 ff.), der diesem jede normative Kraft abspricht. *J. Rawls* (Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 161 f.) geht auch selbst auf einige mit dieser Konstruktion einhergehende Probleme ein.

[46] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 567.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

matisiert. Die Hinzufügung dieser „Faktizität unserer sozialen Natur" zum Urzustand würde tatsächlich zu Gerechtigkeitsprinzipien führen, die der „sozialen Bedürftigkeit" und Vulnerabilität des Menschen hinreichend gerecht werden.[47] Dem lässt sich zwar entgegnen, dass bereits der Schleier des Nichtwissens die empathiefähigen Menschen ähnlich wie der Altruismus „zwingt", die jeweils anderen Menschen und ihre Interessen angemessen zu berücksichtigen.[48] Doch ebendiese Berücksichtigung erfolgt mehr aus dem Eigeninteresse des isoliert gedachten Einzelnen und reflektiert nicht dessen Bedürfnis nach Anerkennung im sozialen Zusammenleben. Ein solches Verständnis spräche den Einzelnen gewissermaßen den Sinn für soziale Bindungen ab.[49] *Rawls*' Theorie geht zunächst von der „gegenseitigen Desinteressiertheit" der Menschen im Urzustand aus, um „die Grundsätze der Gerechtigkeit nicht von starken Voraussetzungen" abhängig zu machen.[50] Gleichwohl nimmt er an, „daß die Parteien nach der Lüftung des Schleiers des Nichtwissens Gefühle füreinander entdecken und die Interessen anderer fördern und deren Ziele erreicht sehen möchten". Bildet aber die kontrafaktische Annahme der monadenartigen Isoliertheit und wechselseitigen Desinteressiertheit der Menschen die Grundlage im Urzustand, können die daraus gewonnenen Gerechtigkeitsprinzipien nicht zuverlässig die Bedingungen der Selbstbestimmung in Wirklichkeit aufeinander angewiesener vulnerabler Subjekte hervorbringen. Aus *Rawls*' Urzustand würde eine Gemeinschaft von miteinander in Beziehung stehenden Subjekten resultieren, „die ein Interesse an der möglichst autonomen Verwirklichung ihrer individuellen Lebenspläne besitzen", wie *Honneth* kritisch feststellt.[51] Sie würden bloß „voneinander unabhängige Lebenswege verfolgen" und die individuelle Freiheit würde darum nur „an der ungestörten Entfaltung individuell gewählter Ziele" gemessen werden.[52] In dem Maße, in dem Einschränkungen und Einflussnahmen anderer auf ein Subjekt abnehmen, in demselben Maße würde demnach dessen persönliche Freiheit wachsen. Die Legitimität einer Ordnung hinge davon ab, ob sie den Einzelnen – wie nach *Kants* Rechtsbegriff – eine von ihren Mitmenschen möglichst unabhängige und damit realitätsferne Selbstbestimmungsform ermöglicht. Für ein funktionierendes Zusammenleben von Subjekten ist es aber destruktiv, wenn der Einzelne dem anderen anstatt relational als Realisationsbedingung und Teil als Störfaktor seiner eigenen Freiheit begegnet. Ein derart individualistisches

---

[47] *A. Honneth*, Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit, in: B. Merker/G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, 2004, S. 213 (218).

[48] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 173.

[49] Dazu auch *W. Hinsch*, Das Gut der Gerechtigkeit, in: O. Höffe (Hrsg.), John Rawls, 3. Aufl. 2013, S. 229 (239): „Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß ist eine in ihren Grundzügen individualistische Gerechtigkeitskonzeption. Ihre Grundsätze und deren Begründungen wenden sich an die Mitglieder demokratischer Gesellschaften als Einzelpersonen, denen sie individuelle moralische Ansprüche, Rechte und Pflichten zusprechen."

[50] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 151 f.

[51] *A. Honneth*, Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit, in: B. Merker/G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, 2004, S. 213 (213 f.).

[52] *A. Honneth*, Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit, in: B. Merker/G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, 2004, S. 213 (215 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Verständnis von der Freiheit isolierter Individuen führte also zu einer Gesellschaft, die auf paradoxe Weise durch die Entfremdung des Individuums von der Natur, seiner Gemeinschaft und von sich selbst bestünde und darum eine anti-gesellschaftliche Gesellschaft wäre.[53] *Honneth* vertritt daher einen „intersubjektivistischen Begriff der individuellen Freiheit" und kritisiert an *Rawls* die für den Urzustand angenommene Blindheit der Einzelnen für ihre soziale Aufeinanderbezogenheit in der Verwirklichung ihrer Lebenspläne.[54] Zur Bestimmung tauglicher Prinzipien für ein gerechtes Zusammenleben schlägt er vor, dass die Menschen schon im Ausgangspunkt von einem intersubjektiven anstelle eines individualistischen Freiheitsbegriffs ausgehen und wissen, dass „die Verwirklichung ihrer jeweiligen Freiheit von der Verwirklichung der Freiheit Anderer ganz wesentlich abhängig" ist. Dies leuchtet auch ein. Es verleiht der Vertragstheorie eine nicht zu unterschätzende soziale Realitätsnähe und gerade deswegen ein stärkeres Maß an Verallgemeiner- und Universalisierbarkeit. *Honneth* weist zu Recht darauf hin, dass das moderne Freiheitsverständnis den Einzelnen zwar von Traditionszwängen löse und die individuelle Selbstbestimmung betone, unterschwellig aber „noch eine überschießende Bedeutungskomponente" durchsetze, die das Individuum bei der Realisierung seiner Freiheit von seinen sozialen Interaktionspartnern abkoppele.[55]

Eine Verabsolutierung des Individuums enthielte tatsächlich die Gefahr, dass der Einzelne für sein Verhalten allein individualistische Maßstäbe setzt und die Sensibilisierung für bzw. Orientierung an anderen verliert, wie *Alasdair Maclntyre* kritisiert.[56] Auch *Michael Sandel* ist der Ansicht, *Rawls* betrachte den Menschen

---

[53] *D. Loick*, Immunität und Ansteckung, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 25 (28) unter Verweis auf Marx.

[54] *A. Honneth*, Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit, in: B. Merker/G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, 2004, S. 213 (214 f.). Dieser soziale Freiheitsbegriff beruht letztlich auf *K. Marx* (Zur Judenfrage, MEW 1, 1981, S. 347 ff.). Er betrachtet den Menschen nicht als eine „Monade" oder als „auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum" (S. 366). Er kritisiert das Menschenbild der aus der Französischen Revolution hervorgegangenen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte als das eines „egoistischen […], vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen" (S. 364). Dort heißt es weiter: „Die Freiheit ist also das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet. Die Grenze, in welcher sich jeder dem andern unschädlich bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist. Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade." Das Freiheitsrecht basiere „nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Es ist das Recht dieser Absonderung, das Recht des beschränkten, auf sich beschränkten Individuums." Die bürgerliche Gesellschaft lasse „jeden Menschen im andern Menschen nicht die Verwirklichung, sondern vielmehr die Schranke seiner Freiheit finden" (S. 365).

[55] *A. Honneth*, Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit, in: B. Merker/G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, 2004, S. 213 (215 f.).

[56] *A. Maclntyre*, Der Verlust der Tugend, 1995, S. 93: „Meiner Gemeinschaft beraubt, laufe ich Gefahr, alle wirklichen Maßstäbe des Urteilens zu verlieren."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rein atomistisch und begründe eine rein individualistische Gerechtigkeitstheorie.[57] Das Rawlssche autonome Individuum in der deontologischen Tradition *Kants*, das scheinbar seine Identität ohne den sozialen Bezug zur Gemeinschaft isoliert bilden und seine Zwecke rational verfolgen könne, sei nicht fähig, sich in eine Gemeinschaft einzufügen und mit anderen zu kooperieren.[58] Ob diese kommunitaristische Kritik in dieser Schärfe überzeugt, kann mit Blick auf die teilweise angedeuteten und bei *Rawls* vorausgesetzten sozialen Aspekte seiner Theorie angezweifelt werden.[59] Jedenfalls wird hier aber in Anlehnung an *Honneth* die Sozialität, Vulnerabilität und die Gewissensfähigkeit der Menschen zusätzlich – und kompensierend – zu deren Autonomiefähigkeit in den kontraktualistischen Ausgangspunkt als normativen Maßstab aufgenommen und der Schleier des Nichtwissens insofern modifiziert. Schließlich war es das Gewissen, das in totalitären Systemen wie dem Nationalsozialismus unterdrückt wurde und daraufhin das Fundament des Gegenentwurfs bildete.[60] Das Gewissen ist ebenso wie die Empathie neben der Autonomie so fundamental im Menschen angelegt, dass es im Ausgangspunkt für Prinzipien nicht ausgeblendet und vielmehr vorausgesetzt werden muss, damit daraus verlässlich eine würdebasierte soziale Freiheitsordnung für vulnerable Wesen hervorgehen kann. Die Legitimität rechtlicher Regeln müsste sich demnach an der Ermöglichung der individuellen Freiheit von sich in der Gemeinschaft, im sozialen Miteinander und damit in intersubjektiven Verhältnissen entfaltenden anstatt von isolierten Subjekten messen lassen.[61] Unter sozialer Freiheit wird folglich relatio-

---

[57] So z. B. *M. Sandel*, Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: A. Honneth (Hrsg.), Kommunitarismus, 1993, S. 18 (25). Kritik hinsichtlich egalitaritätstheoretischer Defizte bei Rawls findet sich jüngst auch bei *K. Forrester* (In the Shadow of Justice, 2019) und *D. Allen* (Politische Gleichheit, 2020).

[58] Diese Kritik weist *J. Rawls* (Die Ideen des politischen Liberalismus, 1992, S. 276, Fn. 21) später selbst zurück.

[59] So wirft etwa *H. L. A. Hart* (Rawls über Freiheit und ihren Vorrang, in: O. Höffe [Hrsg.], John Rawls, 3. Aufl. 2013, S. 107 [136 f.]) Rawls im umgekehrten Sinne vor, hinter der Vorrangregel verberge sich „ein latentes eigenes Ideal", genauer „das Ideal eines sozial eingestellten Bürgers, der politische Aktivität und Dienst am Nächsten zu den höchsten Gütern des Lebens rechnet". Dieses Ideal zähle „zu den leitenden Idealen des Liberalismus".

[60] Aus der Präambel der AEMR geht hervor, dass das empörte Gewissen das Motiv und die Grundlage für die Anerkennung der Menschenrechte ist. In Art. 1 heißt es: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen."

[61] Insofern kritisch zum neuzeitlichen Freiheitsverständnis bei Rousseau, Kant und Hegel *A. Honneth*, Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit, in: B. Merker/G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, 2004, S. 213 (216); die Abkehr von einer individualistischen Vorstellung vom isolierten Einzelnen und die Einbeziehung der Sozialität des Individuums – gerade mit Blick auf seinen unverfügbaren Eigenwert – in ein modernes Freiheitsverständnis fordern auch *W. Huber/H. E. Tödt*, Menschenrechte, 1977, S. 164; zudem *M. Honecker*, Das reformatorische Freiheitsverständnis und das neuzeitliche Verständnis der „Würde des Menschen", in: J. Schwartländer (Hrsg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, 1981, S. 266; *ders.*, Menschenrechte in der Deutung evangelischer Theologie, APuZ 36 (1979), S. 7 (15).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nale bzw. intersubjektive Freiheit verstanden.[62] Nur, wenn Freiheit als eine solch soziale anstatt als „natürliche" Freiheit verstanden wird, kann die Aufgabe von sozialer Ordnung, Freiheit zu ermöglichen, richtig ausformuliert werden,[63] weil Vulnerabilität und Sozialität gleichermaßen der individuellen Freiheit eingeschriebene Charakteristika sind. Das Verhältnis des Einzelnen zu anderen Subjekten darf in diesem Sinne nicht bloß als Beschränkung begriffen, es muss vor allem auch als Bedingung individueller Freiheit verstanden werden.

Die Würdeidee allein auf Grundlage der Autonomie bleibt unvollständig, weil sie keine Rücksicht auf die sozialen und ökologischen Bedingungen nimmt, die nötig sind, um reale Autonomie zu sichern und zu ermöglichen. Die vulnerabilitätstheoretische Ergänzung durch das Faktum der Sozialität und das Element des Gewissens erlaubt es, die Würde des Menschen auch in sozialen Kontexten zu verankern. Prägend für die Würdeidee ist schließlich das Grundbedürfnis nach Anerkennung der eigenen Subjektivität und die Grunderfahrung der Verletzlichkeit. Dieser vulnerabilitätstheoretische Ansatz anerkennt die Würde des Menschen in seiner Abhängigkeit von einer intakten Natur und sozialen Bindungen. In Anlehnung an *Nussbaum* bedeutet das, dass Würde nicht nur darin besteht, dass Menschen autonom handeln können, sondern auch, dass ihnen die Möglichkeiten gesichert werden, elementare Fähigkeiten zu entfalten, die von ihrer Verletzlichkeit, ihren Beziehungen und äußeren Bedingungen abhängig sind.[64] Der Theorie von *Rawls* setzt *Nussbaum* eine „starke" Theorie des Guten gegenüber, in der sie anders als *Rawls* im Ausgangspunkt nicht bloß von der Autonomiefähigkeit des Menschen ausgeht, sondern in aristotelischer Tradition mit substanzielleren Annahmen argumentiert.[65] Tatsächlich wird hier anstatt eines Natur- oder Urzustands auf Grundlage der dialektisch begründeten Subjektivität und der dazugehörigen anthropologischen Grundannahmen von einem kontraktualistischen Ausgangspunkt als normativen Maßstab für die Bildung von Prinzipien ausgegangen, welche die Basis für Normen bilden können. Da von einem solchen Ausgangspunkt eine Ordnung hervorgehen kann, die der Erfüllung des Grundbedürfnisses nach Anerkennung gerecht wird, folgten daraus auch am ehesten jene Mindestbedingungen, die für ein gutes Leben erforderlich sind. Würde ist demnach als ein mehrdimensionaler Begriff zu denken, der die sozialen und ökologischen Grundbedingungen eines Lebens in Freiheit ausdrückt.

Rousseaus contrat social war noch offen für soziale Gehalte. Nach *Wolfgang Kersting* „kultiviert, zivilisiert und moralisiert" der Rousseausche Vertrag die Menschen, die erst innerhalb dieser „Vertragsgesellschaft" – quasi als eine „Perfektions-

---

[62] In Bezug auf „Rechte" *A. Honneth*, Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit, in: B. Merker/G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, 2004, S. 213 (216).

[63] Insofern auch *N. Luhmann*, Grundrechte als Institution, 6. Aufl. 2019, S. 65.

[64] *M. Nussbaum* (Frontiers of Justice, 2006, S. 70, 159 ff.) begründet Würde mit ihrem Fähigkeitenansatz (Capability Approach) explizit nicht wie Kant mit der Rationalitätsfähigkeit, sondern schließt auch emotionale und soziale Elemente ein.

[65] *M. Nussbaum*, Gerechtigkeit oder: Das gute Leben, 1999, S. 102 et passim.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

agentur der Menschen" – ihre Anlagen entfalten können.[66] Er sei das „Sinnbild einer ethisch-politischen Metamorphose, einer Verwandlung der natürlichen Menschen in Gemeinschaftswesen, einer Transformation natürlicher Lebensverhältnisse in eine moralische Welt". Die Widersprüche der vielen individuellen Interessen der Menschen führten notwendig zur Gründung einer bürgerlichen Gesellschaft, deren Bildung wiederum durch das „soziale Band" „das Gemeinsame in diesen verschiedenen Interessen" und damit „das Zusammenspiel der gleichen Interessen möglich gemacht" hat.[67] Auch *Karlfriedrich Herb* verortet das Streben der Menschen zum Vertrag bei *Rousseau* anders als bei dessen Vordenkern nicht in der konfliktlastigen Lebensrealität der Menschen im vorstaatlichen Naturzustand, die sich bloß friedlich voneinander abgrenzen wollen, sondern vielmehr in der wechselseitigen Angewiesenheit der Einzelnen aufeinander, die als voneinander Isolierte die Herausforderungen ihres Lebens nicht zu bewältigen vermögen.[68] Die vertraglich begründete staatliche Ordnung kompensiert die Mängel des natürlichen Zustands von vulnerablen Menschen. Sie korrigiert also die Natur.[69] So gesehen war dies auch schon der Kern der Vertragstheorie von *Hobbes*, der ausgehend von einem unter dem Eindruck von Bürgerkriegen geprägten pessimistischen Menschenbild den Naturzustand als einen solchen beschrieb, in dem das menschliche Leben einsam, armselig und brutal und dadurch für alle unerträglich sei.[70] Die in der Vulnerabilität liegende Schwäche und Schutzbedürftigkeit bildet demnach das Motiv für die Vergemeinschaftung. Da zudem kein Mensch wollen könne, dass ein rechtsfreier Zustand eines Krieges aller gegen alle fortbesteht, gebiete es die Vernunft, sich wechselseitig durch den Gesellschaftsvertrag selbst zu begrenzen.[71] Auch individualistische Vertragstheoretiker wie *Locke* erkennen an, dass der Mensch allein auf sich gestellt jedenfalls ein Leben in Würde nicht führen kann.[72] Darum ist er geneigt, „die Gesellschaft zu suchen, um so diese Mängel und Unvollkommenheiten auszugleichen", die ihm als isoliertes und schwaches Individuum anhaften. Und darum vereinigt er sich mit anderen zu einer Gemeinschaft. So heißt es bereits bei *Aristoteles*: „Als Erstes ist es notwendig, daß sich jene Wesen verbinden, die ohne einander nicht bestehen können […]".[73]

---

[66] *W. Kersting*, Die Vertragsidee des Contrat social und die Tradition des neuzeitlichen Kontraktualismus, in: R. Brandt/K. Herb (Hrsg.), Jean-Jacques Rousseau, 2000, S. 45 (61 f.).

[67] *W. Kersting*, Die Vertragsidee des Contrat social und die Tradition des neuzeitlichen Kontraktualismus, in: R. Brandt/K. Herb (Hrsg.), Jean-Jacques Rousseau, 2000, S. 45 (64).

[68] *K. Herb*, Zur Grundlegung der Vertragstheorie, in: R. Brandt/Ders. (Hrsg.), Jean-Jacques Rousseau, 2000, S. 27 (39).

[69] *K. Herb*, Zur Grundlegung der Vertragstheorie, in: R. Brandt/Ders. (Hrsg.), Jean-Jacques Rousseau, 2000, S. 27 (38); *R. Brandt*, Der Contrat social bei Kant, in: Ders./K. Herb (Hrsg.), Jean-Jacques Rousseau, 2000, S. 271 (277).

[70] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 115 f.; vgl. *W. Kersting*, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 1994, S. 69.

[71] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 151.

[72] Vgl. *J. Locke*, Zwei Abhandlungen über die Regierung, 1977, S. 209 unter Verweis auf Richard Hooker.

[73] *Aristoteles*, Politik, 2006, S. 47.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Insofern lässt sich ergänzend und unter Berücksichtigung der dialektischen Überlegungen im ersten Teil mit *Fichte* anführen, es sei die Bestimmung des Menschen, sich dem unerreichbaren Ziel der Vollkommenheit fortlaufend anzunähern und dadurch zu vervollkommnen, aber nicht als reines Vernunftwesen, sondern „als vernünftiges, aber endliches, als sinnliches, aber freies Wesen".[74] Andererseits widerspricht sich *Fichte* dann selbst, und zwar gleich doppelt, wenn er sagt, dieses „höchste unerreichbare Ziel" der „Vollkommenheit", also diese „Vervollkommnung ins unendliche", sei „aber" die „Bestimmung des Menschen, insofern er isolirt, d. h. ausser Beziehung auf vernünftige Wesen seines Gleichen betrachtet wird", und fügt nach einem Gedankenstrich hinzu: „Wir sind [aber; IB] nicht isolirt […]."[75] So heißt es in der zweiten *Vorlesung über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft*, wo er „Gesellschaft" definiert als „die Beziehung der vernünftigen Wesen auf einander":

> „Der gesellschaftliche Trieb gehört demnach unter die Grundtriebe des Menschen. Der Mensch *ist bestimmt*, in der Gesellschaft zu leben; er *soll* in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isolirt lebt."[76]

Sofern *Fichte* das Streben „nach vollkommener Uebereinstimmung mit sich selbst" als den „höchste[n] Trieb im Menschen" bezeichnet,[77] ließe sich daraus folgern, dass der Kampf von Vernunft(-wesen) und Natur(-wesen) sowie derjenige von Autonomie und Gewissen die fortschrittstreibende Kraft bildet, wobei aber das freiheitliche Fortschrittsmoment erst in deren durch Selbstbeschränkung herbeigeführte Einheit zu sehen ist, weil nur sie zur Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, d. h. zur Übereinstimmung der Vernunft mit der Natur, führen kann. Gesellschaft im vorgenannten Sinn dürfe aber, so *Fichtes* expliziter Hinweis, nicht mit dem Staat verwechselt werden, der nur eine „besondere[] empirisch bedingte[] Art von Gesellschaft" sei.[78] Dieser sei kein absoluter Zweck des Menschen, sondern bloß dessen „*Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft*". Als solches sei es „auf seine eigene Vernichtung" ausgerichtet, mit anderen Worten: „*es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen*". Dies sei aber in Wirklichkeit nicht in absehbarer Zukunft zu erwarten – *Fichte* spricht von „Myriaden von Myriaden Jahren bis dahin" –, denn der Zeitpunkt dafür, dass „alle Staatsverbindungen überflüssig seyn werden", liege vielmehr auf einer „*a priori* vorgezeichneten Laufbahn des Menschengeschlechtes": „Es ist derjenige Punct,

---

[74] *J. G. Fichte*, Vorlesung über die Bestimmung des Menschen an sich, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 6, 1845/1846, S. 293 (299).

[75] *J. G. Fichte*, Vorlesung über die Bestimmung des Menschen an sich, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 6, 1845/1846, S. 293 (299).

[76] *J. G. Fichte*, Vorlesung über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 6, 1845/1846, S. 301 (301, 305).

[77] *J. G. Fichte*, Vorlesung über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 6, 1845/1846, S. 301 (303).

[78] *J. G. Fichte*, Vorlesung über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 6, 1845/1846, S. 301 (305).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wo statt der Stärke oder der Schlauheit die blosse Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt seyn wird."[79] Zum einen könnte man entsprechend der Dialektik der Würde im objektiven Gewissen als Instanz der Vernunft ebendiesen höchsten „Richter" sehen, der anstelle der sich selbst bemächtigenden Autonomie („Stärke") eine würdebasierte soziale Freiheitsordnung durch die gebotene Selbstbeschränkung gewährleisten kann. Zum anderen könnte man dies auch in einem marxistischen Sinne so verstehen, dass der fortschrittstreibende dialektische Grundwiderspruch sich in einer kommunistischen Gesellschaft aufhebt und es zu einem Ende der Geschichte kommt, weil die bewegende Triebkraft erlischt.[80] Hier wird jedenfalls deutlich, wie dialektisches mit kontraktualistischem Denken verschmilzt, obgleich anzumerken ist, dass bei *Fichte* die Notwendigkeit von Gesellschaft und Selbstbeschränkung der Menschen durch wechselseitige Anerkennung eher als transzendental-dialektische Entfaltung der Vernunft zu begreifen ist, die einerseits gewissermaßen wie bei *Hegel* die rechts- und staatsbegründende Funktion des Gesellschaftsvertrags übernimmt und andererseits, wie oben gezeigt, Raum für materialistisch-relationale Deutungen bietet. Tatsächlich ersetzt jedoch *Fichtes* Anerkennungskonzept ebenso wenig wie dasjenige von *Hegel* weder die Möglichkeit noch die Notwendigkeit eines kontraktualistischen Akts.

E. Prinzipien einer vierdimensionalen sozialen Freiheitsordnung

Die vulnerabilitätstheoretische Grundierung des Gesellschaftsvertrags ändert nichts daran, dass in dessen Zentrum das Freiheitsstreben steht, während die Dialektik ihrerseits nach neuen Formen der Freiheit strebt. Einem dialektischen Verständnis von Würde geht es – in Anlehnung an die Kritische Theorie – darum, die „Freiheit zu bewahren, sie auszubreiten und zu entfalten, anstatt […] den Lauf der verwalteten Welt zu beschleunigen".[81] Ziel des Gesellschaftsvertrags ist es dementsprechend nicht, die Freiheiten bloß zu verwalten und dadurch zu einem wie auch immer gearteten Fortschritt zu führen. Er hat nach hiesigem Kontraktualismusverständnis auch nicht die Aufgabe, zu legitimieren oder zu begründen, welchen Wesen Würde und damit Subjektqualität zukommt. Das wurde schon in der theoretischen Vorstufe dialektisch bestimmt und wird dem Vertrag vorgegeben. Kontraktualistisch soll allein die soziale Freiheitsordnung konzipiert werden, in

[79] *J. G. Fichte*, Vorlesung über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 6, 1845/1846, S. 301 (305 f.).

[80] *K. Marx/F. Engels*, Die heilige Familie, MEW 2, 1962, S. 37 f. Wörtlich heißt es hinsichtlich des Kampfes und der Einheit von Arbeit und Kapital: „Wenn das Proletariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegenteil aufhebt. Alsdann ist ebensowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigentum, verschwunden".

[81] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. IX f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der solche vulnerablen Subjekte mit- und nebeneinander existieren und sich entfalten können. Das reale Leben des Einzelnen ist zwar zu vielschichtig, als dass die Funktion von Staat und Recht auf Herstellung von individueller Freiheit beschränkt werden könnte. Gleichwohl lässt sich jeder andere Gesichtspunkt seinerseits als ein Teilaspekt der Freiheit beschreiben. So ist Sicherheit für Leben und Eigentum kein Selbstzweck, der sich im Schutz der biologisch-physischen Existenz vulnerabler Subjekte erschöpft. Der Mensch will nicht einfach nur als natürliches Lebewesen *überleben*; er will in Freiheit neben und mit anderen als Individuum *leben* und seinem dialektisch fortschrittstreibenden Grundbedürfnis nach Anerkennung als vulnerables Wesen materialisieren. Es kommt dabei nicht auf eine negative oder positive Definition des Freiheitsbegriffs an.[82] Der gesellschaftsvertraglich bezweckte Ausgleich unterschiedlicher und konfligierender Freiheiten der Individuen[83] enthält positive und negative Elemente zugleich. Vor allem aber ist Freiheit vulnerabel. Die Würdeprinzipien folgen also der Idee, dass die Menschen sich als Individuen nicht nur voneinander abkoppeln oder sich gegeneinander ausbreiten wollen, sondern ihre Freiheitsmöglichkeiten nur gemeinschaftlich miteinander entfalten können. Sie wollen schließlich ihr *Zusammen*leben und nicht ihr *Gegeneinander*leben organisieren.

Im Folgenden sollen nun die Prinzipien einer würdebasierten sozialen Freiheitsordnung konkretisiert werden. Sie sind, obwohl sie aus der Vernunft abgeleitet werden, nicht transzendental oder rein apriorisch, weil sie eine sinnlich-empirische Grundlage anerkennen. Aus der Vernunft werden die Systematik und Grundstruktur des sozialen Zusammenlebens geschöpft. Denn die Dialektik der Würde meint die Einsicht in die Notwendigkeit bestimmter (Selbstbeschränkungs-)Prinzipien für den Fortschritt im Bewusstsein der vulnerablen Freiheit. Das Gewissen sucht die direkte Verbindung zum empirischen, sinnlichen Naturwesen und streitet so mit der Autonomie um Selbstbeschränkung der Freiheit, die gesellschaftsvertraglich koordiniert wird. Um theoretische Geltung beanspruchen zu können, muss eine Vertragstheorie zentrale Fragen allgemein zum intersubjektiven Verhältnis von Individuen und besonders zu Großtopoi wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Eigentum und Sicherheit hinreichend – wenn auch nicht in allen Facetten, zumindest doch im ganz Grundsätzlichen – reflektieren. Zwecks systematischer Einordnung werden hier die Würdeprinzipien unterteilt in eine individuale (I.), spezifisch-soziale (II.), ökologische (III.) und eine kollektive (IV.) Dimension sozialer Freiheit.

[82] Klassisch zur Unterscheidung zwischen einem positiven und negativen Freiheitsbegriff *I. Berlin*, Zwei Freiheitsbegriffe, in: J. Nida-Rümelin/W. Vossenkuhl (Hrsg.), Ethische und politische Freiheit, 1998, S. 129 (132 ff., 140 ff.).

[83] In Bezug auf die Vertragstheorie *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 230 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

I. Individuale Dimension würdebasierter Freiheit

1. Individualität der Freiheit – Individuelle Selbstbestimmung als Zielprinzip der Würde

Würdebasierte Freiheit ist individuelle Freiheit. Es geht ihr nicht um die Freiheit von Gemeinschaften, Staaten oder sonstigen kollektiven Entitäten. Ihr Kerngedanke ist die individuelle Selbstbestimmung, d. h. die Freiheit von Individuen, nicht der Willkür anderer unterworfen zu sein, sondern gemäß ihrer eigenen Vorstellung von einem guten Leben ihr Glück zu suchen, selbst über das Gute für das eigene Leben bestimmen und den eigenen Wünschen und Interessen nachgehen zu können. Dazu zählt über die physische und psychische Freiheit hinaus die Freiheit von Schmerz und Leid, die eine leibliche Voraussetzung für jede Form von Freiheit ist. Denn ein leidvolles Leben verunmöglicht oder schränkt die Selbstbestimmung erheblich ein. Individuelle Freiheit folgt hier somit einem Selbstbestimmungsrealismus im materialistischen Sinne, nicht einem Selbstbestimmungsidealismus. Dies ändert nichts an der grundsätzlich angenommenen Vulnerabilität und Schwäche des auf sich gestellten Individuums und dessen Angewiesenheit auf andere sowie auf eine intakte Natur.

Die aufklärungsphilosophische Ablösung der göttlichen oder natürlichen Legitimation von staatlicher Macht durch die menschliche Autonomie begründet seither einen normativen Individualismus, demzufolge die Freiheit jedes Einzelnen nur durch jene Gesetze eingeschränkt werden darf, die er gemeinsam mit den anderen durch vertragliche Einigung sich selbst gegeben hat.[84] Die politische Philosophie *Hobbes* begründet einen auch bei den späteren Theoretikern und heute nachwirkenden Individualismus, in dem der Wille des rational denkenden und seinen Zwecken nachgehenden Individuums im Zentrum staatlicher Herrschafts- und Ordnungslegitimation steht.[85] Dieser Individualismus prägt auch *Hobbes*' Verständnis von der Gesellschaft, in der die der Natur entgegengesetzten, künstlich geschaffenen politischen Institutionen ein kollektives „Instrument zur Sicherung und Koordination individueller Interessenverfolgung" bilden.[86] In das für den normativen Individualismus gelegte Fundament wird also schon die Idee eingegossen, dass Menschen sich allein zu dem Zweck zusammenschließen, ihre als grundsätzlich gegenläufig verstandenen individuellen Interessen, wenn auch koordiniert, so doch voneinander abgekoppelt[87] zu verfolgen. Durch den Gesellschaftsvertrag erklären sich alle bereit, wechselseitig von ihrer Freiheit zur Verwirklichung der eigenen Interessen nicht nach Gutdünken, sondern geordnet durch die gemeinsame Unterwerfung

---

[84] *W. Kersting*, Einleitung: Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan, in: Ders. (Hrsg.), Thomas Hobbes, Leviathan, 2. Aufl. 2008, S. 9 (21).

[85] *W. Kersting*, Vorwort, in: Ders. (Hrsg.), Thomas Hobbes, Leviathan, 2. Aufl. 2008, S. 1.

[86] *W. Kersting*, Vorwort, in: Ders. (Hrsg.), Thomas Hobbes, Leviathan, 2. Aufl. 2008, S. 1 (2).

[87] *A. Honneth*, Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit, in: B. Merker/G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, 2004, S. 213 (215 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

unter eine Autorität Gebrauch zu machen. Es soll also jeder nur innerhalb dieser durch Gesetze geordneten Gesellschaft und nicht nach absolutem Belieben seine eigenen Vorstellungen von einem guten und glücklichen Leben verwirklichen können.[88] *Wolfgang Kersting* sieht in *Hobbes*' staatsabsolutistischer Befriedung des Kriegs aller gegen alle durch den Leviathan das Muster für eine pluralistische Gesellschaftsordnung, in der sich der Staat zu divergierenden Moralvorstellungen sowie Wahrheitsansprüchen der Menschen neutral verhalte und es somit „einen wahrheitsfreien öffentlichen Raum" gebe.[89] Er hat demnach anders als bei *Rousseau* eben nicht die Deutungshoheit über Gerechtigkeit. Es muss also bei aller Ordnung und Regulierung ein Kernbereich der Selbstbestimmung bleiben, der rechtlich nicht in Kategorien von richtig oder falsch bzw. gut oder schlecht eingestellt werden darf, sondern allein der Wertung des Einzelnen selbst obliegt. Auch mit *Locke* ist sie „eine Freiheit, mich in allen Angelegenheiten nach meinem eigenen Willen zu richten, wo jene Regel nichts vorschreibt, und nicht dem unbeständigen, ungewissen, unbekannten und willkürlichen Verlangen eines anderen unterworfen zu sein".[90] *Kant* formuliert diesen Gedanken später aus. Ihm zufolge ist Freiheit im Sinne der „Unabhängigkeit von eines anderen nöthigender Willkür" zwar das „jedem Menschen kraft seiner Menschheit[] zustehende Recht", aber sie stehe selbst unter der Bedingung, dass „sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann".[91] In dieser Eigenschaft, „sein *eigener Herr* (*sui iuris*) zu sein", haben die Menschen eine angeborene Gleichheit. Der normative Individualismus, der sich auch mit dieser vertragstheoretischen Tradition etabliert hat, enthält zwar einige soziale oder zumindest im sozialen Sinne interpretierbare Aspekte, die bei allen Theoretikern, allen voran bei *Rawls*, durchschimmerten und hier auch an verschiedenen Stellen zur Begründung eines würdebasierten sozialen Individualismus aufgegriffen werden. Insgesamt sind sie jedoch in ökologischer und sozialer Hinsicht defizitär. Das ist abermals Folge der darin fortwirkenden Zwei-Welten-Lehre von *Kant*, bei dem die „Idee der Freiheit" sich auf den Menschen als Vernunftwesen mit freiem Willen und mit dem Bewusstsein der Kausalität seiner Handlungen beschränkt.[92]

Honneth konstatiert, dass in der darauf beruhenden modernen Gesellschaft Freiheit im Sinne der individuellen Autonomie der zentrale Wert sei.[93] Der Mensch werde in seiner subjektiven Fähigkeit zur individuellen Selbstbestimmung betrachtet, wodurch die normative Legitimität von Regeln des sozialen Zusammenlebens

---

[88] *W. Kersting*, Einleitung: Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan, in: Ders. (Hrsg.), Thomas Hobbes, Leviathan, 2. Aufl. 2008, S. 9 (22).

[89] *W. Kersting*, Vorwort, in: Ders. (Hrsg.), Thomas Hobbes, Leviathan, 2. Aufl. 2008, S. 1 (2).

[90] So in Bezug auf die Freiheit in Gesellschaft *J. Locke*, Zwei Abhandlungen über die Regierung, 1977, S. 213 f.

[91] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (237 f.).

[92] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (448 f.).

[93] *A. Honneth*, Das Recht der Freiheit, 3. Aufl. 2017, S. 35.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

vermehrt davon abhänge, inwiefern sie die Selbstbestimmung verwirklichen.[94] Darum sei soziale Gerechtigkeit mit dem Autonomieprinzip so eng verbunden, dass beispielsweise nur dasjenige als gerecht gelte, was die individuelle Autonomie aller Einzelnen in der Gesellschaft schütze, fördere oder gewährleiste.[95] Soziale Praktiken werden in der sozialen Realität von den Menschen danach bewertet, ob ihr individuelles Freiheitsstreben darin befriedigt werden kann, ob also darin persönliche Verwirklichung ohne externe Zwänge möglich ist.[96] Demnach bildet die Selbstbestimmung den zentralen Wert und als solcher die einzige Legitimationsgrundlage der Ordnung.[97] *Honneth* betont also selbst die individuelle Selbstbestimmung als Freiheitsprinzip, unterstreicht aber eben die Bedeutung anderer sozialer Werte.[98] Grundsätzlich sind die tradierten normativ-individualistischen Annahmen unproblematisch, zumal sie die hier verfolgte Idee der sich selbst beschränkenden Freiheit teilweise sogar stützen. Durch die Fokussierung auf das in seinen Interessen von anderen isolierte Individuum werden aber – über die von *Honneth* genannten sozialen Aspekte hinaus – die in dieser vulnerabilitätstheoretischen Würdeidee enthaltenen ökologischen und sozialen Aspekte der Selbstbeschränkung im Sinne einer positiven und aktiven Achtung und Rücksichtnahme vernachlässigt. Auf Grundlage dieser Feststellungen soll ein soziales Freiheitsverständnis entwickelt werden, demzufolge insbesondere die spezifisch-sozialen *und* ökologischen Grundbedingungen eines selbstbestimmten Lebens gesellschaftlich gefördert werden müssen. Freiheit in diesem ökologisch-sozialen Sinne bildet den Ausgangspunkt und normativen Maßstab für alle anderen Prinzipien. Individuelle Selbstbestimmung muss sich als Zielprinzip der Würde in ihren weiteren Prinzipien widerspiegeln. Sie sollen einander ergänzend insgesamt zu einem würdebasierten sozialen Freiheitsverständnis führen, das die ökologisch-sozialen Defizite des anthropozentrisch-individualistischen Verständnisses korrigiert. Sämtliche Würdeprinzipien werden aus dem Streben nach individueller Selbstbestimmung deduziert. Darum ist daraus abgeleitete Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität oder Sicherheit, anders als nach

---

[94] *A. Honneth*, Das Recht der Freiheit, 3. Aufl. 2017, S. 36; kritisch zu Honneths Primat der Freiheit *C. Halbig*, Hegel, Honneth und das Primat der Freiheit, in: M. Schlette (Hrsg.), Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?, 2018, S. 53 (60 f.): Der Wert des Menschen erkläre sich nicht nur aus seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung, sondern auch aus anderen schutzwürdigen Werten jenseits von individueller Selbstbestimmung. Allerdings ist zu beachten, dass Honneth die individuelle Selbstbestimmung als Wert nur ins Zentrum der Freiheit stellt und andere Fähigkeiten keineswegs ausblendet. Er betont ja gerade die Bedeutung sozialer Werte für die individuelle Freiheit.

[95] *A. Honneth*, Das Recht der Freiheit, 3. Aufl. 2017, S. 36, 40.

[96] *A. Honneth*, Erwiderung, in: M. Schlette (Hrsg.), Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?, 2018, S. 313 (330).

[97] *A. Honneth*, Das Recht der Freiheit, 3. Aufl. 2017, S. 122.

[98] In seiner Erwiderung auf entsprechende Kritik spricht *A. Honneth* (Erwiderung, in: M. Schlette [Hrsg.], Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?, 2018, S. 313 [330]) in Anknüpfung an Charles Taylor „von der individuellen Freiheit als dem ‚konstitutiven' Gut moderner Gesellschaften", was so viel meint wie, dass der Freiheitswert „als der basale ethische Orientierungspunkt gilt".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dem Verständnis des normativen Individualismus,[99] nicht als Kollektiv-, sondern als Individualinteresse zu verstehen. Das liegt daran, dass schon dem Ausgangspunkt, dem Begriff des Subjekts und des Individuellen, etwas Relationales und Soziales eigen ist, das alles Weitere wesentlich prägt.[100] Nur in diesem Sinne bildet auch hiernach das Individuum mit seinen Interessen den Ausgangspunkt für Prinzipien und dadurch auch für Normen. Man könnte auch von einem relationalen Individualismus sprechen. Aber es ist eben das mit Autonomie und Gewissen ausgestattete vulnerable, sinnlich-empirische Wesen, das sich bei aller Individualität manchmal gegen, überwiegend jedoch erst mit und durch andere entfaltet. Schmerz und Leid beziehen sich hierbei nicht nur auf körperliche Bedürfnisse, sondern auch auf die verletzliche Autonomie und die Deprivation von Selbstbestimmungsmöglichkeiten. Menschen unter autoritären Regimen leiden nicht nur, wenn sie geschlagen, gefoltert oder verhaftet werden. Auch das leidvolle Leben eines physisch zwar freien ist ein Leben in Unfreiheit. Das Gewissen stellt die relationale Verbindung zwischen Vernunft und Natur her, indem sie sich auf sämtliche Leidenserfahrungen bezieht. Da der Mensch nur als vulnerables Naturwesen frei ist, muss Freiheit an sich als vulnerabel begriffen werden.

2. Das Spannungsverhältnis von Individual- und Gemeinschaftsinteressen

Bevor die weiteren Prinzipien bestimmt werden, soll noch das allgemeine Spannungsverhältnis von Individual- und Gemeinschaftsinteressen, das Berührungspunkte zwischen der individualen und den anderen Dimensionen der Freiheit umfasst, geklärt werden. Die Setzung der individuellen Selbstbestimmung als Kern der Würde darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Mensch sich nur im Zusammenleben mit anderen selbst bestimmen kann. Das fordert der Selbstbestimmung des Individuums die immanente Achtung der anderen in ihrer Selbstbestimmung ab.[101] Doch hat die Art und Weise, wie ein Einzelner sich selbst bzw. sein Leben bestimmt, nicht immer auch einen Einfluss auf die Selbstbestimmung anderer, sodass zumindest ein gewisses Maß an Fremdbestimmung in der gleichen

---

[99] Insofern bspw. *D. von der Pfordten*, Normativer Individualismus und das Recht, JZ 2005, S. 1069 (1070).

[100] Im Wesentlichen überschneiden sich diese Überlegungen mit der Menschenbild-Formel des BVerfG (E 4, 7 [13, 15 f.]; 33, 303 [334]; 45, 187 [227 f.]; 123, 267 [345]), die in dieser Arbeit noch oft zitiert und herangezogen wird. Für eine Abgrenzung des normativ-sozialen vom normativen Individualismus spricht auch, dass *D. von der Pfordten* (Normativer Individualismus und das Recht, JZ 2005, S. 1069 [1073]) diese Rechtsprechung als eine „wirkliche Gegenstimme[]" zum normativ-individualistischen Menschenbild betrachtet.

[101] *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 213; auch schon *E.-W. Böckenförde*, Demokratie als Verfassungsprinzip, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. II, 3. Aufl. 2004, § 24 Rn. 37: „Selbstbestimmung steht nicht für sich allein, sondern in gleichheitlicher Verbindung mit der Selbstbestimmung der anderen und wird dadurch begrenzt."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Selbstbestimmung aller vorprogrammiert ist? In libertären Diskursen wird oft betont, es habe weder den Staat noch andere zu interessieren, was man esse, wie man sich fortbewege oder überhaupt sein Leben führe. Wenn man sich auf einer tieferen Ebene vergegenwärtigt, was es bedeuten würde, wenn alle Menschen auf der Welt sich so ernähren und so leben würden wie die Menschen in den Industrienationen, dann wird klar, dass mit Blick auf endliche ökologische Ressourcen und die durch deren Ausbeutung befeuerten Entwicklungen wie Dürren, Wasser- und sonstige Ressourcenknappheit nicht mehr viel von der Idee einer gleichen Freiheit aller übrig bliebe. Kurz: Jedes äußere Handeln eines Einzelnen wirkt sich auf die Freiheitsmöglichkeiten der anderen aus. Einige könnten je nach Ausmaß der sozialen Wirkung oder des Ressourcenverbrauchs unterschiedlich den eigenen Freiheitsraum erweitern und denjenigen der anderen dementsprechend verkleinern. Darum ist – um es mit einer Formel der Frauenbewegung zu sagen – das Private oft auch politisch. Individuelle Selbstverwirklichung ist also (fast) nie eine rein private Angelegenheit. Zur Einhegung freiheitsgefährdender Tendenzen führen nach *Kant* jedenfalls nicht nur etwa die Gleichgesinntheit und gleiche Interessen die Menschen zusammen.[102] Es sind gerade auch ihre unterschiedlichen, manchmal gegensätzlichen Interessen oder gar ihre Feindschaften, die sie unter eine gemeinsame Ordnung zwingen.

Einer *rechtlichen* Ordnung des Zusammenlebens von Menschen bedarf es nach marxistischer Rechtskritik nur, solange es Widersprüche zwischen Individual- und Gemeinschaftsinteressen gibt. Um dem Recht als einer Ausdrucksform von Gewalt die Legitimationsgrundlage zu entziehen, besteht dort das Ziel in der Erreichung völliger „Harmonie", also der absoluten Übereinstimmung divergierender Interessen,[103] die sich nach dem oben schon thematisierten historischen bzw. dialektischen Materialismus in der kommunistischen Gesellschaft verwirkliche und damit das Ende der Geschichte markiere. Jedoch setzt der Begriff des Individuums voraus, dass dieses von anderen Subjekten verschiedene Interessen verfolgt und verfolgen kann. Und in einer Gemeinschaft aus einer Pluralität von Individuen sind widersprüchliche Interessen unvermeidbar.[104] Einerseits gibt es also die Einheit stiftende Gemeinschaft nicht trotz, sondern gerade wegen der Existenz kollidierender Interessen. Andererseits besteht sie nur, weil es auch das gemeinsame Interesse der

[102] *I. Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 15 (22); *ders.*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 1 (93 f.).

[103] Insofern kritisch zu Marx *M. Mahlmann*, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 194: „Nach der Einführung sozialistischer Produktionsformen falle […] das Bedürfnis nach dem Staat als Herrschaftsinstrument weg. Die Interessenidentität von Gemeinschaftszielen der sozialistischen Ordnung und der Individualinteressen mache institutionelle Sicherungen (Grundrechte, Rechtsstaat usw.) überflüssig."

[104] *O. Höffe*, Politische Gerechtigkeit, 1987, S. 328 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Individuen gibt, als verletzliche Wesen in ihrer Gemeinschaft geborgen zu sein. Ohne Widersprüche gäbe es kaum ein Bedürfnis nach Ordnung. Insofern kann es nicht der Anspruch eines dialektisch-kontraktualistischen Ansatzes sein, die Widersprüche zwischen Individual- und Gemeinschaftsinteressen gänzlich aufzuheben und einen vollkommenen Ausgleich zu schaffen. Völlige Interessenharmonie ist ein riskantes Versprechen kollektivistischer Denktraditionen. Als Utopie mag sie eine nützliche Orientierung geben. Gefährlich wird diese aber, wenn ein Staat den Menschen verspricht und versucht, sie *absolut* zu realisieren. Er würde sich zwangsläufig zu einem totalitären Staat entwickeln und damit die ganze Idee der Würde zunichte machen.

Der Gesellschaftsvertrag bezieht jedenfalls seine Rechtfertigung aus der Vorstellung, die das Individuum als auf Hilfe der Gemeinschaft angewiesenes, vulnerables und schutzwürdiges Glied derselben sieht, ohne seine prinzipielle Autonomie und Selbstbestimmung in Frage zu stellen. Deren Ermöglichung ist gerade das Ziel des Vertrags. Der Mensch ist aber auch als Individuum ohne andere nicht selbstbestimmungsfähig.[105] In dem Maße, in dem der Mensch in seiner Individualität durch gesellschaftliche Verhältnisse, soziale Prägungen etc. beeinflusst wird, in demselben Maße unterliegt er als Naturwesen allen Kausalitäten der Natur und ist nicht bloß den autonom selbst gesetzten Zwecken als Vernunftwesen unterworfen. Ebendies macht die Berücksichtigung seines Naturwesens für die Quelle eines normativen Freiheitsverständnisses wichtig. In der Logik des tradierten normativen Individualismus wird individuelle Freiheit als die Freiheit des von anderen unabhängigen Menschen verstanden und daran gemessen, inwiefern man seine Lebensziele ungestört von anderen entfalten kann, wie oben schon mit *Honneth* kritisiert.[106] Das relevante Defizit dieses Konzepts ist, dass auf der normativen Ebene die anderen prinzipiell eher als Hindernis für die Freiheit des Einzelnen gesehen werden. Im ersten Teil hat sich ergeben, dass Freiheit dialektisch schon den Bezug des Individuums zu anderen Individuen einschließt. Dass der Mensch aber tatsächlich erst unter Menschen zum Individuum wird, dass er sein Freiheitsbedürfnis in der Regel nur in der Gemeinschaft, mit und durch andere sowie die Natur realisieren kann, diese soziale und ökologische Wirklichkeit wird unterbelichtet, wenn auch nicht gänzlich verkannt. Selbstbestimmung ist daher trotz ihrer Individualität kein isolierter, sondern ein sozialer bzw. relationaler Prozess. Dieser hat eine freiheitsbegrenzende (Selbstbestimmung *gegen* andere) sowie eine freiheitsermöglichende (Selbstbestimmung *mit* und *durch* andere) Komponente. Zwar heißt Freiheit auch Unabhängigkeit im Sinne der Abwesenheit des Sozialen; und mit ihr untrennbar verbunden ist das Recht, allein oder für sich zu sein, in Ruhe gelassen zu werden, sich zurückzuziehen und aus dem lauten, zuweilen anstrengenden und interaktions-

[105] *D. Loick*, Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts, 2017, S. 301.

[106] *A. Honneth*, Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit, in: B. Merker/G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, 2004, S. 213 (215 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

reichen Alltagsgeschehen zu fliehen.[107] Zudem ist das soziale Miteinander nicht immer nur positiv etwa durch Liebe oder Freundschaft gekennzeichnet. Menschen mit unterschiedlichen Interessen begegnen sich auch als potenzielle Konkurrenten oder als Bedrohung für die eigene Freiheit.[108] Sie können voneinander nicht nur geachtet, sondern auch beleidigt, erniedrigt, ausgebeutet oder getötet werden. Trotzdem hat Freiheit aber zumeist das Soziale zur Voraussetzung. Individuen gefährden untereinander ihre Freiheit sowie sie diese zur Erreichung ihrer Zwecke ebenso auch einander ermöglichen. Bei der Entfaltung seiner Persönlichkeit stößt das Individuum in einem anderen zuerst auf die Bedingungen seiner eigenen Entfaltung und nur nachrangig auch auf deren Grenzen.[109] Diese Sozialität ist dem Normativen notwendig eingeschrieben, weil die gesamte Idee des Rechts auf soziale Interaktion aufbaut. Das Recht muss daher multifunktional sein, indem es einerseits den freiheitsbelastenden Einfluss der anderen auf den Einzelnen, d. h. ausgreifende Selbstbestimmungstendenzen (Umwelt, Klima, Ausbeutung etc.), abmildert und andererseits die freiheitsermöglichenden Beziehungen zur spezifisch-sozialen und ökologischen Mitwelt des Einzelnen schützt. Aus dieser normativen Sozialität der Freiheit könnten sich Rechte des Einzelnen ergeben, in denen sich die würdebegründende Vulnerabilität und Angewiesenheit auf andere einschließlich der Natur widerspiegelt, wie etwa das Recht auf saubere Umwelt, auf Bildung, auf ein intellektuelles, soziales, ökonomisches oder ökologisches Existenzminimum, aber auch auf Schwangerschaftsabbruch sowie auf selbstbestimmtes Sterben unter straffreier Zuhilfenahme von Angehörigen oder von medizinischem Personal. In all diesen Beispielen findet sich zudem die Bedeutung von Aspekten wie Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität als Individualinteressen bestätigt. So verwundert es auch nicht, dass in Krisenzeiten wie der Corona-Pandemie der Protest der Menschen besonders dort laut und der individuelle Freiheitsverlust intensiv empfunden wird, wo die Pflege sozialer Beziehungen mit anderen oder mit der Natur eingeschränkt wird. Man denke an die Maßnahmen unter dem Stichwort „social distancing", Besuchsbeschränkungen oder gar Ausgangssperren und Parkbesuchsverbote. In „normalen" Zeiten erscheinen eben jene Beziehungen als Bedingung für die Freiheit so selbstverständlich wie die Luft zum Atmen, sodass Krisen erst wieder

[107] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 95: „Wer seine Persönlichkeit entfaltet, geht nicht nur immer ‚aus sich heraus' und ‚stürzt sich ins Leben' mit seinesgleichen, sondern er wendet sich gelegentlich oder häufiger auch nach innen und ‚geht in sich'. Nicht immer sucht er die anderen, manchmal flieht er sie auch. Er will nicht nur zu den anderen hinfinden, um sich mit ihnen und durch die zu entfalten, sondern er will auch zu sich selbst finden."; S. 96 f.: „Entfaltung ‚nach innen'" bzw. Entfaltung durch Abwesenheit der anderen.

[108] *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (469).

[109] *D. Suhr*, Gleiche Freiheit, 1988, S. 20; *ders.*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 88: „So empirisch notwendig wie für einen Handwerker sein Werkzeug, so empirisch notwendig sind für den Menschen, der sich entfalten will, die anderen Menschen."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

an diese soziale Gesetzmäßigkeit des vulnerablen Daseins erinnern.[110] Vor diesem Hintergrund ist auch die Dringlichkeit zu sehen, rechtzeitig effektivere Schutz- und Anpassungsmaßnahmen gegen den Klimawandel zu treffen, der nach wissenschaftlichen Erkenntnissen künftig häufigere – vor allem für vulnerable Personengruppen existenziell bedrohliche – Krankheitsausbreitungen zufolge haben kann.[111]

Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft bzw. Individualität und Sozialität lässt sich mit Bäumen in einem Wald vergleichen. Sie erscheinen in der Oberfläche individuell, eben einzeln und isoliert. Doch wie sie in ihrem natürlichen Ausgangspunkt, im Erdreich miteinander verbunden sind und als eine Gemeinschaft funktionieren, bleibt dem unmittelbaren Blick zunächst verborgen. So ähnlich ist es mit den Menschen. Die sie in ihrer Individualität möglich machenden und sie zugleich verbindenden sozialen Verästelungen sind nicht immer sichtbar. Und dennoch bauen sie ihre individuelle Identität auf dem Fundament des Miteinanders auf. Sie sehnen sich nach Unabhängigkeit, wollen einzeln und frei sein, aber können diese Freiheitssehnsucht nur erfüllen, wenn sie sich wie ein Wald gemeinschaftlich organisieren und sich als verletzliche Wesen im wechselseitigen Vertrauen aufeinander stützen können. Diese Aspekte kennzeichnen die spezifisch-soziale Dimension der hier insgesamt als sozial verstandenen würdebasierten Freiheit. Um in dieser Wald-Metapher zu bleiben: Sie verdeutlicht darüber hinaus auch die ökologische Dimension würdebasierter Freiheit. Denn ohne intakte ökologische Bedingungen gibt es überhaupt keine Freiheit. Menschen sind auf die artenreiche Existenz anderer, gleichsam vulnerabler Lebensformen angewiesen. Diese sind also nicht ohne Weiteres von der menschlichen Freiheit abstrahierbare Koexistenzen, sondern essenzieller Bestandteil der Würde und Freiheit des Menschen, was wiederum von den aktuellen ökologischen Herausforderungen und Krisen unwiderleglich bewiesen wird. Kurzum: In der vom normativen Individualismus geprägten Gesellschaft der Individualitäten und Singularitäten werden die ökologisch-sozialen Verästelungen und Verwurzelungen menschlich-individueller Freiheit derart invisibilisiert, dass die Beziehungen des Einzelnen zu anderen und zur Natur als nicht zwingend notwendig erscheinen. In Zeiten von Krisen, die letztlich auch in Form von sozioökonomischen und sozioökologischen Widersprüchen und Konflikten den dialektischen Prozess und im vertragstheoretischen Sinn den Urzustand darstellen, werden die ökologisch-sozialen Interdependenzen deutlich.

Diese Feststellungen bedeuten nicht, dass hier in aristotelischer Tradition der Gemeinschaft ein Vorrang vor dem Individuum zukommt. Es wird also nicht von einem vermeintlichen ontologischen Primat des Kollektivs auf eine normative Vorrangstellung von Gemeinschaftsinteressen geschlossen. Zwar ist die Gefahr der

[110] Eindrücklich auch *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 87.

[111] *WHO*, A global brief on vector-borne diseases (2014), WHO/DCO/WHD/2014.1, S. 47 (online abrufbar unter: https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/111008/WHO_DCO_WHD_2014.1_eng.pdf;jsessionid=0E25AC10EF79F1648B5942BE4A1EE9DB?sequence=1).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Verallgemeinerung von Individualinteressen im Interesse von Mehrheiten ein jeder Demokratie innewohnendes Problem, wenn auch die Behauptung von absoluter Interessenharmonie mit absolutem Wahrheitsanspruch totalitären Systemen eigen ist. Die Interessen der Gemeinschaft werden dort zu den Interessen des Individuums und andersherum. Es darf jedoch daraus nicht ein naturalistischer Fehlschluss gezogen werden. Individuen sind in ihrem Wert kein Derivat der Gemeinschaft und darum ihr nicht untergeordnet.[112] Der Einzelne hat in seiner Vulnerabilität einen Eigenwert und ist Selbstzweck. Seine Freiheit mag sich durch und in der Gemeinschaft erst real entfalten. Diese Gemeinschaftsgebundenheit des Individuums macht die Gemeinschaft aber nicht zu etwas um seiner selbst willen Daseiendes, sondern zeigt sie lediglich als notwendige Bedingung zur Verwirklichung individueller Freiheit. Wer sie als von Individuen unabhängige Entität definiert, verfällt nicht nur einem kollektivistischen – etwa dem nationalistischen – Irrtum einer jenseits von Individuen existierenden „überindividuellen" Gemeinschaft, sondern opfert gleichzeitig real gegebene Individualinteressen und natürlich-empirische Bedürfnisse der Menschen zugunsten ideologischer Vorstellungen einer irrealen Instanz.[113]

Das Problem der Entgegensetzung von Individual- und Gemeinschaftsinteressen ist, dass Individualinteressen oftmals eine Vorrangstellung eingeräumt wird, obwohl Gemeinschaftsinteressen zwar nicht immer, aber meistens zumindest auch das individuelle Interesse mehrerer Subjekte meinen. Der entscheidende Unterschied lautet dann, dass hinter dem Individualinteresse ein *konkretes* Individuum ausgemacht werden kann, während bei den Gemeinschaftsinteressen nur eine anonyme Vielzahl von Individuen steht. Es ist doch aber gewiss, *dass* viele Individualinteressen betroffen sind. Die Idee der Würde ist es gerade, dass alle Individuen gleichwertig sind, ganz unabhängig davon, welche konkreten Eigenschaften sie haben werden. Wenn wir aber wissen, dass in naher Zukunft oder schon gegenwärtig eine größere Anzahl an Menschen bedroht ist (man denke an die Folgen des Klimawandels), deren Namen wir nicht benennen können, dann ist diese fehlende Information völlig belanglos und darf nicht dazu führen, dass die Interessen eines konkreten Einzelnen höher gewichtet werden. Das Interesse *eines* (bestimmten) Einzelnen gegenüber dem Interesse *vieler* (unbestimmter) Einzelner höher zu gewichten, bloß, weil der Bezug zu ganz spezifischen Individuen fehlt, ist ein normativer Fehlschluss. Das Interesse einer Vielzahl von Individuen darf nicht als ein ominöses Gemeinwohlinteresse gegenüber dem Interesse eines konkreten Einzelnen anonymisiert, relativiert und damit geringer gewichtet werden. Die Würde stellt zwar im Zweifelsfall einen undurchdringlichen Schutzwall des Einzelnen gegen den Zugriff durch die Gemeinschaft dar. Doch sie ist selbst Teil des Gemeinschaftsinteresses und bedeutet nicht ein diesem rein entgegengesetzt zu

[112] In kritischer Auseinandersetzung mit entsprechenden Vorwürfen an „Kommunitaristen" *U. Tietz/C. Kantner*, Die Freiheit und ihre Institutionen, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 141 (143).

[113] *M. Mahlmann*, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 439.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

verstehendes Individualinteresse.[114] Anders als beim normativen Individualismus werden hier Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität oder Sicherheit kategorial nicht als kollektive,[115] sondern in erster Linie als der würdebasierten Freiheit inhärente individualbezogene Prinzipien verstanden.

II. Spezifisch-soziale Dimension würdebasierter Freiheit

1. Sozialität der Freiheit – Die anderen als Grenze und Bedingung individueller Freiheit

Damit das Zielprinzip der Würde, die individuelle Selbstbestimmung, unter der hier angenommenen Bedingung der faktischen Aufeinanderangewiesenheit und Vulnerabilität der Menschen wirksam werden kann, muss der Gesellschaftsvertrag die Sozialität der menschlichen Freiheit hinreichend berücksichtigen. Es sollen daher die grundlegenden Überlegungen der spezifisch-sozialen Dimension würdebasierter Freiheit der Individuen genauer beleuchtet werden. Das Soziale prägt normativ die individuelle Freiheit, weil – mit *Honneth* gesprochen – der Mensch als „isoliertes Subjekt" sonst „in all seiner reflexiven Freiheit von der äußeren Welt" abgeschnitten bleibt.[116] So sehr er sich auch subjektive Ziele setzen kann, so ungewiss „bleibt deren Realisierbarkeit in der objektiven Wirklichkeit". Freiheit ist erst dann kein „Element der bloß subjektiven Erfahrung" mehr, „sobald das Subjekt auf ein anderes Subjekt trifft, dessen Ziele sich zu den eigenen komplementär verhalten". Das entspricht der im ersten Teil dialektisch begründeten Konstruktion von Subjektivität als einer relationalen Subjektivität, die sich aus der Dialektik von Vernunft und Natur ergibt. Das tätige Individuum ist der gesellschaftlich eingebundene und nicht der Mensch *solum ipsum*.[117] Die Praxis der Freiheit eines Individuums wird mit derselben Freiheitspraxis anderer Individuen vermittelt, die

[114] *T. Gutmann* (Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff, in: C. F. Gethmann [Hrsg.], Deutsches Jahrbuch Philosophie, Bd. II, 2011, S. 309 [317]) sieht die „entscheidende Weichenstellung für die Frage nach dem rechtlichen Verhältnis des Einzelnen und seiner Interessen zum sozialen Kollektiv" in einem nichtkonsequentialistischen bzw. deontologischen Würdeverständnis; vgl. in diese Richtung unter Bezugnahme auf W. v. Humboldt auch *M. Mahlmann*, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 440: „Die freie Entwicklung anderer Menschen ist die Bedingung der Entwicklung jedes Individuums; die Entfaltung auf Kosten von anderen ist in Wirklichkeit eine verborgene Selbstverarmung des egoistischen Subjekts […]. Freiheit ist damit nicht nur die Bedingung der Entfaltung der Einzelnen durch die Ermöglichung von Selbstbestimmung. Sie ist auch die Bedingung dafür, dass sich das Subjekt das in ihrem Rahmen entfaltete Ensemble von menschlichen Errungenschaften anderer Personen aneignen kann."

[115] *D. von der Pfordten*, Normativer Individualismus und das Recht, JZ 2005, S. 1069 (1070 f.).

[116] *A. Honneth*, Das Recht der Freiheit, 3. Aufl. 2017, S. 85.

[117] *H. H. Holz*, Weltentwurf und Reflexion, 2005, S. 95.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

alle in einer Welt gemeinsam leben.[118] Das rein Singuläre kennt gar keine praktische Freiheit in dem Sinne.[119] Das in einer Welt mit anderen Menschen auf diese Weise zwangsläufig verschränkte Leben des Einzelnen erfordert das Verständnis von Freiheit in Gemeinschaft als eine notwendig beschränkte Freiheit. Darum sind „Einrichtungen, die den Menschen in Widerspruch zu sich selber bringen", entgegen der Ansicht von *Rousseau* nicht zwingend „wertlos",[120] sondern in einer pluralistisch gestrickten Gesellschaft unvermeidbar.

Das beschriebene intersubjektive Zusammenspiel zwischen verschiedenen Individuen stellt für Menschen als auf Interaktionen mit anderen angewiesenen Wesen „das Muster aller individuellen Freiheit dar", wie *Honneth* treffend formuliert.[121] Ziel und Zweck eines Gesellschaftsvertrags kann es daher nicht sein, individuelle Freiheit im Sinne einer rücksichtslosen Selbstentfaltung und Interessendurchsetzung zu schützen, sondern im Gegenteil, ebendiese zugunsten einer *sozialen Freiheit* zu überwinden. Der Mensch als seinem natürlichen Wesen nach schon politisches Wesen (*zoon politikon*) existiert, entwickelt seine Fähigkeiten und entfaltet sich – auch in seiner Individualität – in seinen Bezügen zur sozialen und natürlichen Mitwelt.[122] Nicht nur der erste Akt individueller Existenz (Geburt durch Menschen), auch das Überleben und Leben, das Reden und Schreiben, das Verstehen und Verstandenwerden, überhaupt um Mensch zu sein, bedarf der Einzelne permanent der Hilfe anderer.[123] Kein Mensch kann „seine Individualität unabhängig von äußeren Gegebenheiten und Zugehörigkeiten" entwickeln, wie es auch in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts heißt.[124] Es ist diese Sozialität, die im Hegelschen Gedanken vom „‚Bei-sich-selbst-Sein im Anderen'" nach *Honneth* zu einer Freiheit führt, in der „meine Zwecke durch die Zwecke des

[118] *H. H. Holz*, Weltentwurf und Reflexion, 2005, S. 96.

[119] *H. H. Holz*, Weltentwurf und Reflexion, 2005, S. 96.

[120] *J.-J. Rousseau*, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts, 1996, S. 181: „Alle Einrichtungen, die den Menschen in Widerspruch zu sich selber bringen, sind wertlos."

[121] *A. Honneth*, Das Recht der Freiheit, 3. Aufl. 2017, S. 113.

[122] Vgl. *E.-W. Böckenförde*, Freiheit und Recht, Freiheit und Staat, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 42; auch *G. Dürig* (Die Menschenauffassung des Grundgesetzes, in: Ders., Gesammelte Schriften, 1984, S. 27 [29]), der von der Einsicht spricht, dass die Individuen „ihrerseits nicht beziehungslos nebeneinander her leben"; *W. Kersting*, Einleitung: Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan, in: Ders. (Hrsg.), Thomas Hobbes, Leviathan, 2. Aufl. 2008, S. 9 (10); *K. Stern*, Menschenwürde als Wurzel der Menschen- und Grundrechte, in: N. Achterberg/W. Krawietz/D. Wyduckel (Hrsg.), FS für H. U. Scupin, 1983, S. 627; zudem BVerfGE 6, 389 (433); 35, 202 (220); 80, 367 (374); 109, 279 (319); 125, 175 (222 f.). Dieses Verständnis liegt auch *J. Rawls'* (Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 574) Theorie zugrunde.

[123] *D. Suhr*, Freiheit durch Geselligkeit, EuGRZ 1984, S. 529 (534).

[124] BVerfGE 141, 186 (202).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

anderen befördert werden".[125] Zwar stellt *Hegel* zunächst fest: „In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts."[126] Dann sagt er, dass der Einzelne aber „den Umfang seiner Zwecke" „ohne Beziehung auf andere" nicht erreichen kann und sich der Zweck befriedigt, „indem er zugleich das Wohl des anderen mit befriedigt".[127] Die Sozialität der Freiheit meint mit *Dieter Suhr* auch die „interaktive" „Freiheit selbständiger Menschen, die einander in ihre Entfaltungspläne integrieren", kurz: „Entfaltung auf Gegenseitigkeit".[128] Freiheit bekommt dadurch ihre spezifisch-soziale Dimension und heißt dann freie Entfaltung durch andere.[129] Sie findet also im Sozialen und nicht rein individualistisch statt, wofür *Suhr* den Begriff des „Status interactivus socialis" einführt.[130] Diese Sozialität kommt teilweise auch in *Rawls*' Vertragsmodell zum Ausdruck, nach dem die Menschen „einander als Partner in Lebensformen" brauchen und das Wohlergehen der anderen als „notwendige Ergänzungen des eigenen Wohles" gesehen wird.[131] *Hegel* umschreibt diesen Freiheitsbegriff, ähnlich wie er sein im ersten Teil schon erläutertes Subjektkonzept aus dem dialektischen Kampf und der Einheit von Herrschaft und Knechtschaft ableitet, in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* am Beispiel der Freundschaft und Liebe wie folgt:

---

[125] *A. Honneth*, Das Recht der Freiheit, 3. Aufl. 2017, S. 114 f. Bei *G. W. F. Hegel* (Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, S. 341) heißt es wörtlich: „Meinen Zweck befördernd, befördere ich das Allgemeine, und dieses befördert wiederum meinen Zweck."

[126] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, S. 339.

[127] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, S. 339 f. Weiter heißt es dort: „Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist. – Man kann dies System zunächst als den *äußeren Staat, – Not-* und *Verstandesstaat* ansehen." (S. 340, Herv. i. O.).

[128] *D. Suhr*, Gleiche Freiheit, 1988, S. 20; vgl. *dens.*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 18, 84; zur Gegenseitigkeit als Teilaspekt würdebasierter zwischenmenschlicher Solidarität *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 21; im Übrigen auch *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (74); der Gedanke findet sich bereits bei *K. Löwith*, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (1928), 2. Aufl. 2016. Zum Verhältnis zwischen der Selbstständigkeit des Menschen und seiner Abhängigkeit von anderen Menschen *D. Suhr*, Vom selbständigen Menschen im verfaßten Gemeinwesen, in: Fragen der Freiheit, Heft 160 (1983), S. 3 ff.

[129] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 84; auch *ders.*, Freiheit durch Geselligkeit, EuGRZ 1984, S. 529 (533 f.).

[130] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 106.

[131] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 567; zur Verdeutlichung der Notwendigkeit der Kooperation des Einzelnen mit anderen zur Erreichung eigener sowie gemeinsamer Zwecke anhand des Beispiels eines musikalisch zusammenwirkenden Orchesters bei Rawls auch *W. Hinsch*, Das Gut der Gerechtigkeit, in: O. Höffe (Hrsg.), John Rawls, 3. Aufl. 2013, S. 229 (240 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

> „Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst. In der Bestimmtheit soll sich der Mensch nicht bestimmt fühlen, sondern indem man das Andere als Anderes betrachtet, hat man darin erst sein Selbstgefühl."[132]

Auch in der *Phänomenologie des Geistes* heißt es, dass das Selbstbewusstsein des Einen „seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein" erreiche.[133] Individuelle Selbstbestimmung wird bei *Hegel* also durch eine reflexive Bewegung erreicht, bei der sich der Einzelne von anderen Individuen abgrenzt. Diese Reflexion in sich selbst findet aber zugleich als kontinuierlicher „Prozess der Vermittlung" statt,[134] in dem das Individuum sich im Anderen betrachtet. Den konkreten Freiheitsbegriff entwickelt *Hegel* also entsprechend seinem Subjektbegriff wie *Fichte* aus dem zunächst abstrakten Ich, das sich selbst bestimmt, indem es „sich als ein Anderes" setzt und insofern nicht bei sich selbst ist, und gleichwohl gerade in dieser „seiner Beschränkung", also „in diesem Anderen bei sich selbst" ist.[135] Hier kommt die allgemeine Idee der sozialen Freiheit zum Ausdruck.[136] Im sozialen Zusammenleben der Menschen entfaltet sich die als (Selbst-)Zweck gesetzte Freiheit des vulnerablen Einzelnen, der sich nur darin erst individuiert. *Honneth* deutet anders als *Hegel* die „sozialen Bedingungen, die die Ausübung der jeweils gemeinten Freiheit erst ermöglichen würden, selbst schon als Bestandteile von Freiheit".[137] In Anlehnung und zugleich in Abgrenzung zum Gedanken von *Kant* in Bezug auf das aus der Zweckformel des Kategorischen Imperativs resultierende und nur der Idee nach existierende „Reich der Zwecke",[138] also der transzendenten Welt, könnte man hier sagen, dass mit dem Gesellschaftsvertrag ein „Reich" im Sinne einer sinnlich-realen Welt bzw. Gemeinschaft gegründet wird, innerhalb derer die individuelle Freiheit begriffen werden muss und dort nur soziale Freiheit sein kann.

2. Selbstbeschränkung durch Gleichheit als Kernprinzip würdebasierter Freiheit

Würde man unter Freiheit eine solche Freiheit verstehen, die eigentlich von Natur aus unbegrenzt und erst durch das Leben mit anderen sowie durch die Gemeinschaft beschränkt wird, wäre konsequent weitergedacht nur derjenige wirk-

---

[132] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, Einleitung, S. 57.

[133] *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, 1970, S. 144.

[134] *H. H. Holz*, Dialektik, Bd. III, 2011, S. 28.

[135] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, Einleitung, S. 57. Zu Fichte siehe Kapitel C. V.

[136] *A. Honneth*, Das Recht der Freiheit, 3. Aufl. 2017, S. 85.

[137] *A. Honneth*, Das Recht der Freiheit, 3. Aufl. 2017, S. 79.

[138] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (433, Herv. i. O.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lich frei, der einsam und gemeinschaftslos auf einer Insel lebt.[139] Menschenwürde als soziales Konstrukt ergibt jedoch nur Sinn im Sozialen, d. h. in einer sinnlichen Welt mit nicht nur einem isolierten Individuum, sondern mit einer Vielzahl von miteinander in Beziehung stehender Individuen. Ein Robinson Crusoe hätte keinen Grund, in Würde-Kategorien zu denken. Wenn aber Würde eine Vielzahl von Individuen voraussetzt, und wenn alle die gleiche Würde besitzen sollen, dann folgt daraus eine zwangsläufig *gleiche* Freiheit aller. Wenn nämlich nach dem Gesellschaftsvertrag tatsächlich jeder frei sein soll, müssen es alle gleichermaßen sein. Da nur eine auf Basis der Gleichheit aller bauende Freiheitsordnung dem Streben vulnerabler und aufeinander angewiesener Wesen nach individueller Selbstbestimmung in einem sozialen Zusammenleben gerecht werden kann, bildet die Gleichheit das Kernprinzip würdebasierter Freiheit. Neben ihrer nivellierenden Funktion hat sie vor allem die Aufgabe, die Freiheit aller einzurichten. Sie hat zu ihrem Ziel, die Menschen frei und nicht primär *gleich* zu machen.[140] Individuelle Freiheit ist damit das Produkt einer zu gleichen Teilen beschränkten Freiheit aller.[141] Bereits im Freiheitsbegriff steckt ein Gleichheitsgehalt.[142] Damit eine Gemeinschaft von freien Subjekten möglich ist, muss es jedes sich nach *Fichte* zum Gesetz machen, „seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken".[143] Es ist also die Dialektik bzw. der Wille der Natur selbst, dass „die Freiheit jedes Einzelnen […] durch die Möglichkeit der Freiheit aller übrigen" beschränkt sei. Die Vernunft gebiete es, dass jemand sich „die Rechtsformel: beschränke deine Freiheit so, daß der andere neben dir auch frei seyn könne, zum Gesetze seines Willens, und seiner Handlungen machen sollte", weil „eine Gemeinschaft freier Wesen […] nicht bestehen" kann, „wenn nicht jeder diesem Gesetze unterworfen ist" bzw. wenn nicht „das Rechtsgesetz" gilt; und wer in einer Gemeinschaft leben will, muss dieses Gesetz notwendig auch wollen.[144] Auf diese Weise ist nach *Fichte*

[139] *D. Suhr* (Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 89) bringt diesen Gedanken deutlich zum Ausdruck: „Um zu begreifen, in welchem Punkt das übliche Freiheitsverständnis regelrecht falsch ist, muß man es folgerichtig zuende denken: Unterstellt, die Freiheit sei an sich unbegrenzt und nur ‚negativ' durch die gleichen Rechte anderer und durch das Gemeinwohl beschränkt. Dann wäre derjenige am freiesten, der sich allein in seiner Stadt, allein in seinem Land und allein auf der Welt befände; denn niemand hielte ihm seine gleichen Rechte entgegen, niemand beengte ihn und niemand nähme Anstoß an dem freien Belieben jenes Einzigen, absolut freien Menschen. Da er in keiner Gemeinschaft lebte, brauchte er sich kein Gemeinwohl entgegenhalten lassen. Er könnte den Traum von der großen Freiheit endlich verwirklichen!"

[140] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 140.

[141] *D. Suhr*, Gleiche Freiheit, 1988, S. 16.

[142] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 112.

[143] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 104 f.

[144] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 99 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

jeder Mensch verpflichtet, andere Menschen als *Rechtssubjekt* anzuerkennen.[145] Das ist Ausdruck der Einsicht in die dialektisch begründete Notwendigkeit einer relationalen Subjektivität.

Gleichheit ist also weniger als Beschränkung und Hindernis für Freiheit als vielmehr als ihre Voraussetzung zu verstehen.[146] Insofern ist *Isiah Berlin* zu widersprechen, der Freiheit von Aspekten wie Gleichheit oder Gerechtigkeit abstrahiert definieren möchte und explizit nicht als „soziale" Freiheit verstanden wissen will. Die vereinfachte Formel „Freiheit ist Freiheit" blendet die der Dialektik der Freiheit immanenten Elemente aus.[147] So ist das Freiheitsstreben von historisch unterdrückten und entrechteten Gruppen untrennbar verbunden mit dem Gleichheitspostulat. Mit der im Grundgesetz positivierten Würde wird die zentrale Verpflichtung eines jeden betont, alle Menschen unabhängig von ihrer Religion, Weltanschauung, Sexualität, ihrem Geschlecht, ihrer körperlichen oder geistigen Unterschiede oder sonstigen Kriterien als gleich freie und vulnerable Wesen zu achten. Da die Menschen im Ausgangspunkt davon ausgehen müssen, dass sie zu jeder dieser Gruppen gehören könnten, werden sie sich vernünftigerweise auf dieses Prinzip der Gleichheit der Freiheit einigen müssen. Auch das Erkämpfen der Freiheit der Versklavten, der Schwarzen oder der Frauen und die Forderung nach deren Gleichberechtigung ist nicht nur ein Prozess der Selbstbemächtigung und -befreiung – als erster Akt des dialektischen Prozesses in Kämpfen und Widersprüchen –, sondern auch einer der Selbstbeschränkung sowie der kollektiven Verpflichtung aller zu deren Achtung als gleich freie Individuen. Diese wechselseitige Achtungspflicht ist ein notwendiges Gebot der dialektischen Selbstbeschränkung würdebasierter Freiheit. Die historische Bewegung Richtung Freiheit lässt sich zeichnen als ein Prozess der Gleichstellung von bislang Marginalisierten, Diskriminierten und Unterdrückten mit den jeweils Privilegierten. Es wäre zynisch, wenn man etwa die mit der Befreiung der Versklavten verbundenen „Vorteilsverluste" der Sklavenhalter als eine nachträgliche Freiheitseinschränkung für Letztere wertete anstelle als freiheitsbedingte Achtungspflicht und Gleichheit aller. Wahrung der Gleichheit ist Freiheitssicherung.[148] Auch im *Civil Rights Act* von 1964 war nicht primär die Rede von „Freiheit", son-

[145] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 102. Die Rechtssubjektivität ist bei Fichte nur den Menschen vorbehalten, alle anderen Wesen sind davon ausgeschlossen („Alles aber, was diese [menschliche] Gestalt nicht hat, ist auszuschliessen aus der Sphäre dieses Begriffs, und es kann von den Rechten desselben nicht die Rede seyn.").

[146] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 112; auch *M. Kriele*, Einführung in die Staatslehre, 5. Aufl. 1994, S. 206.

[147] *I. Berlin*, Zwei Freiheitsbegriffe, in: J. Nida-Rümelin/W. Vossenkuhl (Hrsg.), Ethische und politische Freiheit, 1998, S. 129 (136); *H. M. Heinig* (Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 218) weist zu Recht auf die komplexere Struktur einer von der „wechselseitigen Verwiesenheit von positiver und negativer Freiheit" geprägten Freiheit hin; kritisch zur grundrechtsdogmatischen Unzulänglichkeit eines vereinfachten Freiheitsbegriffs *D. Suhr*, Freiheit durch Geselligkeit, EuGRZ 1984, S. 529 (530, 532 f.).

[148] Auch schon zum Vorgenannten vgl. *M. Kriele*, Einführung in die Staatslehre, 5. Aufl. 1994, S. 209.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dern von Gleichheit, und genau darin lag seine freiheitssichernde Bedeutung. Mit diesem Bürgerrechtsgesetz wurde unter anderem die rassistische Diskriminierung wie die Rassentrennung in Einrichtungen (Hotels, Restaurants, Kinos etc.) verboten. Dieser Akt der Befreiung bestand also vor allem in einem Akt der Forderung nach Gleichheit sowie der Verpflichtung zur Achtung als Freie und Gleiche, worin sich dialektisch gesehen die notwendige Selbstbeschränkung ausdrückt. Schließlich haben auch nicht die Überbetonung von Gleichheit und Gerechtigkeit zur Negation der Würde im Totalitarismus geführt, sondern die fundamentale Missachtung gerade dieser Freiheitsprinzipien. Ein Individualismus oder Liberalismus, der die Gleichheit als der Freiheit immanente Notwendigkeit negiert, negiert die Freiheit überhaupt und ist darum illiberal. Wer Freiheit fordert, ohne damit auch Gleichheit zu meinen, möchte insgeheim Besserstellung als andere, d. h. Ungleichheit, die nichts Anderes als Unfreiheit bzw. weniger Freiheit für andere bedeutet.

Dass Gleichheit als der Freiheit inhärente Notwendigkeit begriffen wird, bedeutet nicht, dass jede Differenzierung zwischen Freiheit und Gleichheit entbehrlich wird; schon gar nicht in grundrechtsdogmatischer Hinsicht. Gleichheit bleibt ein freiheitsabgeleitetes Prinzip und als solches steht sie im Dienst der Freiheitsermöglichung. Hier sollte zunächst allgemein begründet werden, dass Gleichheit untrennbar zur Freiheitsidee gehört. Dass rechtliche Maßnahmen, die auf Herstellung von Gleichheit und Gerechtigkeit gerichtet sind, im praktischen Leben die Freiheit einiger beschränken, um die Freiheit anderer zu ermöglichen, wird also nicht abgestritten. Die Betrachtung der Gleichheit als Teil der Freiheit soll aber verdeutlichen, dass Gleichheit kein bloß von der individuellen Freiheit zu abstrahierender kollektiver Wert ist. Sie ist darauf aus, individuelle Freiheiten zu ermöglichen und in diesem Maße auch als individualer Wert zu verstehen. In der sozialen Dimension der würdebasierten Freiheit von miteinander in Beziehung stehenden, aufeinander angewiesenen und vulnerablen Individuen schließt ein soziales Freiheitsverständnis die Gleichheit ein. Man kann die Gleichheit als Prinzip nicht wegdenken, ohne die Freiheit aufzugeben. Bei der Untersuchung der kollektiven Dimension wird sich zeigen, dass aus dieser dialektischen Notwendigkeit nicht für den Staat die Legitimation oder der Auftrag folgt, absolute Gleichheit um jeden Preis herzustellen. Das entspricht etwa *Rawls*' Vertragsmodell, demzufolge jeder Einzelne gleichermaßen eine Unverletzlichkeit besitze, „die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann".[149] Mit der Bindung der Gesellschaft an diesen unverletzlichen Freiheitskern des Einzelnen wendet er sich gegen utilitaristisches Denken. Mit seiner Vorrangregel[150] (Vorrang

[149] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 19 f., 46: „Daher läßt es die Gerechtigkeit nicht zu, daß der Verlust der Freiheit bei einigen durch ein größeres Wohl für andere wettgemacht wird."

[150] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 283: „Die Gerechtigkeitsgrundsätze stehen in lexikalischer Ordnung; daher kann die Freiheit nur um der Freiheit willen beschränkt werden, und zwar in zwei Fällen: (a) eine weniger umfangreiche Freiheit muß das Gesamtsystem der Freiheit stärken, an dem alle teilhaben; (b) ungleiche Freiheit muß für die Bürger mit weniger Freiheit annehmbar sein."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Freiheit) meint *Rawls* aber „den Vorrang des Grundsatzes der gleichen Freiheit für alle vor dem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz".[151] Sie besagt nur, dass „eine geringere oder ungleiche Freiheit nicht für eine Verbesserung der wirtschaftlichen Verhältnisse in Kauf genommen"[152] und „die Freiheit nur um der Freiheit selbst willen eingeschränkt werden kann"[153], quasi „zur Verhinderung einer noch schlimmeren Freiheitsbeschränkung"[154]. Damit unterliegt die Freiheit „den notwendigen Bedingungen der Freiheit selbst". Diese Überlegungen zeigen, wie Dialektik und Kontraktualismus sich unterschwellig auch bei Vertragstheoretikern komplementieren. Denn die Dialektik der Freiheit begreift die Notwendigkeiten der Freiheit als schon in ihrem Begriff selbst angelegt und nach *Rawls*' Vertragsmodell einigen sich die Menschen aus Vernunftgründen auf Prinzipien, welche die „notwendigen Bedingungen der Freiheit selbst" enthalten.

3. Selbstbeschränkung durch die Gerechtigkeit der Freiheit

Dem Kernprinzip der Gleichheit würdebasierter Freiheit entspringt das Teilprinzip der Gerechtigkeit der Freiheit. Dialektik der Würde bedeutet die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung der Freiheit durch Herstellung von Gerechtigkeit. Sie ist also die Einsicht in die Notwendigkeit gerechter Verhältnisse für die Möglichkeit der gleichen Freiheit aller. Gerechtigkeit ist in diesem Maße ebenso wie die Gleichheit ein individualer, nicht bloß ein kollektiver Wert. Als gerecht werden nach dem modifizierten Ausgangspunkt des Gesellschaftsvertrags nicht jene Regeln gesehen, welche die individuellen Freiheiten möglichst voneinander isolieren und ohne Rücksicht auf andere gewährleisten, sondern jene, die individuelle Freiheiten aller unter sozialverträglichen Bedingungen ermöglichen.

a) Selbstbeschränkung der Freiheit um die Gerechtigkeit

Im Hobbesschen Naturzustand des Krieges aller gegen alle existieren nicht die Kategorien von gerecht und ungerecht;[155] diese seien keine natürlichen Eigenschaften des Menschen, weil sie ja sonst „auch bei demjenigen angetroffen werden

[151] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 275.

[152] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 177.

[153] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 275 f., 282 et passim. In kritischer Auseinandersetzung damit *H. L. A. Hart*, Rawls über Freiheit und ihren Vorrang, in: O. Höffe (Hrsg.), John Rawls, 3. Aufl. 2013, S. 107 (107, 110 f.).

[154] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 244.

[155] *T. Hobbes* (Leviathan, 1970, S. 130) betrachtet die Beziehungen der Menschen untereinander getreu seines prinzipiell pessimistischen Bildes vom Menschen aus der negativen Perspektive: „Vor der Entstehung der bürgerlichen Gewalt, durch welche die Nichterfüllung eines Abkommens bestraft und jeder in dem Besitz seines durch Verträge erlangten Eigentums geschützt werden konnte, waren also die Wörter *gerecht* und *ungerecht* gar nicht vorhanden." (Herv. i. O.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

müßten, der einsam und allein auf der Welt lebt".[156] Gerechtigkeit sei daher nicht eine Eigenschaft des Menschen als Individuum, sondern als Mensch unter anderen Menschen, eben als soziales Individuum.[157] Was gerecht oder ungerecht ist, lernt er erst im Zusammenleben mit anderen in einem Gemeinwesen kennen.[158] Die primäre Zielrichtung der Gerechtigkeit ist hier die Ermöglichung individueller Freiheit und die dazu erforderliche Herstellung der Gleichheit. Es kann also keine Vorstellung von Gerechtigkeit ohne den Rekurs auf Freiheit geben.[159] Dennoch geraten sie in einen Widerspruch zueinander, wenn man sie zu Ende denkt. In einem Zeitungsinterview von 1970 konstatierte *Max Horkheimer*: „Je mehr Gerechtigkeit, desto weniger Freiheit; je mehr Freiheit, desto weniger Gerechtigkeit."[160] Dieser Satz verdeutlicht einerseits die Aporie, die mit einer ungebundenen Freiheit einhergeht. Eine grenzenlos wachsende Freiheit auf der einen Seite produziert mehr Ungerechtigkeit auf der anderen Seite. Sie hebt sich dadurch irgendwann selbst auf. Dialektisch formuliert: Die Steigerung der Freiheit schlägt irgendwann um in Ungleichheit und Ungerechtigkeit. Fördert man Gleichheit und Gerechtigkeit, um Freiheit für alle zu ermöglichen, schlägt die Gerechtigkeit um in Unfreiheit. Denn je mehr Macht ein einzelner oder wenige Menschen haben, umso mehr sind sie den anderen ein absolutistischer Staat. Andererseits geht mit dem Gerechtigkeitsstreben unweigerlich eine Beschränkung der Freiheit derer einher, die als Stärkere ihre Freiheit in Form von Macht und Privilegien, die ihnen etwa durch Zufall zuteilgeworden sind, auf Kosten der Freiheit anderer maßlos ausweiten könnten. Denn es soll niemand zulasten der Freiheit der anderen frei sein.[161] Sofern die Dialektik der Würde wie im Allgemeinen bei der Gleichheit zur Herstellung absoluter Gerechtigkeit neigt, wird diese Tendenz kontraktualistisch gedämpft. Die Menschen würden sich im Ausgangspunkt des Gesellschaftsvertrags auf den Verzicht der Herstellung und Umsetzung absoluter Gerechtigkeit einigen, weil ihr Umschlagen in Ungerechtigkeit und Unfreiheit in niemandes Interesse wäre. D. h., dass im Interesse der Freiheit aller ein bestimmtes Maß an Ungerechtigkeit hingenom-

---

[156] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 117. Dasselbe muss auch für den Freiheitswert gelten. Was nützt es dem einsamen Menschen auf einer Insel, von Freiheit zu sprechen? Von wem soll er Freiheit einfordern dürfen? Der isolierte Mensch hätte keinen Anlass, in Freiheitskategorien zu denken.

[157] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 117.

[158] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 160. Anzumerken ist, dass Hobbes unter Gerechtigkeit die Erfüllung von Vertragspflichten versteht (S. 129 f.). Ungerechtigkeit heiße dementsprechend Nichterfüllung des Vertrags, sodass ein Verhalten nicht ungerecht sein könne, solange es keinen Vertrag gibt, der gebrochen bzw. nichterfüllt werden könnte. Ohne einen Vertrag gebe es also weder Gerechtigkeit noch Eigentum. Im Naturzustand gebe es „kein Mein und Dein" (S. 117). Mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates seien erst Eigentum und Gerechtigkeit entstanden. Gerechtigkeit wird daher bei Hobbes inhaltlich durch Gesetze ausgefüllt.

[159] Vgl. *A. Honneth*, Das Recht der Freiheit, 3. Aufl. 2017, S. 40.

[160] *M. Horkheimer*, Interview, in: Der Spiegel vom 4. 1. 1970. Dabei meint er „soziale Gerechtigkeit", was gelegentlich als „Synonym für Gleichheit verwendet wird" (*Institut für Demoskopie Allensbach*, Der Wert der Freiheit, 2003, S. 49 f.).

[161] *J. Habermas*, Die Einbeziehung des Anderen, 1996, S. 126.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

men wird. Da die dialektische Bewegung zur absoluten Gerechtigkeit vermieden werden soll, kann die kontraktualistisch geformte Ordnung immer nur eine fast gerechte Ordnung sein. Das darin hinzunehmende Maß an Ungerechtigkeit darf aber ebenso wie bei der Gleichheit nicht die Grenzen der notwendigen Würdeachtung überschreiten. Festzuhalten ist: In der Würdeidee fallen Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit zusammen. Während die individuelle Selbstbestimmung als Zielprinzip und die Gleichheit als Kernprinzip die primären Würdeprinzipien darstellen, werden die daraus abgeleiteten Teilprinzipien der Gerechtigkeit als sekundäre Würdeprinzipien verstanden. Es gilt dabei der Vorrang der primären vor den sekundären Prinzipien.

b) Selbstbeschränkung durch Verzicht auf die Willkürfreiheit

Eine kontraktualistische Konkretisierung erfährt das Gerechtigkeitsprinzip im Verzicht aller auf eine Willkürfreiheit. Wenn jeder die gleiche Freiheit haben soll, dann kann Freiheit nicht Willkürfreiheit für jeden sein.[162] Denn die grenzenlose Freiheit des einen würde die der anderen verdrängen und zur „Ungleichheit zwischen Freien und Unfreien" führen.[163] Willkürfreiheit hieße Beseitigung der Gleichheit und damit auch aller Freiheit.[164] Die Freiheit aller wird als *in principio* begrenzt verstanden, damit überhaupt die Freiheit aller sein kann. Der Mensch ist nur deshalb ein freies Individuum, weil es von ihm verschiedene andere freie Individuen gibt. Er hat nur deshalb Freiheit, weil andere freie Wesen ihre Freiheit einschränken. Darum muss auch er seine eigene Freiheit einschränken zur Ermöglichung der Freiheit aller, die ihrerseits ja dialektische Bedingung der eigenen Freiheit ist, wie mit *Fichte* schon festgestellt wurde.[165]

Die umgekehrte Perspektive, dass nämlich der Mensch des Naturzustands grundsätzlich frei war und erst die Gemeinschaft ihn in seiner Freiheit – wenn auch zur Ermöglichung realer Freiheit – behindere, haben gewissermaßen die klassischen Vertragsmodelle eingenommen. Insbesondere *Hobbes* und *Locke* zeichneten das Bild einer im Naturzustand vollkommenen Freiheit und Gleichheit aller Menschen.[166]

---

[162] Zur Gleichheit als „Grundmuster der Sozialität" sowie zur gleichheitswidrigen „ungehemmte[n] Selbstentfaltung" auch *W. Huber/H. E. Tödt*, Menschenrechte, 1977, S. 166 f.

[163] *M. Kloepfer*, Gleichheit als Verfassungsfrage, 1980, S. 46; bezugnehmend *D. Suhr*, Gleiche Freiheit, 1988, S. 8.

[164] Vgl. *M. Kriele*, Einführung in die Staatslehre, 5. Aufl. 1994, S. 208.

[165] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 128 f.: „Nun können freie Wesen gar nicht zusammen gedacht werden, ohne daß ihre Rechte einander gegenseitig einschränken, demnach, ohne daß der Umfang der Urrechte sich in den der Rechte in einem gemeinen Wesen verwandle."

[166] *J. Locke*, Zwei Abhandlungen über die Regierung, 1977, S. 253: Im Naturzustand sei der Mensch „mit einem Rechtsanspruch auf vollkommene Freiheit und uneingeschränkten Genuß aller Rechte und Privilegien des natürlichen Gesetzes in Gleichheit mit jedem anderen Menschen oder jeder Anzahl von Menschen auf dieser Welt geboren".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die „Vollkommenheit“ bezog sich zwar auf die Ungebundenheit der natürlichen Freiheit. Doch in Wahrheit, und das haben sie auch selbst betont, war der Genuss der Freiheit im Naturzustand eines ungeregelten Miteinanders (und Gegeneinanders) der Menschen kaum möglich, sodass die Freiheit darin zwar nicht durch den Staat oder die Gemeinschaft, aber doch durch die Freiheit, Macht und Gewalt jedes anderen sowie der Natur gebunden und begrenzt war. Es reicht im Hobbesschen Urzustand zur Selbererhaltung der Menschen nicht einmal, dass sie ihre bestehende Macht verteidigen.[167] Es herrscht zwar die „natürliche“ Freiheit eines jeden, alles besitzen zu können, aber dies auch nur so lange, bis es jemand Stärkeres ihm mit Gewalt wieder wegnimmt.[168] Sie müssen also ihre Macht ständig vergrößern, um sich selbst langfristig erhalten zu können. Dies führt in eine Aporie der Macht in Gestalt der Freiheit: Die Vermehrung der eigenen Freiheit ginge einher mit der permanenten Verdrängung der Freiheit anderer. Da dauerhafte Selbsterhaltung also stete, infinite Vermehrung eigener Freiheit bedeutet, hebt sich Freiheit im Naturzustand selbst auf.[169] Auch *Locke* erkennt daher doch noch an, dass „der Mensch im Naturzustand so frei“ gar nicht sei.[170] Er möge darin zwar Herr seiner selbst und seiner Güter sein, „die Freude an diesem Recht“ und seinem Eigentum sei jedoch ungewiss, weil jeder Mensch „fortwährend den Übergriffen anderer ausgesetzt“ sei. Darum gebe er freiwillig den Naturzustand auf, „der bei aller Freiheit voll von Furcht und ständiger Gefahr ist“, und unterwirft sich einer Gemeinschaftsordnung. Menschen verzichten also auf eine ungeordnete „natürliche“ „Freiheit“, um eine geordnete und angstfreie Freiheit leben zu können. Das Attribut „natürlich“ legt den Gedanken nahe, als würde etwas Gutes aufgegeben werden, weil es zunächst mit etwas Positivem assoziiert wird. Gemeint ist jedoch eine „wilde“ und „brutale“, nicht durch soziale Regeln und Gesetze gebundene, sondern eine allein durch die natürliche Stärke der anderen und den Naturgesetzen begrenzte Freiheit. Kurz: In dem im Naturzustand herrschenden Recht des Stärkeren ist sogar diesem die Sicherheit nicht garantiert.[171] Darum kann eine solche „natürliche“ Freiheit keine vollkommene, keine wirklich lebbare Freiheit sein. Überhaupt ist dieser Zustand

[167] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 114.

[168] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 118 f.: „Das Naturrecht ist die Freiheit, nach welcher ein jeder zur Erhaltung seiner selbst seine Kräfte beliebig gebrauchen und folglich alles, was dazu etwas beizutragen scheint, tun kann.“ Im Naturzustand besitzen also zwar qua Naturrecht „alle ein Recht auf alles“ und damit auch das Recht, „sich durch Mittel und Wege aller Art selbst zu verteidigen“; doch solange „dieses Recht gilt, wird keiner, sollte er auch der Stärkste sein, sich für sicher halten können“. „Ebendaraus ergibt sich ferner, daß es in einem solchen Zustande keinen Besitz, kein Eigentum, kein Mein und Dein gibt, sondern was jemand erworben hat, gehört ihm, solange er es sich zu sichern imstande ist.“ (S. 117).

[169] Vgl. *P. Schröder*, „For in the act of our Submission, consisteth both our Obligation, and our Liberty“, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 239 (240 f.).

[170] *J. Locke*, Zwei Abhandlungen über die Regierung, 1977, S. 278.

[171] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 117 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Grund, warum sie einen Gesellschaftsvertrag schließen.[172] Wären alle tatsächlich ursprünglich vollkommen, frei und gleich, hätten sie keinen Anlass gehabt, sich zu vergemeinschaften. Das Recht aller auf alles, gar auf andere Menschen, führt zu einem Zustand, in dem letztlich keiner ein wirkliches Recht besitzen kann. Darum ergibt sich nach *Hobbes* in Anlehnung an die goldene Regel bzw. an das Evangelium ein zweites natürliches Gesetz, nach dem jeder unter der Bedingung, dass auch alle anderen es tun, auf sein Recht auf alles verzichten und sich auf die Freiheit beschränken soll, „die er den übrigen eingeräumt wissen will".[173] „Solange er sich aber das Recht, alles zu tun, was er will, vorbehält"[174] und den „eigenen Vorteil oder Nachteil zum Maßstab"[175] nimmt, befindet er sich im Krieg mit allen. Aus alledem folgt, dass Freiheit in ihrer Form, wie sie aus dem Gesellschaftsvertrag hervorgeht, nicht die grundsätzliche Freiheit sein kann, zu tun und zu lassen, was man will. Um also letztlich das dialektisch notwendige Prinzip der Gleichheit der Freiheit kontraktualistisch-normativ zu konkretisieren, einigen sich die Menschen darauf, dass Freiheit prinzipiell keine Willkürfreiheit sein darf. Das deckt sich im Übrigen sowohl mit sämtlichen Vertragstheorien als auch mit der im ersten Teil gezeigten Vorstellung von der auf Autonomie und Gewissen gründenden Würde, nach der die Achtung und Anerkennung vulnerabler Wesen das Zurückstellen der eigenen Triebe und Neigungen erfordert. Das in der Würdeidee enthaltene Selbstbeschränkungselement realisiert sich kontraktualistisch im gegenseitigen Verzicht aller auf eine Willkürfreiheit.

Das entspricht auch *Hegels* differenzierendem Verständnis, nach dem Willkür „nur die unvernünftige Freiheit" ist.[176] Ein freier Wille sei ein solcher, der sich auf die „Endlichkeit einläßt, sich eine Schranke setzt und die Unendlichkeit aufgibt".[177] Die Vorstellung von Freiheit als Willkür, quasi als reflektierte Vermittlung zwischen einem durch natürliche Triebe bestimmten und einem „an und für sich freien Willen", nach der Freiheit bedeute, „daß man tun könne, was man wolle", verkenne den eigentlichen Charakter der Freiheit.[178] Sie zeuge von einem „gänzlichen Man-

[172] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 114 f.: Ohne eine gleichgewichtsherstellende Macht wäre das Leben für eine Vielzahl von koexistierenden Menschen „freudlos" und „höchst beschwerlich", weil sie in einem Zustand des Krieges aller gegen alle wären, der so lange dauern würde, „wie der Vorsatz herrscht, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben". Dazu auch *N. Campagna*, Widerstand der Institutionen und Widerstand der Individuen, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 223 (226).

[173] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 119 f. Hier zitiert Hobbes die goldene Regel („*Was andere dir nicht tun sollen, tue ihnen auch nicht!*") und die insofern relevanten „Worte des Evangeliums" („*Was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch*").

[174] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 119.

[175] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 141 f.

[176] *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Ästhetik, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 13, 1970, S. 1 (136).

[177] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, Einleitung, S. 64 f.

[178] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, Einleitung, S. 67.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gel“ an einer Vorstellung darüber, „was der an und für sich freie Wille, Recht, Sittlichkeit usf. ist“. *Hegel* konstatiert polemisch für den Freiheitsdiskurs seiner Zeit (was sich aber ungebrochen auf den aktuell weltweit und auch in Deutschland erstarkenden Libertarismus beziehen könnte): „Der gewöhnliche Mensch glaubt, frei zu sein, wenn ihm willkürlich zu handeln erlaubt ist, aber gerade in der Willkür liegt, daß er nicht frei ist.“ So wie in einer internationalen Dimension der Freiheitsordnung die Staaten in ihrem Verhältnis zueinander sich beispielsweise bei ihren global umweltbelastenden kollektiven Aktivitäten auf ihre absolute Souveränität berufen, ist es ebenso problematisch für die Wirksamkeit eines freiheitswahrenden Natur-, Umwelt- und Klimaschutzes, wenn in der intersubjektiven Dimension der Freiheitsordnung Einzelne sich bei ihren individuellen umweltbelastenden Verhaltensweisen auf ihre vermeintlich von der Autonomie gedeckten Willkürfreiheit berufen. Denn Willkür steht im Widerspruch zur Freiheit. Nach der Vernunft heißt frei Handeln nicht, „als partikulares Individuum“ nach Willkür,[179] sondern als soziales Individuum gemäß den Prinzipien der Würde, d. h. insbesondere unter Achtung und Wahrung der Gleichheit der Freiheit aller, zu handeln, indem man sich autonom durch sein Gewissen und damit aus Mitgefühl und Mitleid mit verletzlichen Wesen selbst beschränkt. Würdebasierte Freiheit negiert würdeverletzende Verhaltensweisen, klammert sie begrifflich aus, oder mit anderen Worten: Würdebasierte Freiheit ist die Negation der Negation der Würdeidee.

c) Gerechte Eigentumsverhältnisse

Bisher ging es um das allgemeine Handeln der Einzelnen im Verhältnis zueinander. Die Überlegungen gelten im Besonderen für den Eigentumsgebrauch. Eigentum ist so gesehen *soziales Eigentum*, weil es wie sonstige Güter, Ressourcen oder gesellschaftliche Werte nicht dem willkürlichen Gebrauch im vorgenannten Sinne untersteht. Obwohl der Begriff des Sozialen den Gedanken nahelegt, dass bestimmte Güter dem Privateigentum, also der ausschließlichen Nutzung eines Individuums, entzogen und dem Gemeingebrauch zugeführt werden sollten, ist genau das hier nicht gemeint. Die Abschaffung von Privateigentum[180] wäre mit der Freiheitsidee nicht *per se* unvereinbar. Aber zur Freiheit gehört die grundsätzliche Möglichkeit des ausschließlich individuellen Gebrauchs von Eigentum. Schließlich würden sich die Menschen im Ausgangspunkt eher darauf einigen, dass jeder

[179] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, Einleitung, S. 67.

[180] *G. W. F. Hegel* (Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke, Bd. 7, S. 108) spricht insofern vom Verstoß gegen die „Natur der Freiheit des Geistes und des Rechts“. Dazu auch *U. Tietz/C. Kantner*, Die Freiheit und ihre Institutionen, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 141 (151). Gleichwohl wird das Privateigentum auch bei ihm beschränkt durch die Entziehung von Gemeinschaftsgütern (dazu *K. Vieweg*, Hegel, 2019, S. 510 f.). Zum Eigentum als Notwendigkeit einer vernunftbasierten Freiheitsordnung *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 205 ff. (insbesondere zu Hegel auf S. 245 ff.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

etwas zur Verfolgung eigener Zwecke sein Eigentum nennen darf, von dessen Gebrauch er die anderen ausschließen und darauf vertrauen kann, dass andere sein Eigentum achten. Diese Gewissheit über die Möglichkeit des privaten Eigentums zu schaffen und den Zustand des ständigen wechselseitigen Wegnehmens zu überwinden, ist nach den tradierten Vertragstheorien ein Ziel des Gesellschaftsvertrags. Andererseits werden sie sich aber auf gerechte Eigentumsverhältnisse einigen, weil niemand weiß, wie vulnerabel er sein und ob er überhaupt aus eigener Kraft über eine ausreichende materielle Grundlage verfügen würde, die er für die individuelle Selbstbestimmung und für ein Leben in Würde braucht. Dies bedeutet zunächst im Sinne der Selbstbeschränkung durch Willkürverzicht, dass man selbst mit dem Privateigentum nicht tun und lassen darf, was man will, weil dies dem Interesse von vulnerablen und aufeinander angewiesenen Individuen entgegenstünde. Sein Gebrauch ist daher zumindest um die Achtung der würdebasierten Freiheit anderer begrenzt. Daher ist es auch nicht allein die private Sache des Einzelnen, was er mit seinem Eigentum tut oder lässt. Nur, weil jemand vermögend ist und sich beispielsweise viele Wasserressourcen aneignen kann, bedeutet dies nicht, dass er diese aus reinem Vergnügen beliebig „verschwenden" darf. Wenn jemand große Mengen fossilen Öls oder sonstige chemische Stoffe in seinen eigenen Garten kippt, tangiert es nicht nur Gemeinwohlinteressen, sondern unmittelbar die Individualinteressen der anderen an einer gesunden Umwelt. Diese Sozialität des Eigentums ist als eine spezifische Unterform des sozialen Freiheitsbegriffs zu verstehen. Die Grenze zur Willkür liegt in einer Intensität der intersubjektiven Auswirkungen des Eigentumsgebrauchs, die das Mindestmaß an Achtung für andere Subjekte überschreitet.

Eine solche Überschreitung liegt etwa bei einer unerträglichen Verlagerung von Eigentum (also Macht bzw. Freiheit) auf der Seite eines oder weniger Individuen vor.[181] Obwohl *Locke* das Eigentum zum Fixpunkt seines Gesellschaftsvertrags macht,[182] versteht auch er das Eigentum durch Zueignung als insofern begrenzt, als jeder durch Arbeit nur so viel zu seinem Eigentum machen darf, wie er für sein Leben braucht und wie es nicht verderben darf.[183] Das entspricht auch der (rigorosen) Vorstellung von *Hobbes*, der sogar den nach für sich selbst überflüssigen und den Mitmenschen unentbehrlichen Dingen strebenden Menschen aus der Ge-

[181] In diese Richtung *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 378 f.: „Man darf nicht vergessen, daß der Fairneßgrundsatz zwei Teile hat: der eine sagt aus, wie Verpflichtungen entstehen, nämlich durch bestimmte freiwillige Handlungen, und der zweite legt fest, daß die entsprechende Institution gerecht sein müsse, wenn nicht vollkommen gerecht, so doch wenigstens so gerecht, wie man unter den gegebenen Verhältnissen vernünftigerweise erwarten kann."

[182] *J. Locke*, Zwei Abhandlungen über die Regierung, 1977, S. 252, 278, 289 et passim. Eigentum wiederum ist bei ihm die allgemeine Bezeichnung für Leben, Freiheit und den Besitz von Gütern bzw. deren Schutz. Darum nennt er auch Wohlfahrt und Sicherheit ausdrücklich als Zwecke des Vertrags (S. 338). Zu damit einhergehenden Problemen *L. Siep*, Der Zweck des Staates und die Legitimation seiner Gewalten, in: M. Rehm/B. Ludwig (Hrsg.), John Locke, 2012, S. 115 (126).

[183] *J. Locke*, Zwei Abhandlungen über die Regierung, 1977, S. 219.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

meinschaft ausgeschlossen wissen möchte.[184] Denn dies sei „Ursache für den daraus entstehenden Krieg". Das Ausstoßen aus der Gesellschaft würde aber nach hiesiger Vertragskonzeption selbst eine Missachtung der Würde bedeuten. Denn Würde bedeutet in Anlehnung an *Hannah Arendt* gerade das fundamentale „Recht, Rechte zu haben".[185] Da Rechte die Beziehung zu anderen und ein Leben in Gemeinschaft voraussetzen, würde der Ausschluss aus der Gemeinschaft zu einem würdewidrigen Zustand der Beziehungs- und damit der „Rechtlosigkeit" führen.[186] Zur vertragstheoretischen Idee von Würde und Freiheit gehört also auch, dass es ein unverlier- und unverwirkbares Recht gibt, Mitglied der Gemeinschaft zu sein.[187] Die Menschen schließen sich nur unter der Bedingung zu einer Gemeinschaft zusammen, dass sie in ihr auch freie Subjekte bleiben und aus ihr nicht verstoßen werden dürfen.

Deutlich wird aber sowohl bei *Hobbes* als auch bei *Locke* die enge Verbindung des Eigentums sowie natürlicher Ressourcen mit dem Gleichheits- und Gerechtigkeitsgedanken. Die Menschen müssen stets sorgsam und verantwortungsvoll mit Ressourcen umgehen, weil sich ein überflüssiger Gebrauch mit den gleichen Freiheitsmöglichkeiten anderer nicht vertrüge. Nach *Rawls* dürfe das zulässige Gewinnstreben Einzelner nicht neue Ungleichheiten produzieren und die allgemeine Gleichheit aller gefährden.[188] Profitmaximierungslogiken müssen sich also um der Freiheit willen selbst beschränken. Die libertäre Vorstellung, die Schwäche der einen im Namen der Freiheit der zufälligen und rücksichtslosen Stärke der anderen anheimzugeben, ist weder mit der Idee der Freiheit noch mit derjenigen der Würde überhaupt vereinbar. Im Rawlsschen Urzustand, aus dem heraus die Gerechtigkeitsgrundsätze gefunden werden, sind schließlich alle Generationen vertreten.[189] Sie einigen sich darum auf einen „gerechten Spargrundsatz", der festlegt, „was eine Gesellschaft gerechterweise sparen sollte", und der dabei „so beschaffen sein muß, daß sie wünschen können, alle früheren Generationen möchten ihn befolgt haben".[190] Die spezifisch-soziale Dimension deutet damit zum einen schon ihren fließenden Übergang zur ökologischen Dimension an und zum anderen schließt sie gesellschaftsvertraglich auch ein intergenerationelles Element ein, demzufolge die Menschen für die Auswahl der Freiheitsprinzipien berücksichtigen müssen, dass sie in der sinnlich-realen Welt auch zu den künftigen Generationen gehören könnten. Im Ausgangspunkt des Gesellschaftsvertrags wissen sie ja nicht, in welche Generation sie hineingeboren werden.[191] Gemäß der damit bezweckten intertemporalen

---

[184] *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 136.
[185] *H. Arendt*, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, Die Wandlung 1949, S. 754 (758, 760).
[186] Vgl. *H. Arendt*, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, Die Wandlung 1949, S. 754 (758).
[187] In diese Richtung auch *A. Waldschmidt*, Selbstbestimmung als Konstruktion, 2. Aufl. 2012, S. 18 f.
[188] *M.-E. Geis*, Gesellschaftsverträge, in: E. Hilgendorf/J. C. Joerden (Hrsg.), Handbuch Rechtsphilosophie, 2017, S. 193 (198).
[189] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 325.
[190] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 323.
[191] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 160.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gerechtigkeit dürfen die gegenwärtig lebenden Menschen die Ressourcen sowie die materielle Welt insgesamt nicht zulasten künftiger Generationen in grenzenlos beliebiger und verschwenderischer Weise für sich vereinnahmen und verausgaben.[192] Die jeweils gegenwärtige Generation muss ihre Lebensweise in Bezug auf natürliche Ressourcen als Freiheitsgrundlagen so (um-)gestalten, dass ein würdevolles Leben auch für künftige Generationen möglich bleibt. Bedeutend ist diese Forderung aktuell besonders vor dem Hintergrund, dass mit dem Klimawandel nicht nur Extremwetterereignisse, Dürren, Hunger und die Zahl der Todesfälle zunehmen, sondern auch die Gefahren für die Demokratie und den sozialen Frieden durch Bürgerkriege,[193] die allesamt freiheits- und würdefeindliche Lebensverhältnisse verschärfen können. *Rousseau*, der den Grund für den Kriegszustand nicht in der Natur der Menschen selbst, also nicht in dessen „einfachen persönlichen Zusammenhängen", sondern vielmehr in den gesellschaftlichen Eigentumsverhältnissen sieht,[194] scheint Recht zu behalten. Weil Frieden notwendige Bedingung würdebasierter Freiheit ist, kann die Grenze des Eigentumsgebrauchs zur Würdemissachtung daher auch dadurch überschritten werden, dass ein Mindestmaß an Gleichheit bei der Verteilung von Eigentum nicht beachtet wird. Ökologisch-soziale Gerechtigkeits- und Verteilungsfragen wirken sich demnach auch intertemporal aus, was wiederum kategorial zur Intersubjektivität gehört, weil diese gewissermaßen das Verhältnis von lebenden und künftigen Subjekten einschließt. Da der Gesellschaftsvertrag von einem mit dem Freiheitsstreben verbundenen vernunftbasierten Bedürfnis nach Frieden und Sicherheit angeleitet wird,[195] werden sich die Menschen insofern an ökologische Sparsamkeitsregeln halten müssen und letztlich auch in diesem Sinne mit ihrem Privateigentum nicht nach absolutem Belieben verfahren dürfen.

Dies sagt aber noch nichts über eine ganz konkrete Verteilung von Eigentum aus. Eine einmal hergestellte gleiche Verteilung von Gütern würde nach *Hegel* ohnehin nicht von Dauer sein können, weil sich dieser Zustand sogleich wieder hin zur ungleichen Verteilung verändern würde, solange die Erlangung von neuem Eigentum vom persönlichen Fleiß der Einzelnen abhängt.[196] Alle Menschen sind nur insofern gleich, als sie prinzipiell die gleichen Chancen auf Eigentum haben. Auch die Gerechtigkeit postuliert lediglich, dass jeder überhaupt Eigentum zwecks

---

[192] So wohl auch *G. Haverkate*, Verfassungslehre, 1992, S. 250 f. Ihm zufolge müssen die Interessen der künftigen Generationen bei der Ausübung der Staatsgewalten durch die gegenwärtige Generation stets mit bedacht werden, und zwar so, als hätten erstere bereits jetzt eine Subjektqualität und Zustimmungsfähigkeit zu den zu gebenden Gesetzen und anderen Rechtsakten (S. 252, 326 f.).

[193] Vgl. statt vieler nur *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC), Klimawandel 2023: Synthesebericht, 2023, S. 5 ff., 12 f., 16; auch *IPCC*, Klimawandel 2022: Folgen, Anpassung und Verwundbarkeit, 2022, S. 12, 26 et passim.

[194] *J.-J. Rousseau*, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts, 1996, S. 20.

[195] So auch bei *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 119.

[196] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, S. 114.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Freiheit, nicht aber, dass jeder quantitativ das gleiche Eigentum haben soll.[197] Mit der Würdeidee gehen freiheits- und gleichheitsorientierte Gerechtigkeitsmindeststandards in eine kontraktualistisch begründete Gesellschaft ein.

4. Selbstbeschränkung durch die Pflicht der Freiheit

a) Konnexität von Rechten und Pflichten

Dem Kernprinzip der Gleichheit würdebasierter Freiheit entspringt zudem notwendig das Teilprinzip der Pflicht der Freiheit. Freiheit impliziert nicht nur Rechte, sondern ist vielmehr wie bei *Rawls* ein „Gefüge von Rechten und Pflichten",[198] ohne das es keine Ordnung geben kann, in der eine Pluralität von freien und gleichen Individuen koexistieren soll. Das entspricht der sozialen und interaktiven Freiheit nach *Suhr*, zu der „als Korrelat entsprechende Pflichten und Verantwortlichkeiten" gehören.[199] Würdebasierte Freiheit bedeutet nicht die Freiheit von jeglichen Pflichten. Mit ihr geht Verantwortung für das eigene Handeln und dessen Konsequenzen einher.[200] Der Mensch ist frei und darum auch verantwortlich einerseits sich selbst gegenüber für das ihn Betreffende und andererseits den Mitmenschen gegenüber für das durch seine Freiheit sie Treffende.[201] Verantwortung ist elementarer Bestandteil der sozialen Freiheit.[202] Die Idee der Würde schließt folglich nicht nur das Recht zu einem eigenverantwortlichen und selbstbestimmten Leben, sondern auch die entsprechende wechselseitige Achtungs*pflicht* mit ein. In der der Freiheit immanenten Selbstbeschränkung um die Rücksicht auf andere liegt die *Grundpflicht der Freiheit*. Da sich individuelle Selbstbestimmung nur relational mit anderen realisiert, kann sie nur eine wechselseitig um die genannte Pflicht begrenzte Freiheit sein. Freiheit ohne Verantwortung wäre nichts anderes als Willkür und Rücksichtslosigkeit,[203] welche sich mit dem Gleichheitsprinzip nicht vertragen. Rechtstechnisch kann Zügellosigkeit daher durch die Paarung der Freiheit mit der Pflicht und Verantwortung verhindert werden.[204] In dem Maße, in dem die Ausübung individueller Freiheit in die Sphäre anderer Menschen reicht,

---

[197] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, S. 114.

[198] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 270.

[199] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 80–105, 146; zum kommunikativen Freiheitsverständnis bereits *R. Scholz*, Die Koalitionsfreiheit als Verfassungsproblem, 1971, S. 291 ff.; auch *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (74); zum Begriff der „kommunikativen Freiheit" *W. Huber/H. E. Tödt*, Menschenrechte, 1977, S. 163 f.

[200] *J. M. Buchanan*, Die Furcht vor der Freiheit, in: K. Horn/G. Schwarz (Hrsg.), Der Wert der Werte, 2012, S. 237 (247).

[201] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 160, Fn. 69.

[202] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 55.

[203] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 160, Fn. 69.

[204] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 160.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

in demselben Maße kann vom Einzelnen Verantwortung für seinen Freiheitsgebrauch eingefordert werden.[205] Die Pflicht im Sinne einer wechselseitigen Rücksichtnahmepflicht darf nicht missverstanden werden als eine Gehorsamspflicht der Einzelnen gegenüber dem Staat, der automatisch einen allgemeinen Willen und damit das Vernünftige verkörpere. Das wäre nichts anderes als autoritäres Pflichtdenken. Die hier angedeutete allgemeine Pflicht bezieht sich allein auf das intersubjektive Verhältnis von Individuen, nicht auf das Verhältnis zum Staat. Denn die Verschränkung von Pflichten und Rechten beruht auf dem Prinzip der Gleichheit und Anerkennung der Würde und Freiheit der Individuen. Mit *Hegels* Worten:

> „Was den Menschen auferlegt wird als Pflicht, soll […] für *Etwas* [geschehen], worin *sie ihre* Würde, *Freiheit* haben, dessen Dasein daher *ihr* Dasein – ihr *Recht ist*. […] Andere haben Rechte, ich bin ihnen gleich, bin Person wie sie, ich soll Pflichten gegen ihre Rechte haben, – als ihnen gleich soll ich durch diese Pflichten auch Rechte haben […].“[206]

Es muss die Freiheit von der Pflicht her gedacht werden, um die Leere der Freiheit ohne die Pflicht und die freiheitsfunktionale Bedeutung der Pflicht zu begreifen. Die Umkehrung der Perspektive darf nicht so gedeutet werden, dass darin die „anderen“ bloß als Begrenzung der Freiheit des Ich verstanden werden. Sie müssen auch als ihre Ermöglichung betrachtet werden. Genauso darf in der Pflicht des Ich nicht nur dessen eigene Freiheitsbeschränkung, sondern es muss auch die Freiheitsermöglichung für andere gesehen werden. Diese Betrachtung fügt sich ein in die materialistische Dialektik von Freiheit als die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit.[207] Mit *Hegel*[208] könnte man sagen, dass eins so notwendig wie das andere ist, und erst im Zusammenwirken von Recht und Pflicht liegt die Natur des Ganzen, also der Freiheit. Letztlich ist die Fortschrittsgeschichte von Emanzipation und Freiheit – wie schon oben betont – nicht nur eine Geschichte der Befreiung,[209] sondern auch eine Geschichte der Verpflichtung zur Achtung der Freiheit anderer, insbesondere der sich Befreienden, zuvor Unterdrückten und Entrechteten.

Die Pflicht affiziert im politischen Diskurs so stark, weil sie als eine Negation der Freiheit erzählt wird. Ist doch aber der eigentliche Gegensatz von Freiheit Unfreiheit und nicht die Pflicht. Diese ist vielmehr essenzieller Bestandteil der Freiheitsidee. Ohne die Pflicht gibt es keine Freiheit. Sie ist nur in Ansehung ihres beschränkt freiheitsbeschränkenden Elements eine Entgegensetzung der Freiheit, welche aber die Pflicht in sich reflektierend aufnehmen muss, um im Ganzen Freiheit zu sein. *Hegel* bezeichnet den Konnex von Recht und Pflicht „als Organisation

---

[205] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 159.

[206] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, S. 304 f. (Herv. i. O.).

[207] *F. Engels*, Anti-Dühring, MEW 20, 1975, S. 106.

[208] *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, 1970, Vorrede, S. 12.

[209] So die Kernaussage bei *C. Menke*, Autonomie und Befreiung, 2018; auch *ders*., Theorie der Befreiung, 2022.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

des Begriffs der Freiheit".[210] Pflichten dienen nicht dem Zweck, Freiheit zu unterdrücken, sondern sie in einer geordneten Gesellschaft zu organisieren und zu gewährleisten. „Die Pflicht beschränkt nur die Willkür der Subjektivität"; sie ist also Beschränkung weniger der Freiheit als vielmehr der Abstraktion derselben, d. h. der „Unfreiheit", oder pathetischer in Hegelscher Sprache: „[S]ie ist das Gelangen zum Wesen".[211] Mit *Proudhon* pointierter gesagt:

> „Das Recht besteht für jeden in der Befugniß, von dem andern die Achtung der menschlichen Würde in seiner Person zu verlangen; die Pflicht, in der Verbindlichkeit für jeden, diese Würde in dem andern zu achten. Im Grunde sind Recht und Pflicht identische Bezeichnungen, da sie immer der Ausdruck der Achtung sind […]; beide setzen sich gegenseitig voraus und unterscheiden sich nur durch das Subjekt, ich oder du, in welchem die Würde gefährdet ist."[212]

Während also das Recht der Achtung der Würde sich auf das jeweilige Ich-Subjekt bezieht, dessen Würde gefährdet ist, liegt die Pflicht zur Achtung der Würde bei dem Du-Subjekt, das die Würde des anderen (potenziell) gefährdet. Da nach der hier entwickelten Würdetheorie und dem dazugehörigen dialektischen Subjektkonzept das Objekt des Gewissens Subjekt ist, bedeutet das, dass die Pflicht zur Achtung gegenüber allen leidensfähigen Wesen gilt, für die Mitgefühl und Mitleid empfunden wird. Würde ist daher nicht nur Quelle der Rechte, sondern insofern auch der Pflichten.[213] Erst als solche kann sie insgesamt „als Verwirklichung der praktischen Idee von Humanität" interpretiert werden.[214]

b) Selbstbeschränkung durch Solidarität, Nächstenliebe und Nächstenachtung

Gewissenbasierte Würde bedeutet auch, die Würde seines Nächsten zum eigenen Anliegen zu machen. Denn würdeimmanente Selbstbeschränkung des Menschen geht nicht darin auf, andere bloß negativ in Ruhe zu lassen. Vielmehr bedeutet sie auch das Zurückstellen der eigenen egoistischen Wünsche und Interessen; um der Würde aller willen. Mitmenschliche Solidarität meint daher – umgekehrt formuliert – auch eine gewisse Selbstbegrenzung des Einzelnen.[215] Um die gleichheits- und gerechtigkeitsvermittelte notwendige Selbstbeschränkung der Freiheit

---

[210] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, S. 410.

[211] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, S. 298.

[212] *P.-J. Proudhon*, Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Erster Theil, 1858, S. 191 f.

[213] *B. Sitter-Liver*, Würde der Kreatur versus Menschenwürde?, Journal für Verbraucherschutz und Lebensmittelsicherheit 4/2009, S. 313 (315 f.); zur Ableitung von moralischen Pflichten aus dem Würdestatus auch *M. Düwell*, Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte, zfmr 1 (2010), S. 64 (75 f.).

[214] *B. Sitter-Liver*, Würde der Kreatur versus Menschenwürde?, Journal für Verbraucherschutz und Lebensmittelsicherheit 4/2009, 313 (315 f.).

[215] Vgl. auch *D. Heckmann*, Sicherheitsarchitektur im bedrohten Rechtsstaat, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 9 (20).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

in der sozialen Lebenswirklichkeit vulnerabler Individuen wirksam werden zu lassen, würden sich die Menschen gesellschaftsvertraglich auf positive Elemente der Freiheit einigen. Sie wissen schließlich nicht, in welchem Ausmaß sie vulnerabel und auf andere angewiesen sein könnten. Die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung wird daher mit dem Prinzip der Solidarität komplementiert.[216] Obgleich sich dieses Solidaritätsprinzip in einem gesteigerten Maße in der kollektiven Dimension würdebasierter Freiheit auswirkt, nämlich als Sozialstaatsprinzip[217], auf das noch ausführlicher eingegangen werden muss, folgen daraus auch im Verhältnis der Einzelnen untereinander gewisse Nothilfepflichten.

Kant spricht sogar noch weitergehender von der (Tugend-)Pflicht zur Nächstenliebe, also der Pflicht, die Zwecke anderer „zu den meinen zu machen".[218] Ein solches Prinzip der Nächstenliebe kann aber nicht zur zwischenmenschlichen Rechtspflicht erhoben werden, weil diese ihrem Charakter nach auf die Ausübung äußeren Zwangs ausgerichtet ist und erzwungene Nächstenliebe keine Liebe wäre. Der Mangel an Nächstenliebe wäre daher lediglich ein sich dem Recht entziehendes Unterlassen eines moralischen Gebots.[219] Man könnte zwar den kontraktualistischen Ausgangspunkt parallel zu obigen Ausführungen zur Sozialität um die anthropologische Annahme modifizieren, dass Menschen zur Realisierung ihrer individuellen Freiheit auf Liebe angewiesen sind. Dadurch würden aber die Maßstäbe für die Bestimmung von Prinzipien überspannt und von einem zu starken Faktor mit unbestimmbaren Variablen abhängig gemacht, obgleich ein gewisses

[216] Auch *W. Maihofer* (Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 21) versteht die zwischenmenschliche Solidarität als ein kontraktualistisches Gebot der Menschenwürde: „Eben dieser Sozialkontrakt garantiert nicht nur die prinzipielle Personalität jedes Menschen, sondern die prinzipielle Solidarität zwischen Menschen, aus der nicht nur folgt, daß die Menschen damit gegenseitig und allseitig durch Selbstbeschränkung der eigenen Freiheit sich den gleichen Regeln des Verhaltens unterwerfen, sondern daß diese Regeln, über die bloße formale Geltung hinaus, materiale Gültigkeit nur beanspruchen, wenn in diesem nicht nur verbindenden, sondern vermittelnden Wollen, wie es in Vertrag und Gesetz zwischen Menschen gesetzt wird, eine gegenseitige und allseitige Verbindung nicht nur der Erwartungen, sondern eine sie begründende und rechtfertigende Vermittelung der Interessen gestiftet wird."

[217] Zum Solidaritätselement des Sozialstaats *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 121 f. („Der Sozialstaat als institutionalisierte Solidarität").

[218] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (450); vgl. dazu und zur „Liebespflicht gegen andere Menschen" bei Kant *K. Seelmann*, Person und Menschenwürde in der Philosophie Hegels, in: H. Dreier (Hrsg.), Philosophie des Rechts und Verfassungstheorie, 2000, S. 125 (126 f.).

[219] *I. Kant* (Metaphysik der Sitten [1797], in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 [239]) unterscheidet zunächst zwischen „*Rechtspflichten* (*officia iuris*)" und „*Tugendpflichten* (*officia virtutis, s. ethica*)". Während erstere durch äußere Gesetze bestimmt werden dürfen, seien letztere diesen nicht unterworfen. Denn bei Tugendpflichten gehe es den Menschen darum, sich einen Zweck zu setzen, und ebendies könne nicht durch äußere Gesetze bewirkt werden. Die Sittenlehre bzw. die Moral sei „die Lehre von den *Pflichten* und nicht auch von den Rechten". Denn unsere Freiheit als Ausgangspunkt für alle moralischen Gesetze und damit auch für alle Rechte und Pflichten sei „nur durch den *moralischen Imperativ*, welcher ein pflichtgebietender Satz" sei, verstehbar. Und aus diesem Imperativ erst werde „der Begriff des Rechts" bzw. unser Vermögen entwickelt, „andere zu verpflichten".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Maß an Förderung der Bedingungen für Liebe das Gewissen sensibilisieren und der geforderten wechselseitigen Achtungspflicht zuträglich sein könnte.

Tatsächlich grenzt *Kant* von der Nächsten*liebe* die Pflicht zur Nächsten*achtung* ab, die er als eine in der Zweckformel enthaltene Pflicht versteht, „keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen".[220] Wohltätig zu sein und nach eigenen Kräften und ohne Gegenleistung anderen Menschen in Not zu helfen, sei „jedes Menschen Pflicht".[221] Diese Pflicht beweist er mit seiner entscheidenden Methode, der Prüfung der Universalisierbarkeit einer Regel:

> „Denn jeder Mensch, der sich in Noth befindet, wünscht, daß ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, anderen wiederum in ihrer Noth nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden ließe, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnisgesetz machte: so würde ihm, wenn er selbst in Noth ist, jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen, oder wenigstens zu versagen befugt sein. Also widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. i. sie ist pflichtwidrig […]."[222]

Daraus folgert er schließlich, dass die gemeinnützige Maxime der Menschen eine allgemeine Pflicht sei, weil sie eben als zur wechselseitigen Hilfe vereinigte Wesen einander Mitmenschen seien. Einerseits verdeutlicht dies die dem Gesellschaftsvertrag zugrunde liegende spezifisch-soziale Dimension der Würde. Die Menschen verpflichten sich als vulnerable und aufeinander angewiesene Wesen gemeinschaftlich zur Achtung ihrer Würde als notwendige Bedingung ihrer Freiheit, welche die Pflicht zur wechselseitigen Hilfe einschließt. Die kontraktualistisch auf Würdeprinzipien basierende Gemeinschaft ist damit nicht bloß nur Mittel zur Förderung der eigenen individuellen Freiheit. Sie ist insofern auch ein Ort gegenseitiger Verantwortung der Menschen, die sich gegenseitig darin unterstützen. Die Verantwortung füreinander ist also ein Element der aus der Würde selbst abgeleiteten Solidaritätspflicht. Die wechselseitige Achtungs- und *Schutz*pflicht ist demnach für eine wohlgeordnete Gesellschaft vulnerabler Subjekte unabdingbar.[223] Die Menschen gründen unter dem Dach der Würdeprinzipien nicht eine beliebige, sondern eine Solidargemeinschaft, in der sie sich dazu verpflichten, einander in Notlagen Beistand zu leisten. Die Solidaritätspflicht muss stets verhältnismäßig

---

[220] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (450). Es heißt dort genauer „die Pflicht der Achtung meines Nächsten". Siehe im Übrigen ausführlicher zu den unterschiedlichen Erscheinungsformen von Solidarität, insbesondere zum Konnex von Solidarität und Gerechtigkeit sowie Nächstenliebe *J. Masurkewitz-Möller*, Formen der Solidarität, 2023, S. 62 ff., 106 ff.

[221] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (453).

[222] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (453).

[223] *R. Forst*, Die Pflicht zur Gerechtigkeit, in: O. Höffe (Hrsg.), John Rawls, 3. Aufl. 2013, S. 171 (176 f.): „Versucht man, sich eine Gesellschaft ohne die Pflichten zu gegenseitiger Achtung oder gegenseitiger Hilfeleistung vorzustellen, sieht man, daß dies eine Gesellschaft wäre, in der Achtung und Selbstachtung und Hilfe und Geholfenwerden gänzlich verlorengingen, so daß sich niemand eine solche Gesellschaft wünschen könnte".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und zumutbar sein. Das bedeutet, dass die Pflicht zur Nothilfe so ausgestaltet sein muss, dass sie die Helfenden nicht übermäßig belastet oder ihnen unzumutbare Opfer abverlangt. Solidarität darf nicht zu einer Pflicht führen, die das Leben und die grundlegenden Freiheiten des Helfenden erheblich beeinträchtigt. Die Pflicht zur Nächstenachtung wird in diesem elementaren Maße und unter engen Grenzen zu einer rechtlich-normativen Grundpflicht. Will man die Zweckformel des Kategorischen Imperativs zur Begründung eines juridischen Rechts darauf, als Zweck an sich behandelt zu werden, heranziehen, muss auch die korrespondierende wechselseitige Achtungspflicht zwischen den Individuen in die rechtlich-normative Sphäre gezogen werden, ohne dabei die beschriebene Nothilfe- bzw. Schutzpflicht als bloß ethischen Ballast abzuwerfen.[224] Bei *Rawls*, der sich ebenfalls auf *Kant* bezieht, stellt Fairness nicht nur die Grundlage der Gerechtigkeit bei der Findung von Gerechtigkeitsgrundsätzen im Urzustand dar, sondern sie setzt sich als eine natürliche Pflicht der Individuen im Realen fort.[225] Dazu zählt er die Pflicht zur Hilfe anderer in Not sowie die Pflicht der Vermeidung von Leid, Schaden und Unrecht gegenüber anderen.[226]

Würde ist so gesehen in einem gewissen Grad auch in kontraktualistischer Hinsicht Produkt der Empathie, weil sie sich durch die Einsicht der Menschen in ihre Verletzlichkeit und den damit zusammenhängenden Wunsch nach wechselseitigem Schutz auszeichnet.[227] *Proudhon* betont in diesem Sinne die Bedeutung der

[224] Das deckt sich auch mit den Überlegungen von *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 205: „Die Gerechtigkeitsgrundsätze spiegeln in der gesellschaftlichen Grundstruktur den Wunsch der Menschen wider, einander nicht bloß als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst zu behandeln."

[225] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 373. Mit dem Prädikat „natürlich" wird die Unbedingtheit der Pflicht gegenüber anderen moralischen Subjekten bezeichnet. Dazu auch *O. Höffe*, Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: Ders. (Hrsg.), John Rawls, 2. Aufl. 2006, S. 3 (13).

[226] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 136 f.

[227] In diese Richtung tendiert auch *J. Rawls* (Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 364). Die Menschen sind im Urzustand „in gleicher Weise moralische Subjekte", was für ihn bedeutet, dass sie „die gleiche Menschenwürde" haben, wozu er außer der Vernunftfähigkeit auch einen *Gerechtigkeitssinn* zählt. Daraus folgt bei ihm die „Pflicht zur gegenseitigen Achtung" als eine natürliche „Pflicht, einem Menschen die Achtung entgegenzubringen, die ihm als moralischem Subjekt zusteht, d. h. als einem Wesen mit einem Gerechtigkeitssinn und einer Vorstellung vom Guten" (S. 372 f.). Und einen Menschen „als moralisches Subjekt achten heißt" wiederum – und damit relativiert Rawls die selbst für den Urzustand angenommene gegenseitige Desinteressiertheit der Vertragsparteien –, zu „versuchen, seine Ziele und Interessen von seinem Standpunkt aus zu verstehen und ihm Überlegungen vorzulegen, aufgrund derer er die seinem Verhalten auferlegten Beschränkungen anerkennen kann". Er begründet diese Pflicht so wie *Kant* seine Pflicht zur Wohltätigkeit begründet: „Obwohl die Parteien im Urzustand gegenseitig kein Interesse an ihren Interessen nehmen, wissen sie doch, daß sie in der Gesellschaft die Achtung ihrer Mitmenschen als Rückhalt brauchen. Ihre Selbstachtung und ihr Vertrauen in den Wert ihres Zielsystems ist der Gleichgültigkeit, geschweige denn der Verachtung der anderen nicht gewachsen. Jedermann hat also Vorteil vom Leben in einer Gesellschaft, in der die Pflicht der gegenseitigen Achtung erfüllt wird." (S. 373). Rawls schreibt den Menschen also insofern entgegen gewisser Vorannahmen das moralische Vermögen zur Einsicht darin zu, dass sie wechselseitig das Schicksal des jeweils anderen teilen, und dass sie sich hierzu auf Grundlage ihres Gerechtigkeitssinns verabreden.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Empathie für die Anerkennung der Würde von Mitmenschen und verbindet sie mit einem Gerechtigkeitspostulat. Bei ihm entspringt der vernunftbasierten Fähigkeit des Menschen, „seine Würde in der Person seines Nebenmenschen zu fühlen wie in seiner eigenen Person", die Gerechtigkeit, unter der er „die spontan empfundene und gegenseitig garantierte Achtung der menschlichen Würde" versteht.[228] Während „Recht" das „Gefühl und die Bejahung unserer Würde" sei, die sich weder aus egoistischer Selbstachtung noch von Gott oder der Gemeinschaft ableite, meine Gerechtigkeit die Bereitschaft, in jedem Fall und notfalls auch gegen sich selbst ebendiese Würde zu verteidigen,[229] kurz: Gerechtigkeit meint „das Gefühl unserer Würde im Nächsten".[230] Sie verlangt „Achtung sogar für die Würde des Feindes".[231] Die den Menschen gemeinsame Vernunft sowie ihr Gefühl für Achtung und Gerechtigkeit treibt sie zur gegenseitigen Wahrung ihrer Würde um jeden Preis an.[232] Diese Überlegungen bestätigen die vulnerabilitätstheoretische Grundierung der Würde. Denn das angesprochene empathische Mitgefühl hat der Mensch nicht, weil ihm ein Wesen besonders stark oder autonomiefähig erscheint, sondern weil jemand verletzlich ist. Wenn ein Mensch ein sinnliches und leidensfähiges Wesen gedemütigt, ausgebeutet und erniedrigt sieht, dann fühlt er mit ihm, nicht, weil er um dessen Autonomiefähigkeit oder sonstige Fähigkeit besorgt ist, sondern zuvörderst, weil er dessen Leid nachempfinden und ihn um des erlittenen Schmerzes wegen bemitleidet; erst dadurch angetrieben empfindet er eine Pflicht, zur Verteidigung seiner Würde einzuschreiten und zu helfen. Kurz gesagt: Nächstenachtung heißt, die Würde seines Nächsten zum eigenen Anliegen zu machen.

Die beschriebene Pflicht- und Verantwortungsgebundenheit würdebasierter Freiheit sowie die Pflicht zur Nächstenachtung haben dabei auch eine soziale Zukunftsdimension. Aufgrund des begrenzten menschlichen Wissens blieb zwar die entferntere Zukunft aus der bewussten Vorstellung der Kausalität eigenen Verhaltens bisher ausgeklammert.[233] Ethisch berücksichtigte man für die Beurteilung der moralischen Qualität eines Handelns nur den augenblicklichen Akt selbst sowie die Achtung des *mitlebenden* Nächsten, während die künftigen Folgen des Handelns eher „dem Schicksal oder der Vorsehung anheimgestellt" wurden, wie *Hans*

[228] *P.-J. Proudhon*, Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Erster Theil, 1858, S. 191.

[229] *P.-J. Proudhon*, Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Erster Theil, 1858, S. 179, auch S. 189 et passim.

[230] *P.-J. Proudhon*, Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Erster Theil, 1858, S. 183.

[231] *P.-J. Proudhon*, Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Erster Theil, 1858, S. 182. *T. Hobbes* (Leviathan, 1970, S. 137 f.) begründet die Achtung des Feindes anstatt mit der Empathie mit einem natürlichen Gesetz, das Hass und Verachtung gegen andere verbiete. Denn Frieden und damit auch Freiheit in Sicherheit sei nur unter der Bedingung möglich, dass sich alle als Gleiche achten.

[232] *P.-J. Proudhon*, Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Erster Theil, 1858, S. 192.

[233] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 8.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Jonas kritisch beobachtet.[234] Mit zunehmender wissenschaftlicher Erkenntnis hinsichtlich ebendieser Folgen mit Blick auf die Umweltkrisen steigt aber nun auch die Forderung an das Recht, die Freiheit künftiger Generationen nicht dem Zufall zu überlassen. Insofern bezieht sich die rechtliche Achtungspflicht sowohl auf die hier und jetzt lebenden als auch (prinzipiell) auf die künftig und anderswo lebenden Nächsten. Ohne die bevorstehenden Überlegungen zur ökologischen Dimension vorwegzunehmen, lässt sich die Erweiterung dieses Kreises der Begünstigten einer Achtungspflicht mit dem kontraktualistischen Ausgangspunkt begründen. Denn die Parteien müssen die Prinzipien wählen sowie die Rechte und Pflichten verteilen, ohne zu wissen, wo und zu welcher Zeit sie auf der Erde leben würden. Daher gilt die Selbstbeschränkungspflicht über das bloße Rücksichtnahmeelement in Bezug auf die Wahrung der ökologischen Ressourcen hinaus auch als Pflicht zur aktiven Verhinderung würdewidriger Zustände für künftige Generationen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine würdebasierte Gemeinschaft wesensbedingt eine Solidargemeinschaft ist, in der die Mitglieder einander zu *achten* und in einem gewissen Sinne füreinander einzustehen, sich also gegenseitig zu *schützen* haben.[235] Denn eine sozial gerechte Gesellschaft, wie sie die Würdeidee fordert, lässt sich nur auf dem Fundament der Achtung und Solidarität errichten.[236]

c) Pflichtfähigkeit ist keine Voraussetzung für Würdefähigkeit und Subjektivität

Zu klären bleibt noch die Frage, wie sich die Rechts- und damit auch die Würdefähigkeit zur Pflichtfähigkeit verhält. Was ist mit Menschen, die keine tatsächlichen Pflichten haben oder erfüllen können, etwa, weil sie aufgrund einer schweren geistigen Behinderung nicht vernunftfähig sind? Kommt ihnen keine Würde zu, weil sie als nicht-rationale Wesen bereits nicht Vertragspartner des Gesellschaftsvertrags sein können? Dieses Problem ließe sich einerseits mit dem Hinweis darauf entschärfen, dass der Vertrag ohnehin nur ein fiktiver ist und die Zustimmung zu ihm lediglich rein hypothetisch allen Menschen unterstellt wird. Überzeugender ist aber die Argumentation mit dem Schleier des Nichtwissens von *Rawls*. Zwar wird demnach davon ausgegangen, dass dahinter vernünftige Menschen als Vertragspartner die Prinzipien festlegen. Das schließt aber nicht aus,

---

[234] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 8, 23.

[235] Auch nach *P.-J. Proudhon* (Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Erster Theil, 1858, S. 186 f.) enthalte Würde ein Solidaritätselement und heiße daher auch „sich gegenseitig und mit demselben Rechtsanspruch für souverän anerkennen und für einander Bürgschaft leisten".

[236] *H. Jonas* (Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 248 f.) will das Prinzip Verantwortung nicht nur über menschliche Gefühle wie Solidarität oder Liebe vermittelt wissen, sondern vor allem über menschliche Machtausübung.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dass auch nicht-rationale Menschen in den Vertrag aufgenommen werden, sofern sie von ihm begünstigt werden.[237] Es handelt sich schließlich um eine Art Vertrag zugunsten Dritter, weil er etwas Positives zum Ergebnis hat, nämlich nur Rechte in Form von Anerkennung, Achtung und Schutz. Unabhängig davon werden die Verhandlungspartner auch, weil sie nicht wissen, welche körperlichen oder geistigen Eigenschaften sie später haben werden, bereits im Urzustand die Interessen derjenigen hinreichend berücksichtigen, die mangels Vernunft- und Rationalitätsfähigkeit keine Pflichten wahrnehmen können, aber doch leidensfähige, vulnerable Wesen sind. Die Pflichtfähigkeit wird daher mit dem Gesellschaftsvertrag nicht zur Voraussetzung für die Würdefähigkeit selbst gemacht, weil mit der Dialektik von Vernunft(-wesen) und Natur(-wesen) die Subjektivität gerade nicht damit begründet wird, ob ein Wesen vernunft-, autonomie- oder gewissensfähig ist, sondern allein, ob es als verletzliches Wesen Objekt des Gewissens, des Mitgefühls und Mitleids sein kann. Überhaupt ist der Sinn und Zweck des Vertrags, eine Ordnung sozialen Zusammenlebens zu errichten, in der sich alle unabhängig von ihren individuellen Fähigkeiten wechselseitig stets als freie, gleiche und vulnerable Wesen anzuerkennen, zu achten und zu schützen verpflichten. Mit der oben ausgemachten Wechselbeziehung von Rechten und Pflichten bzw. mit der Koppelung von Freiheit an Pflichten sei also keineswegs gesagt, dass Rechte nur besitzen könne, wer faktisch auch Träger von Pflichten ist. Es wird insofern von kontraktualistischen Reziprozitätserwartungen abgewichen, weil würde- und subjektkonstituierendes Mitgefühl und Mitleid relational funktionieren, aber keine Kategorien der Gegenseitigkeit sind. Wir bemitleiden ein Wesen nicht, weil wir uns gleiches Mitleid von ihm erwarten, sondern allein, weil wir uns empathisch in dessen Lage hineinversetzen und dessen Leid nachempfinden können. Die Subjektivität, die dialektisch durch das objektive Gewissen konstituiert wird, ist dem Gesellschaftsvertrag vorgelagert. Es ist daher nicht seine Aufgabe, zu erklären oder zu begründen, wer oder was Subjekt ist, sondern allein, der dialektisch konstituierten Subjektivität einer Vielzahl von Naturwesen eine normativ-soziale Freiheitsordnung zu geben, in der sie sich entfalten kann.

Abschließend gilt noch anzumerken: Auch die Pflicht- und Verantwortungsgebundenheit der Freiheit als aus dem Ziel- und Kernprinzip abgeleitetes Teilprinzip bildet wie die Gerechtigkeit ein sekundäres Würdeprinzip. Es gilt hier gleichermaßen der Vorrang der primären vor den sekundären Prinzipien.

5. Zwischenergebnis

Sozialität meint die soziale Eingebundenheit des Einzelnen und seiner Freiheit sowie die Abhängigkeit von anderen. Sie ist die dialektisch notwendige und kontraktualistisch ins Normative überführte Eigenschaft würdebasierter Freiheit

[237] In ausführlicher Auseinandersetzung damit aus tierrechtsethischer Sicht *S. Stucki*, Grundrechte für Tiere, 2016, S. 73 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

einer Vielzahl von Individuen. Daraus entspringt die soziale Gleichheit aller Individuen als Kernprinzip der Würde. Aus ihr erwachsen wiederum die sekundären Teilprinzipien der Gerechtigkeit, Solidarität sowie Pflicht- und Verantwortungsgebundenheit individueller Freiheit. Es müssen also die Möglichkeiten der Freiheit gerecht verteilt sein und es wird eine prinzipielle Grundpflicht zur Achtung der anderen festgelegt. Es gilt stets der Vorrang der primären vor den sekundären Würdeprinzipien.

III. Ökologische Dimension würdebasierter Freiheit

Die Sozialität der Freiheit hat einen fließenden Übergang in ihre ökologische Dimension. Diese lässt sich zunächst in einer anthropozentrischen Betrachtung als die erweiterte spezifisch-soziale Dimension verstehen. Denn zur Rücksichtnahme auf die Ökologie gelangt der Mensch zuerst über sein Interesse für die Selbsterhaltung und die Bedingungen eines freiheitlichen sozialen Zusammenlebens. Außer dieser Zwischendimension bzw. der ökologischen Dimension im weiteren Sinne hat vulnerabilitätstheoretisch grundierte und gewissensbasierte Würde aber auch im engeren ökologischen Sinn eine pathozentrische Komponente. Der Pathozentrismus beurteilt die Schutzwürdigkeit eines Wesens um seiner selbst willen an der Schmerz- und Leidensfreiheit.[238]

1. Ökologietät der Freiheit – Die Natur als Grenze und Bedingung menschlicher Freiheit

Damit das Zielprinzip der Würde, die individuelle Selbstbestimmung, unter der in anthropologischer Hinsicht für den kontraktualistischen Ausgangspunkt angenommenen Bedingung der faktischen Aufeinanderangewiesenheit und Vulnerabilität der Menschen wirksam werden kann, muss der Gesellschaftsvertrag die Ökologietät der Freiheit hinreichend berücksichtigen. Zunächst sollen daher die anthropozentrisch motivierten Schutzgründe für eine intakte Natur als Bedingung würdebasierter Freiheit in Anknüpfung an die Überlegungen zu ihrer spezifisch-sozialen Dimension erläutert werden.

---

[238] Vgl. statt vieler nur *M. Michel*, Die Würde der Kreatur, NuR 2012, S. 102 (102); auch *P. Taylor*, Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur, in: Krebs (Hrsg.), Naturethik, 1977, S. 111 (116 f.); zu pathozentrischen Theorien eines Rechtsverständnisses *J. Caspar*, Tierschutz im Recht der modernen Industriegesellschaft, 1999, S. 174 ff. Neben dem Pathozentrismus als Ansatz zur Begründung von Tier- oder Naturrechten als Gegenbegriff zum Anthropozentrismus gibt es auch physiozentrische, biozentrische und ökozentrische Ansätze, die auf verschiedenen Argumentationswegen und in unterschiedlicher Extensivität natürlichen Entitäten einen moralischen und rechtlichen Status zusprechen wollen. Für einen Überblick *A. Krebs*, Naturethik im Überblick, in: Dies. (Hrsg.), Naturethik, 2007, S. 337 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Nach *Kant* fange „die Geschichte der Freiheit vom Bösen" an, weil sie das Werk des Menschen sei,[239] d. h. von der Unvollkommenheit des Menschen. Der Mensch sei kraft seiner Vernunft „aus der Rohigkeit eines bloß thierischen Geschöpfes in die Menschheit" bzw. „aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit", d. h. in die Vollkommenheit, übergegangen. Die Geschichte der menschlichen Vollkommenheit wird in der Aufklärung demnach als ein Prozess der Selbstbemächtigung des Menschen über seine Natur erzählt. Diese anthropogene Naturbeherrschung und Umweltgestaltung hat nun im Zeitalter des Anthropozäns zu planetaren Krisen geführt. Der autonome Mensch, der sich mit der Würdeidee über die Natur erhebt, steht mit seinem Streben nach Freiheit vor einem Konflikt: Entweder auf Freiheit verzichten und den Planeten retten oder Freiheit bis zur Zerstörung des Planeten ausleben. Die Geschichte des freiheitlichen Fortschritts scheitert bei dieser Betrachtung. Sie endet.

Diese autodestruktiven Elemente der Aufklärung[240] sind auch in die humanistisch-aufklärerische Würdeidee eingeflossen. Aus der geistesgeschichtlichen Idee, dass der Mensch durch Beschränkung seiner Triebe und Neigungen Herr seiner selbst werde, wurde insbesondere mit der Anthropozentrierung des Freiheitsbegriffs bei *Pico* der Wunsch, schöpferischer Gestalter seiner (Um-)Welt zu sein. Die Macht des Menschen über die Natur ist aber immer auch eine Macht über andere Menschen;[241] oder mit *Adorno* und *Horkheimer* gesprochen: „[D]ie Weltherrschaft über die Natur wendet sich gegen das denkende Subjekt selbst, nichts wird von ihm übriggelassen […]. Subjekt und Objekt werden beide nichtig."[242] Wie die Aufklärung ihre Ziele untergräbt auch die Menschenwürdeidee ihre eigenen Voraussetzungen.[243] In einem ähnlichen Sinn beschreibt *Kurt Bayertz* am Beispiel der Würde das „Paradox der Selbstobjektivierung" des Menschen wie folgt:[244] Die Autonomie des Menschen als Element der Würde, die selbst Inbegriff der Subjektivität ist, führt dazu, dass er in seiner beständigen technisch-wissenschaftlichen Fortentwicklung auch seine Kontrolle über die Natur permanent intensiviert. Da der Mensch selbst Teil dieser Natur ist, wird er in diesem Prozess Gegenstand seiner eigenen Kontrolle. Indem der Mensch sich also vermittels der Autonomie zum Subjekt über

[239] *I. Kant*, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 107 (115 f.).
[240] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 3 f., 10, 32.
[241] *H. Marcuse*, Natur und Revolution, in: Ders., Konterrevolution und Revolte, 1973, S. 72 (74).
[242] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 32.
[243] *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (480).
[244] *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (480); auch *K. Seelmann*, Person und Menschenwürde in der Philosophie Hegels, in: H. Dreier (Hrsg.), Philosophie des Rechts und Verfassungstheorie, 2000, S. 125.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Natur erhebt und sie sich seiner Kontrolle und Willkür unterwirft,[245] macht er paradoxerweise unweigerlich auch sich selbst zum Objekt dieser Herrschaft und entledigt sich genau derjenigen Eigenschaften, die nach dem Aufklärungsdenken seine Würde ausmachen.[246] Vernunft und Autonomie, die bei *Kant* Grund der Würde sind, haben die Entwicklung von Verhältnissen ermöglicht, welche die Würde selbst aufs Spiel setzen.[247] So wie die Aufklärung sich irgendwann „ihrer eigenen Verwirklichung entsagt" hat,[248] schlägt die emanzipatorische Entfaltung der Idee individueller Freiheit um in eine rücksichtslose Ausbeutung der natürlichen Mitwelt und dadurch auch der sozialen Mitwelt durch staatliche oder private Akteure mit Expansionsbestrebungen. Solange die Mittel für die wirksame Ausübung von Freiheit und Subjektivität in der empirischen Wirklichkeit ungleich verteilt sind, und zwar regelmäßig zugunsten Mächtiger in Form einer politisch, ökonomisch, sozial oder ökologisch herrschenden Gruppe, bedeutet das, dass letztere potenziell andere Individuen unterdrücken können.[249] Rein autonomiebasierte Freiheit hat also in diesem Sinne einen gewissen Hang zur Selbstzerstörung.

Dass dieser Widerspruch durch die Einheit von Vernunft und Natur, die wiederum durch die Einheit von Autonomie und Gewissen vermittelt wird, überwunden werden kann, wurde schon im ersten Teil erläutert. Wenn man die Geschichte der Freiheit als eine der Selbstbeschränkung und dementsprechend die Würde aus der Perspektive der Pflicht zur Selbstbeschränkung begreift, dann wird klar, dass der Mensch nicht „Subjekt *über* seine eigene Natur"[250], sondern Subjekt *in* seiner Natur ist. Als Naturwesen sucht er notwendig sein vermittelndes Verhältnis zur Natur, in der er seine Würde wahrt, indem er durch Vernunft, insbesondere durch sein Gewissen, einsieht, dass er sie sich nicht gänzlich unterwerfen kann, ohne zugleich die Würde aufs Spiel zu setzen. Mit der Entfremdung des Menschen von seiner natürlichen Umwelt geht letztlich auch die Entfremdung von seiner sozialen Mitwelt einher. Er ist daher, wenn er mit der Würdeidee nach besseren Formen der Freiheit strebt, gezwungen, von der Herrschaft *über* die Natur zur Herrschaft in

[245] Vgl. auch *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 10. Diesen auch im Kantischen Zweck-Mittel-Verständnis enthaltenen Anthropozentrismus kritisiert *H. Arendt* (Vita Activa oder Vom tätigen Leben, 1981, S. 142 f.) ebenfalls: „Denn der gleiche Gedanke, der den Menschen als einen Zweck an sich etabliert, macht ihn auch zum ‚betitelten Herrn der Natur', der seinem Dasein, ‚soviel als er vermag, die ganze Natur unterwerfen kann', nämlich jederzeit die Natur wie die Welt zu Mitteln seines Daseins machen und sie der ihnen zukommenden Eigenständigkeit für seine Zwecke berauben darf."

[246] *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (476, 480).

[247] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 247.

[248] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 47 f.

[249] *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (472).

[250] *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (480).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Übereinstimmung *mit* der Natur überzugehen. Vulnerable Freiheit erfordert ihre eigene Einhegung durch das objektive Gewissen, damit der Mensch mit seiner Autonomie nicht zum eigenen Sicherheitsrisiko wird. Dialektisch besteht die Freiheit fort, indem sie ihre Negation negiert. Die Freiheit nimmt die Reflexion ihrer Selbstzerstörung in sich auf, d. h. sie begreift die Begrenzung als Element ihres Wesens, damit Freiheit nicht unumkehrbar in Unfreiheit umschlägt. Der Mensch bewahrt seine Autonomie und Herrschaft über die Freiheit, indem er einsichtig die Herrschaft über die notwendige Selbstbeschränkung übernimmt. Weil also Erhebung über die Natur auch Erhebung über andere Menschen und gegen die Natur gerichteter willkürlicher und rücksichtsloser Freiheitsgebrauch auch Willkür gegen andere bedeutet, die nach den Überlegungen zur spezifisch-sozialen Dimension in Widerspruch zur Würdeidee steht, muss der Mensch sich auch im Verhältnis zur außermenschlichen Natur selbst beschränken. Im Moment dieser Selbstdisziplinierung der Menschheit und nicht in der zunehmenden Naturbeherrschung ist Fortschritt in Richtung (würdebasierter) Freiheit möglich – so auch die Kernaussage der *Dialektik der Aufklärung*.[251] Um die Widersprüche des anthropozentrisch-individualistischen Freiheitsbegriffs zu überwinden, bedarf es eines sozialen Freiheitsverständnisses, das die sozialen einschließlich der ökologischen Bedingungen der Freiheit angemessen reflektiert. Und wenn die Natur eine essenzielle Bedingung menschlicher Freiheit ist, dann kann daraus nicht folgen, dass der Mensch mit der Natur nach Willkür umgehen, sie also beliebig zu seinen Zwecken formen und gestalten darf. Im kontraktualistischen Ausgangspunkt wissen die Menschen, dass sie in ihrem Streben nach Freiheit elementar von einer intakten Natur abhängig sind;[252] sie wissen, dass die natürliche Umwelt ebenso wie die soziale Mitwelt zu den Hauptparametern ihrer Existenz sowie ihrer Freiheit, also zur

[251] *M. Horkheimer/T. W. Adorno*, Die Dialektik der Aufklärung, S. 3 f., 6 f., 10, 46 f.; dazu *C. Kantner*, Sicherheit und Freiheit in Arnold Gehlens Institutionentheorie, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 165 (180).

[252] *M. Rowlands* (Gerechtigkeit für alle, in: U. Wolf [Hrsg.], Texte zur Tierethik, 2008, S. 92 [96 ff.]) verfolgt einen anderen Ansatz und entwickelt eine speziesgerechte Vertragstheorie. Er sieht ein Gerechtigkeitsdefizit in Rawls' Theorie, da dieser in den Urzustand nicht auch die Unkenntnis über die jeweilige Spezieszugehörigkeit einbeziehe. Ungerechtigkeit sei daher schon im Schleier des Nichtwissens angelegt. Er modifiziert die Ausgangsbedingungen des Rawlsschen Urzustands dergestalt, dass die Subjekte der Beratungssituation aufgrund eines umfassenderen Schleiers des Nichtwissens nicht wissen, welcher Spezies sie angehören und welche entsprechenden biologisch-geistigen Fähigkeiten sie besitzen werden. Auf diese Weise kann er neben künftigen Generationen, also Ungeborenen, auch Tiere mit einbeziehen. In ausführlicher Auseinandersetzung damit auch *S. Stucki*, Grundrechte für Tiere, 2016, S. 73 ff. Eine derartige Erweiterung des Schleiers des Nichtwissens wäre zwar auch hier denkbar. Allerdings würden damit die Vorrausetzungen überspannt und von zu vielen Variablen abhängig gemacht werden. Welche Spezies sollten dann einbezogen werden, und in welchem Ausmaß? Diese Konstruktion führt zu unüberschaubaren Folgeschwierigkeiten.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

conditio humana gehört.[253] Zur Einsicht in die Sozialität kommt die Einsicht in die Ökologietät hinzu, d. h. die ökologische Eingebundenheit der Menschen und ihrer Freiheit. Sie erkennen dementsprechend auch, dass ihre Einwirkung auf die natürliche Umwelt bzw. ein exzessiver Freiheitsgebrauch in Form der Ausbeutung von endlichen Ressourcen, der Natur und Tieren zu planetaren Krisen führt; dass ein Arten-, Biodiversitäts- und Ressourcenverlust, der Klimawandel,[254] die Zunahme der Meeresspiegel und -temperatur sowie der Globalvermüllung die Bedingungen würdebasierter Freiheit langfristig verunmöglichen würden. Letztlich läuft es auf die Beachtung des Kategorischen Imperativs hinaus, wie ihn *Hans Jonas* (um-)formuliert hat: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden".[255] Er bezieht die Zukunft samt der darin lebenden Natur und Generationen mit in den Verantwortungskreis des menschlichen Handelns ein,[256] was auch hier Gebot der schon oben[257] angesprochenen intertemporalen Dimension der Freiheit sowie ihrer Pflicht- und Verantwortungsgebundenheit ist.

Die Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen, die *Marx*' dialektischer Materialismus aufzuheben versprach, setzt sich vermittels der Ausbeutung der Natur fort. Die Dialektik von Naturbeherrschung und -zerstörung führt in einen Zustand, in dem der Mensch zunehmend seiner Angewiesenheit auf eine intakte Natur bewusst wird und sie am Schutz seiner eigenen Freiheit teilhaben lassen muss, um weiter als Mensch ein Leben in Würde und Freiheit führen zu können. Die sozioökologischen Widersprüche ergänzen und verschärfen die sozioökonomischen Widersprüche und bilden die gegenwärtig treibende Kraft des Freiheitsfortschritts, die sich in einer – im Sinne *Benjamins* als Notbremse zu verstehenden – ökologischen Revolution entlädt.[258] Mit dieser Entwicklung des Mensch-Natur-Verhältnisses vollendet sich nach *Marx* der Humanismus, denn eine

---

[253] *K. Bosselmann*, Ökologische Grundrechte, 1998, S. 47 ff.; *H. Arendt* (Vita Activa oder Vom tätigen Leben, 1981, S. 10 ff.) befasst sich wie auch Hans Jonas mit der Marxschen Kritik an der dem Kapitalismus immanenten Selbstentfremdung des Menschen von sich selbst durch Veräußerung seiner Arbeitskraft und behandelt in diesem Zusammenhang auch die Frage nach den Bedingungen menschlicher Existenz. Vgl. in bioethischer Auseinandersetzung damit *J. Habermas*, Die Zukunft der menschlichen Natur, 2001, S. 101 ff.

[254] Zur Klima- und Biosphärenkrise als Erdsystemkrise *A. Bues/W. Lucht*, Anthropozän und Erdsystemkrise, in: M. Reese/W. Köck/T. Markus (Hrsg.), Zukunftsfähiges Umweltrecht II, 2023, S. 65 ff. (insb. 67).

[255] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 36; *K. Günther* (Die Zeitlichkeit der Freiheit, Merkur 875 [2022], S. 18 [32]) schlägt in Anlehnung an Kant einen „präziseren" Rechtsbegriff vor, nach dem „‚die Willkür der einen mit der Willkür der anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit sowohl innerhalb der gegenwärtigen Generationen als auch zwischen diesen und den künftigen zusammen vereinigt werden kann'".

[256] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 247 ff.

[257] Kapitel E. II. 3.

[258] Die Asymmetrie im Verhältnis von ausbeutendem Mensch und ausgebeuteter Natur führt also zu einer weiteren dialektischen Bewegung, die als gesellschaftlicher Prozess allerdings nur in dem Maße in Gang gesetzt wird, in dem sich ebendiese Asymmetrie auf das soziale Verhältnis zwischen Individuen auswirkt und intersubjektiv wirksam wird.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

freiheitliche Gesellschaft sei „die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur".[259] Die Ökologietät der Freiheit meint, dass würdebasierte Freiheit nur in einer Einheit von Mensch und Natur, nur unter der Bedingung der Achtung der Natur um ihrer selbst willen zukunftsfähig ist. Wenn die Befreiung der Arbeiterklasse nur das Werk der Arbeiter selbst sein kann, wie *Marx* und *Engels* 1879 in einem Brief an die Sozialdemokraten *August Bebel*, *Wilhelm Liebknecht* und *Wilhelm Bracke* konstatieren,[260] wessen Werk könnte dann aber die Befreiung der Natur von der Ausbeutung durch den Menschen sein? Eine ökologische Klasse im vergleichbaren Sinn gibt es nicht.[261] Es muss dies die Leistung der Vernunft sein, die den Menschen mit Entdeckung seiner Autonomie zur Erhebung über die Natur antrieb und nun zunehmend mit der Empörung seines Gewissens hinsichtlich des dadurch verursachten Unheils zu der Einsicht führt (oder vielmehr: zerrt), dass humaner Fortschritt Richtung Freiheit nur möglich ist, wenn der Mensch seinen destruktiven Freiheitsdrang nicht nur gegenüber sich selbst oder im spezifisch-sozialen Verhältnis zu seinen Mitmenschen beherrscht, sondern sich selbst auch gegenüber der Natur zügelt und beschränkt. Mit anderen Worten: Die Befreiung der Natur von der Ausbeutung kann nur das Werk des Gewissens sein. Die Weltgeschichte ist in Anlehnung an *Hegel* der Fortschritt im Bewusstsein der vulnerablen Freiheit, die dialektisch prozessierend zu der Erkenntnis darüber gelangt, was sie an sich ist, nämlich ihrem Wesen nach vulnerabel, und die sich darum selbst beschränken muss, um sich nicht zu zerstören. Wollen Menschen in einer Gemeinschaft neben- und miteinander in einer intakten Natur leben können – und das müssen sie tun, wenn sie ihre eigene vulnerable Subjektivität nicht negieren und ihrem Freiheitsstreben folgen wollen –, müssen sie den Adressatenkreis und Umfang ihrer würdebedingten Achtungspflicht insofern erweitern. *Herbert Marcuse* erkannte die Befreiung der Natur schon früh in dieser „Wiederentdeckung ihrer lebenssteigernden Kräfte",[262] wobei es aber genauer die lebenserhaltenden und freiheitsermöglichenden Kräfte sind. Selbstermächtigung schlägt um in Selbstbeschränkung. Die Entfremdung von der Natur wird keiner Freiheit des Menschen als Naturwesen gerecht. Die Vollendung der in der Würdeidee zum Ausdruck kommenden Humanität liegt in der dialektischen Wesenseinheit von Mensch und Natur. Erst, wenn der Mensch

[259] *K. Marx*, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEW 40, 1968, S. 465 (537 f.): „Das menschliche Wesen der Natur ist erst da für den gesellschaftlichen Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als Band mit dem Menschen, als Dasein seiner für den andren und des andren für ihn, wie als Lebenselement der menschlichen Wirklichkeit, erst hier ist sie da als Grundlage seines eignen menschlichen Daseins. Erst hier ist ihm sein natürliches Dasein sein menschliches Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden."

[260] *K. Marx/F. Engels*, Zirkularbrief an Bebel, Liebknecht, Bracke u. a., MEW 19, 1973, S. 150 (165). Sie sprechen dabei vom „Schlachtruf" der Internationalen.

[261] *H. Marcuse* (Natur und Revolution, in: Ders., Konterrevolution und Revolte, 1973, S. 72 ff.) wollte diese Aufgabe gerade wegen überschneidender Interessen in den Händen der Arbeiterklasse wissen, weil er die Natur als deren Verbündete verstand. Mittlerweile stellt etwa *M. Opielka* (Soziales Klima, 2023, S. 145 ff.) „die Entstehung einer ökologischen Klasse" fest.

[262] *H. Marcuse*, Natur und Revolution, in: Ders., Konterrevolution und Revolte, 1973, S. 72 (74).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

alle leidensfähigen Wesen als gleichsam vulnerable Subjekte mit Würde, eben als Zweck an sich, und die in dieser gemeinsamen Selbstzwecklichkeit liegende Wesenseinheit mit der Natur konsequent achtet, wird er auch nachhaltig den Menschen in seiner Vulnerabilität und seinem Streben als Zweck an sich achten. Denn – mit *Schopenhauer* gesprochen – „Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten".[263] Wo das Gewissen gegenüber tierlichem Leid durch unzählige Formen der kulturellen, ökonomischen und industriellen Degradierung der Tiere und der Verschleierung ihrer Vulnerabilität und Subjektqualität ausgeschaltet wird, ist die Gleichgültigkeit für das Leid von Mitmenschen nicht weit. Antrieb für Fortschritt durch eine ökologische Revolution könnte die Empörung des vernünftigen, objektiven Gewissens für das von der allein autonomiegestützten Vernunft gegenüber der Natur angerichtete Leid sein. Womöglich setzt die kapitalistische Produktionsweise von „Lebensmitteln" durch permanente Verschleierung des tierlichen Leids darauf, dass dadurch das Gewissen des durchschnittlichen Konsumenten sich nicht empören oder die vorhandene Empörung kein für das System bedrohliches Maß erreichen kann.

2. Selbstbeschränkung durch ökologische Gleichheit als Kernprinzip einer vulnerabilitätsbasierten Würde

So wie mit der Sozialität der Freiheit das Prinzip der sozialen Gleichheit begründet wurde, die wiederum die Prinzipien der Gerechtigkeit und Grundpflichten zur Achtung der anderen erfordern, folgt aus der Ökologietät würdebasierter Freiheit das Prinzip der ökologischen Gleichheit, die Gerechtigkeit im Verhältnis zur Natur erfordert und daher eine Grundpflicht zur Achtung außermenschlicher vulnerabler Wesen, d. h. der Natur und der Tiere, begründet. Das dabei alle Individuen, Mensch und Natur Verbindende ist ihre gemeinsame Vulnerabilität, ihre gleiche Schmerz- und Leidensfähigkeit.[264] Die aktuellen Umweltkrisen beweisen, dass es in der Geschichte des Freiheitsfortschritts nicht genügte und weiterhin nicht genügen wird, die Natur als bloßen Reflex menschlicher Interessen zu schützen. Diese Wiederentdeckung der Natur würde den Menschen nicht nur aus seiner Entfremdung befreien, sondern ihm auch ermöglichen, „die Natur als Subjekt eigenen Rechts anzuerkennen", wie *Marcuse* schon 1973 in seinem Aufsatz *Natur und Revolution* treffend sagte.[265]

Um das auf *Kants* Vorstellung vom menschlichen Vernunftwesen als alleinigem Selbstzweck beruhende Verständnis von Würde und vom Verhältnis des Menschen zur Natur sowie die Notwendigkeit einer Umkehr davon nachvollziehen zu können, muss zunächst der Blick erneut in die Ideengeschichte geworfen werden. Dass seit

[263] *A. Schopenhauer*, Über die Grundlage der Moral, 2007, S. 135.
[264] So auch *M. Horkheimer*, Traditionelle und kritische Theorie, 1992, S. 298.
[265] *H. Marcuse*, Natur und Revolution, in: Ders., Konterrevolution und Revolte, 1973, S. 72 (74).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Antike schon die Überordnung des Menschen über die Natur mit dessen Vernunftfähigkeit begründet wurde, wurde schon im ersten Teil dieser Arbeit deutlich. *Kant* beschreibt in seiner Abhandlung über den mutmaßlichen Anfang der Menschheitsgeschichte die paradigmatische Verschiebung des Verhältnisses zwischen Mensch und Tier auf eindringliche Weise: Der Mensch, der ein natürliches Vorrecht über das Tier habe, sagte zu diesem: „den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben".[266] Dann zog er ihn ihm ab und legte ihn sich selbst an. Von da an sah der Mensch Tiere nicht mehr als Mitgeschöpfe an, sondern als allein seinem Belieben überlassene Mittel zur Erreichung eigener Absichten. Dies sei der letzte historische Schritt der den Menschen über alle Tiere erhebenden Vernunft. Der Mensch ist Zweck, das Tier ist Mittel der Natur. Die Frage, was den Menschen als Menschen ausmacht und von anderen Wesen abgrenzt, schien mit der Betonung seiner Vernunftfähigkeit für alle Zeit beantwortet. Menschen handeln nach Vernunft und Tiere stumpf nach Instinkten. Seit jeher werden sie nach diesem Prinzip unter dem Heiligenschein der Freiheit, Religion oder Kultur als Objekte zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse betrachtet. Theologisch ließe sich dieses Denken auf Gen 1,28[267] stützen, wonach der Mensch sich die Erde untertan machen und über die Tiere herrschen soll.

Sigmund Freud stellte diese Vorstellung auf den Kopf. Die erste Kränkung der Menschheit – nämlich die kosmologische – liege ihm zufolge in der Einsicht, dass die Erde keine Scheibe ist und sie ebenso wenig wie der Mensch den Mittelpunkt des Kosmos darstellt.[268] Die zweite Kränkung (biologische) bestehe in der Darwinschen Erkenntnis, der Mensch sei nicht Ebenbild Gottes, sondern stamme von Tieren ab: „Der Mensch ist nichts anderes und nichts besseres als die Tiere, er ist selbst aus der Tierreihe hervorgegangen, einigen Arten näher, anderen ferner verwandt."[269] In Folge seiner kulturellen Entwicklung beanspruchte der Mensch zunehmend die Herrschaft über Tiere und schuf darüber hinaus eine Kluft zwischen sich und ihnen, indem er ihnen Vernunft absprach und sich selbst „eine unsterbliche Seele" zuschrieb, wobei er „sich auf eine hohe göttliche Abkunft [berief], die das Band der Gemeinschaft mit der Tierwelt zu zerreißen gestattete". Das führte zur dritten, nämlich der psychologischen Kränkung, derzufolge der Mensch hinsichtlich der Beherrschung seiner Triebe in Wirklichkeit nicht einmal Herr im eigenen Haus sei.[270]

Kritisiert wird die anthropozentrische Fokussierung von Würde vor allem auch in der Tierrechtsethik. So folgte beispielsweise *Peter Singer* der Freudschen Über-

---

[266] *I. Kant*, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 107 (114).

[267] Aus der Lutherbibel in der revidierten Fassung von 2017: „Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht."

[268] *S. Freud*, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, Imago V (1917), S. 1 (3 f.).

[269] *S. Freud*, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, Imago V (1917), S. 1 (4).

[270] *S. Freud*, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, Imago V (1917), S. 1 (6 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

legung und stellte fest: Nicht die Intelligenz oder Vernunftbegabung, sondern allein die – nicht nur, aber zumindest auch bei Tieren vorhandene – Empfindungsfähigkeit, also die Fähigkeit, Leid oder Freude zu erfahren, sei ein legitimes Kriterium für die moralische Berücksichtigung der Interessen von Wesen, wobei anzumerken ist, dass hier daraus andere Schlüsse gezogen werden als bei *Singer*.[271] Seitdem lässt sich die moralische Sonderbehandlung und Würde des Menschen nicht ohne Hilfskonstruktionen konsequent durchhalten. Denn andernfalls müsste etwa Säuglingen oder Menschen mit schwerer geistiger Behinderung mangels Rationalitätsfähigkeit Würde abgesprochen werden. Dieses mit dem Stichwort der sogenannten „menschlichen Grenzfälle" (*marginal cases*)[272] benannte Grundproblem einer rein autonomiebasierten Würde entsteht bei einem gewissens- und vulnerabilitätstheoretischen Würdeverständnis nicht. Denn würdefähig ist nach dem daraus folgenden Subjektkonzept, wer Objekt des Gewissens sein kann. Da Mitgefühl und Mit*leid* nur für vulnerable Wesen empfunden werden kann, setzt Würdefähigkeit allein die Leidensfähigkeit voraus. Folgerichtig müsste auch die Würde von zumindest leidensfähigen ökologischen Individuen, insbesondere von solchen Tieren sowie der übrigen Natur, sofern sie diese Fähigkeiten aufweist,[273] anerkannt und geachtet werden. Auch hier wird also aus den schon oben genannten Gründen von kontraktualistischen Reziprozitätserwartungen abgewichen, zumal Aufgabe des Gesellschaftsvertrags nicht die Begründung von Würde und Subjektivität ist, die vielmehr dem Vertrag vorgelagert und vorgegeben sind, weil sie schon dialektisch vermittels des objektiven Gewissens konstituiert werden.

---

[271] *P. Singer*, Praktische Ethik, 2. Aufl. 1994, S. 85: „Diese Grenze durch irgendwelche anderen Merkmale wie Intelligenz oder Rationalität festsetzen hieße sie willkürlich festsetzen." Als schmerzempfindliche Wesen haben Tiere das Interesse, zu leben und vor Schmerz oder Leid bewahrt zu werden. Und sofern menschliches Handeln deren Interessen berührt, sind sie auch in eine gemeinsame Moral einzubeziehen (S. 39, 84 f.). Dadurch steht der Mensch unweigerlich in einem moralischen Verhältnis zu Tieren als Subjekten mit eigenen Interessen. So auch *J. Feinberg*, Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, in: D. Birnbacher (Hrsg.), Ökologie und Ethik, 1980, S. 140 (151).

Ein solcher interessentheoretischer Ansatz stößt jedoch nach *H. Baranzke* (Das Tier als Subjekt eigener Interessen in Recht und Ethik?, in: J. Caspar/J. Luy [Hrsg.], Tierschutz bei der religiösen Schlachtung, 2010, S. 91 [102 f.]) an Grenzen. Zu beachten sei nämlich, dass damit der Interessenbegriff, der eigentlich „Tiere als Mitglieder in die moralische Gemeinschaft der Gleichen" einschließen soll, „seinerseits wieder zum Spaltungsbegriff" werde: „Nach ‚unten' hin schließt er alles Empfindungslose inklusive viele ‚primitive' Tiere aus, denen man mangels zentralem Nervensystem keine Empfindungsfähigkeit bzw. Leidensfähigkeit zutraut; nach ‚oben' ist es möglich, Empfindungsfähigkeit als nicht hinreichend zu kritisieren entweder für Interessefähigkeit überhaupt oder für das Haben besonderer Interessen wie ein Interesse am Weiterleben."

[272] Zum tierrechtsethischen Umgang mit solchen Fällen *T. Regan*, The case for animal rights, 2004, S. 156, 174 ff.; *ders*., An examination and defense of one argument concerning animal rights, Inquiry 22 (1979), S. 189 ff.; *ders*., Narveson on Egoism and the Rights of Animals, Canadian Journal of Philosophy 7 (1977), S. 179 ff.

[273] Klassisch zu Rechten der Natur *C. D. Stone*, Should Trees Have Standing?, Southern California Law Review 45/1972, S. 450 ff. Obgleich neue Forschungserkenntnisse für die teilweise Leidensfähigkeit auch von Pflanzen sprechen, wird im Folgenden der Einfachheit halber die Tierwürde hervorgehoben.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die zentralen Argumente der Tierrechtsethik weisen letztlich auch in diese Richtung. Nach *Heike Baranzke* hebe die Gottesebenbildlichkeit zwar den Menschen unter allen anderen Geschöpfen hervor, sie vergöttliche ihn aber nicht, sondern qualifiziere ihn als jenes Geschöpf, das nach Vorbild eines „fürsorgenden Schöpfers die Schöpfung zu nutzen und zu verwalten" wisse und qua göttlichem Auftrag Verantwortung für seine Mitgeschöpfe zu übernehmen verpflichtet sei.[274] Dort wird also dem theologischen Würdeverständnis eine Pflichten-Dimension beigelegt. Zwar fordert auch *Kant* eine gewisse Achtung für Tiere, die nicht gequält werden dürfen, „weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame Anlage geschwächt […] wird".[275] Erneut wird also auch bei ihm das mit dem Gewissen verbundene Mitgefühl für das Leid der anderen als eine wichtige Funktion für die wechselseitige Achtung der Menschen in ihrer Würde angedeutet. Jedoch wird damit nicht die in der – von *Kant* selbst angenommenen – Leidensfähigkeit liegende Selbstzwecklichkeit der Tiere anerkannt. Denn sie seien allein deshalb nicht zu quälen, weil dadurch Menschen verrohen und auch in ihrem Handeln gegenüber anderen Menschen abstumpfen könnten. Zutreffend an *Kants* Gedanken ist, dass Gewissen und Mitgefühl als subjekt- und würdebegründende Fähigkeiten ständig kultiviert werden müssen und nicht abgeschwächt werden dürfen. Das Individuum hat kein Interesse, in eine Gesellschaft zu kommen, in der das Gewissen keine Rolle für das Handeln und die gegenseitige Behandlung spielt, weil dadurch die Achtung der Würde permanent gefährdet wäre. Der Mensch behandle nach *Proudhon* Tiere als „Geschöpfe[] einer niederen Gattung", „als Despot ganz nach seinem Belieben, er beraubt sie, beutet sie aus, verkauft sie, ißt sie, alles ohne Verbrechen und Gewissensbiß", und „er sieht keine Ungerechtigkeit darin", weil „er dem Thiere keine Würde zuerkennt", genauer: weil er seine Würde nicht in deren Person fühle.[276] Jedoch zeugt die bei Menschen empirisch zu beobachtende Befürwortung eines Tierwohlschutzes von der Fähigkeit, sich in die Lage von leidensfähigen Wesen zu versetzen und deren Leid nachzuempfinden.[277] Insofern ist der Mensch durchaus fähig, das Leid von Tieren mithilfe seines Einfühlungsvermögens in seiner Person zu fühlen. So erkennt der Mensch grundsätzlich an, dass er Tiere nicht ohne ver-

[274] *H. Baranzke*, „Würde der Kreatur" revisited, in: C. Ammann/B. Christensen/L. Engi/M. Michel (Hrsg.), Würde der Kreatur, 2015, S. 29 (44); auch *T. Rendtorff* (Ethik, Bd. 1, 1980, S. 40 f.) betont die Bedeutung der Freiheit sowohl für das Individuum als auch für das ökologische und soziale Miteinander der Menschen, insbesondere die daraus erwachsende „Selbstbegrenzung des Menschen im Verhältnis der Menschen untereinander wie im Verhältnis zur Umwelt"; ähnlich in Bezug auf die in der Gottesebenbildlichkeit angelegte Sozialität des Menschen *J. Moltmann*, Christlicher Glaube und Menschenrechte, in: Ders. (Hrsg.), Menschenwürde, Recht und Freiheit, 1979, S. 13 (20).

[275] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (443).

[276] *P.-J. Proudhon* (Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Erster Theil, 1858, S. 184), der selbst eine gewisse menschliche Empathie für Tiere annimmt.

[277] Dass wir Tiere nicht unter Sachen rechnen dürfen, ist also schon eine Forderung unseres eigenen Empfindens (*R. Spaemann*, Tierschutz und Menschenwürde, in: U. M. Händel [Hrsg.], Tierschutz, 1979, S. 71 [71]).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nünftige Gründe töten oder verletzen darf. Dies zeugt von einer gewissen Empathie für das Leid anderer Wesen, das das Gewissen des Menschen anspricht.

Die genannte Forderung *Kants* ändert trotz ihres Zusammenhangs mit dem Gewissen nichts an seinem Grundverständnis, nach dem die „vernunftlose[n] Thiere" in Abgrenzung zu Menschen als den Sachen gleich gelten, „mit denen man nach Belieben schalten und walten" könne.[278] Dieser bis heute fest im herrschenden Würdeverständnis verankerte normative Anthropozentrismus, der allein den Menschen als Selbstzweck versteht und alles andere Leben zu dessen Mittel erklärt, erhebt ihn zum Herren über die ganze Natur, die er ihrer natürlichen Selbstzwecklichkeit gänzlich beraubt und zu bloßen Mitteln seines eigenen Daseins macht, wie *Hannah Arendt* zutreffend beschreibt.[279] Theoretische Ansätze, die mit *Kant* selbst ein teleologisches Naturverständnis begründen wollen,[280] können vor diesem Hintergrund kaum überzeugen. Er beschreibt die Natur – über viele Werke verteilt – zu häufig explizit als Mittel für menschliche Zwecke, sodass auf seine impliziten Überlegungen gestützte teleologische Deutungen der Natur oder Tiere als Selbstzweck eher als verkrampfte Versuche zur Rettung *Kants* im umwelt- und tierethischen Diskurs sowie seines anthropozentrisch-individualistischen Freiheitsbegriffs erscheinen. Beispielhaft sei neben den vorgenannten Stellen noch auf folgende unzweideutige Passage aus der *Kritik der Urteilskraft* verwiesen, wonach nur das Dasein des Menschen „den höchsten Zweck selbst in sich" habe, „dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann […]; nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist."[281] Auch der kantisch geprägte Rawlssche Schleier des Nichtwissens konnte sich nicht von diesem Makel befreien.

Hat aber nicht gerade die ideengeschichtlich – von der Antike bis zur Aufklärung – mit der Würde begründete besondere Stellung des Menschen, der sich die Tiere sowie die übrige Natur als nicht-vernünftige Wesen beliebig als Mittel für die eigenen Zwecke zunutze machte, zu den großen ökologischen Herausforderungen geführt, vor denen die Menschheit heute steht? Ein solches Verständnis vom Mensch-Natur-Verhältnis, das zum freiheitlichen Fortschritt führen sollte, hat die im fortgeschrittenen Anthropozän zutage tretenden Widersprüche produziert. Um diese sozioökologischen Widersprüche zu überwinden, bedarf es einer grundlegenden Umgestaltung dieses Verhältnisses. Letztlich meint das geistesgeschichtlich in der Würdeidee immerhin enthaltene Element der Selbstbeschränkung, dem die Vorstellung von einer vernünftigen Wesensentfaltung des Menschen durch Beherrschung der eigenen Triebe und Neigungen zugrunde liegt, das Zurückstellen der

[278] *I. Kant*, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VII, 1968, S. 117 (127).
[279] *H. Arendt*, Vita Activa oder Vom tätigen Leben, 1981, S. 142 f.
[280] So etwa *A. Breitenbach*, Die Analogie von Vernunft und Natur, 2009, S. 485 ff.
[281] *I. Kant*, Kritik der Urteilskraft, in: Ders., Werke in zwölf Bänden, Bd. 10, 1977, S. 394 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

eigenen egoistischen Bedürfnisse und die Bewertung des menschlichen Handelns nach anderen Maßstäben. Die kontraktualistisch zu kanalisierende Lösung aus der dialektisch notwendigen ökologischen Revolution kann daher nicht weiterhin dem grundsätzlichen Verständnis folgen, das Tiere in einem instrumentellen Verhältnis zum Menschen verharren lässt. Vielmehr könnte aus ihr auf dieser Grundlage eine Art „Allgemeine Erklärung der Natur- und Tierrechte" im Sinne eines ökologischen Liberalismus resultieren. Unabhängig von den Einzelheiten einer solchen Freiheitsordnung würden als gerecht jedenfalls nicht jene Regeln gelten, welche die Autonomie menschlicher Individuen ohne Rücksicht auf die Natur maximieren, sondern jene, die individuelle Freiheiten aller unter ökologieverträglichen Bedingungen, d. h. insbesondere unter Anerkennung und Achtung der Natur- und Tierrechte um ihrer selbst willen ermöglichen.[282] Es ist, um es mit *Marcuse* zu sagen, „keine freie Gesellschaft vorstellbar, zu deren ‚regulativen Ideen der Vernunft' nicht der gemeinsame Versuch gehörte, die Leiden, welche die Menschen den Tieren zufügen, folgerichtig zu verringern".[283] Soll die aus dem Gleichheitsprinzip folgende Pflicht zur wechselseitigen Achtung ernst genommen werden, muss sie auch die (asymmetrische) Pflicht zur Natur als eine ihrer existenziellen Bedingungen einschließen.[284] Daraus ergibt sich eine soziale Achtungspflicht der Menschen, die zugleich das Ökologische inkludiert.[285] Das Kernprinzip der Gleichheit würdebasierter Freiheit setzte sich also schon aus anthropozentrischem Antrieb fort in einem ökologischen Gleichheitsprinzip, das die Pflicht des Menschen begründet, die Natur nicht bloß als Reflex der Sicherung seiner Interessen und Existenzbedingungen, sondern um ihrer selbst willen zu schützen. Die Zuerkennung von subjektiven Rechten an zuvor Unterdrückte hat in der Geschichte zu mehr Fortschritt und Emanzipation geführt. Sie ist darum auch für die Zukunft der Schlüssel für eine gerechtere Gesellschaft und eine mögliche Antwort auf die Krisen im Anthropozän.[286]

---

[282] Vgl. (ohne dialektisch-kontraktualistischen Bezug) *B. Sitter-Liver*, ‚Würde der Kreatur', Philosophisches Jahrbuch 1999, S. 465 (475); auch *C. Korsgaard* (Fellow Creatures, in: The Tanner Lectures on Human Values 25/26 [2004], S. 77 [102 ff.]), die ähnlich wie hier in Anlehnung an Kant aus denselben Gründen, aus denen wir den Menschen als Zweck an sich betrachten, auch Tiere als dergleichen sieht. Nicht unsere Autonomie sei dabei entscheidend, sondern der Umstand, dass jeder sein eigenes Gutes habe. Und ebendiese Eigenschaft teilen wir mit Tieren („The strange fate of being an organic system that matters to itself is one that we share with the other animals. […] Animal nature is an end-in-itself, because our own legislation makes it so. And that is why we have duties to the other animals.").

[283] *H. Marcuse*, Natur und Revolution, in: Ders., Konterrevolution und Revolte, 1973, S. 72 (83).

[284] Vgl. auch *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 246 f.

[285] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 246 f.: „Wir gehen darüber hinaus und sagen, daß die in der Gefahr neuentdeckte Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Natur uns auch die selbsteigene Würde der Natur wiederentdecken läßt und uns über das Utilitarische hinaus ihre Integrität bewahren heißt. […] Übergriff in anderes Leben ist mit der Zugehörigkeit zum Lebensbereich eo ipso gegeben, da jede Art von anderen lebt oder deren Umwelt mitbestimmt und daher die bloße, von Natur betriebene Selbsterhaltung einer jeden einen fortwährenden Eingriff in das übrige Lebensgefüge darstellt."

[286] *J. Kersten*, Natur als Rechtssubjekt, APuZ 11/2020, S. 27 (32).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Tiere streben ähnlich wie Menschen „ihr eigenes Gutes“ an und sind darin unabhängig von menschlichen Nützlichkeitserwägungen.[287] Sie besitzen als nichtmenschliche, aber gleichermaßen sinnlich-empirische und vulnerable Naturwesen einen Eigenwert, den sie nicht erst der Wertschätzung durch Menschen verdanken. Er kommt ihnen genauso wie den Menschen von Natur aus zu,[288] obgleich ihre Subjektqualität, ebenfalls wie diejenige des Menschen, durch das objektive Gewissen konstituiert wird. Da Gleiches nach ethischen wie rechtlichen Grundsätzen gleich zu achten ist, muss dieses selbstbezogene Streben anderer Naturwesen (nach einem leidfreien Leben) ebenso anerkannt werden wie dasjenige der Menschen.[289] In einem ähnlichen Sinn versteht *Hans Jonas* die Verengung des Würdebegriffs auf den von der Natur losgelösten Menschen als dessen „Entmenschung“ bzw. als „Verkümmerung seines Wesens“.[290] Er lehnt die Unterwerfung der Natur unter die menschliche Willkür mit dem Begriff der Würde selbst ab, weil er den Menschen nicht nur als Teil der Natur, sondern darüber hinaus als von ihr hervorgebracht und damit sogar unter ihr stehend betrachtet.[291] Sollen die „Selbstzwecke der Lebewesen“ der subjektivierte „Naturzweck“ sein, muss „jedes fühlende und strebende Wesen nicht nur ein Zweck der Natur, sondern auch ein Zweck an sich selbst, nämlich sein eigener Zweck“ sein.[292] Durch die Achtung einer Tierwürde wird die Würde des Menschen mitnichten relativiert. Es wird vielmehr die Notwendigkeit einer dialektischen Bewegung des würdebasierten freiheitlichen Fortschritts hin zur vollendeten Wesenseinheit von Mensch und Natur kontraktualistisch unter der Leitung der Vernunft vollzogen. Im „Dasein als Selbstzweck“ und damit in der (vulnerabilitätsbasierten) Würdefähigkeit hat der Mensch anderen lebenden Wesen wie der Natur und Tieren nichts voraus.[293] Die Besonderheit beim Menschen liegt darin, dass dessen Vernunftfähigkeit zusätzlich auch asymmetrische Verantwor-

[287] *B. Sitter-Liver*, ‚Würde der Kreatur‘, Philosophisches Jahrbuch 1999, S. 465 (472).

[288] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 157, 184.

[289] *B. Sitter-Liver*, ‚Würde der Kreatur‘, Philosophisches Jahrbuch 1999, S. 465 (472). Nach *P. Singer* (Praktische Ethik, 2. Aufl. 1994, S. 82) müssen wir das Gleichheitsprinzip über zwischenmenschliche Beziehungen hinaus auch „als eine vernünftige moralische Basis für unsere Beziehungen zu“ den Tieren anerkennen. Dazu *H. Baranzke*, Das Tier als Subjekt eigener Interessen in Recht und Ethik?, in: J. Caspar/J. Luy (Hrsg.), Tierschutz bei der religiösen Schlachtung, 2010, S. 91 (98).

[290] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 245 f.

[291] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 245 f.: „Im wahrhaft menschlichen Blickpunkt bleibt der Natur ihre Eigenwürde, die der Willkür unserer Macht entgegensteht. Als von ihr hervorgebracht schulden wir dem verwandten Ganzen ihrer Hervorbringungen eine Treue, wovon die zu unserem eigenen Sein nur die höchste Spitze ist. Diese aber, recht verstanden, befaßt alles andere unter sich.“

[292] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 156 f.

[293] *B. Sitter-Liver*, ‚Würde der Kreatur‘, Philosophisches Jahrbuch 1999, S. 465 (474); auch *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 184.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tung und Verpflichtung, d. h. Selbstbeschränkung bedeutet.[294] Denn sein Gewissen drängt ihn dazu, vulnerable Wesen in ihrer Verletzlichkeit als Selbstzweck zu achten und entsprechend zu behandeln, oder mit *Beat Sitter-Liver* gesagt, „kraft seiner Vernunft vermag er das Seiende überhaupt und seine eigene besondere Stellung in diesem zu reflektieren" sowie „zu fragen, ob sein Eingreifen in das Dasein anderer Wesen angemessen, zweckmäßig, umsichtig, zurückhaltend, kurz: ob es richtig oder falsch, gut oder schlecht sei".[295] Seine insofern denkbare Überlegenheit über andere Tiere besteht nach *Robert Spaemann* in der Fähigkeit, sich in seinem Macht- und Freiheitswillen selbst zu beherrschen und zu begrenzen, „einen nicht auf eigene Bedürfnisse bezogenen Wert anzuerkennen, in der Fähigkeit, anderes in Freiheit ‚sein zu lassen'", sich selbst und seine Zwecke also zu relativieren.[296]

Da Tiere insofern als vulnerable Wesen mit eigenen, gleichermaßen zu achtenden Interessen und Wünschen Träger von Würde sind, haben sie ein Recht auf Rechte, d. h. einen moralischen Anspruch an die Menschen, sie in der sozialen Freiheitsordnung mit eigenen Rechten auszustatten. Die rechts- und gesellschaftsstrukturellen Widersprüche, die sich aus dem Subjekt-Objekt-Verhältnis von Mensch-Natur ergeben, lassen sich durch eine ökologische Revolution im Denken überwinden. Leidensfähige ökologische Entitäten wären notwendigerweise weniger als Rechtsobjekte und vielmehr als Rechtssubjekte zu betrachten. Dieses Umdenken in Bezug auf das Mensch-Natur-Verhältnis ist auch im Angesicht des Kapitalismus etwas Revolutionäres. Denn der Kapitalismus, der Freiheit und Fortschritt systemimmanent nur um den Preis der Ausbeutung von Mensch und Natur kennt, und dessen Charakter sich auch nicht durch ein Attribut „grün" ändert, weil ein „grüner" Kapitalismus der aggressiven Ausbeutung lediglich neue, zärtlich daherkommende Varianten hinzufügt, hat ein vitales Interesse daran, dass die Natur und Tiere von der Gesellschaft als frei verfügbare bloße Objekte verstanden werden. „Deshalb ist es" – wie *Marcuse* zutreffend beschreibt – „kein Wunder, daß der ‚Geist des Kapitalismus' die Idee der befreiten Natur verwirft und lächerlich macht, daß er sie dichterischer Phantasie überläßt. Soweit sie nicht in ‚Reservaten' unbehelligt ist und Schutz genießt, wird Natur in aggressiver wissenschaftlicher Weise behandelt; sie ist wertfreie Materie, bloßes Material."[297]

---

[294] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 184; *B. Sitter-Liver*, ‚Würde der Kreatur', Philosophisches Jahrbuch 1999, S. 465 (474 f.). *H. Baranzke* („Würde der Kreatur" revisited, in: C. Ammann/B. Christensen/L. Engi/M. Michel [Hrsg.], Würde der Kreatur, 2015, S. 29 [41 f.]) spricht in diesem Sinne von der „Würde der Verpflichtungsfähigkeit". Sie geht sogar von der „Priorität des Verpflichtungscharakters der Menschenwürde" und vom „Primat der Pflicht" im Würdebegriff aus, das in den Debatten der letzten Dekaden zunehmend in den Hintergrund getreten und nur noch der „älteren Generation" bekannt sei (S. 55, Fn. 80).

[295] *B. Sitter-Liver*, ‚Würde der Kreatur', Philosophisches Jahrbuch 1999, S. 465 (474 f.).

[296] *R. Spaemann*, Tierschutz und Menschenwürde, in: U. M. Händel (Hrsg.), Tierschutz, 1979, S. 71 (76).

[297] *H. Marcuse*, Natur und Revolution, in: Ders., Konterrevolution und Revolte, 1973, S. 72 (74).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dass Tieren als gleichsam sinnlich-vulnerable Naturwesen Würde zuteil wird, widerspricht nicht der Setzung der individuellen Freiheit als kontraktualistisches Zielprinzip, weil entsprechend der vulnerabilitätstheoretischen Grundierung der Würde auch Tieren insofern Freiheit zukommt, als sie als prinzipiell im Rahmen ihrer Natur freie und verletzliche Wesen mit eigenen Wünschen und Interessen behandelt werden müssen. Aus dem Kernprinzip der ökologischen Gleichheit aller vulnerablen Individuen erwachsen die sekundären Teilprinzipien der Gerechtigkeit, Solidarität sowie Pflicht- und Verantwortungsgebundenheit individueller Freiheit gegenüber der leidenden Natur.

IV. Kollektive Dimension würdebasierter Freiheit

Da die Freiheit der Individuen gesellschaftsvertraglich im Staat formiert wird, geht das Selbstbeschränkungselement der Würde in die Staatsstruktur ein und erhält dadurch eine kollektive Dimension. Der Staat soll seinem Zweck nach das Zielprinzip der Würde erfüllen und die individuelle Selbstbestimmung der einzelnen Subjekte ermöglichen, indem er wiederum deren Rechte und Pflichten zur Selbstbeschränkung koordiniert und durchsetzt. Er hat also den Auftrag, nicht bloß die Freiheiten formal zu verwalten, sondern die Würdeprinzipien in allen staatlichen Sphären zu materialisieren.[298] Würdebasierte Freiheitsordnung bedeutet nämlich nicht eine automatisch herrschende Harmonie im sozialen Miteinander der Menschen sowie mit der Natur. Unvermeidbare Widersprüche im ökologisch-sozialen Zusammenleben zumindest im für das soziale Miteinander entscheidenden Maße (v)erträglich zu halten, erfordert einen Staat, der die Verhältnisse nach Würdeprinzipien gestaltet. Würde hat also eine rechts- und staats*be*gründende sowie überhaupt eine „staatsgründende Funktion“[299]. Man muss freilich nicht so weit gehen wie *Hegel*, der den Staat pathetisch als die „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ und damit als „das an und für sich *Vernünftige*“ bzw. das „sittliche Ganze“ bezeichnet.[300] Die bei *Hegel prima facie* postulierte Selbstzwecklichkeit des Staates, in der „die Freiheit zu ihrem höchsten Recht“ komme,[301] darf jedoch nicht im Sinne einer Verherrlichung eines bestehenden Staatsgebildes fehlinterpretiert werden. Selbstzweck ist der Staat nur insoweit, als er die vernünftig-notwendige Form der Freiheit darstellt.[302] Mitnichten geht es *Hegel* um eine Verabsolutierung des Staates,

---

[298] Die Menschenwürde wie hier als Grundlage eines materialen anstatt formalen (Rechts-) Staatsverständnisses begreifend *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 56 et passim.

[299] *H. M. Heinig*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1520.

[300] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, S. 398 f., 403 (Herv. i. O.).

[301] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, S. 399.

[302] *W. Pauly*, Hegel und die Frage nach dem Staat, Der Staat 39 (2000), S. 381 (388 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wie ihm fälschlicherweise und unter Bezeichnung als „preußische[r] Staatsphilosoph“[303] vorgeworfen wurde.[304] Denn er hat den Staat im allgemeinen Sinn einer notwendigen Rahmenbedingung zur Verwirklichung von Freiheit im Blick, nicht den Staat im spezifischen Sinn einer Regierung oder sonstiger Staatsgewalten.[305] Der Hegelsche Staat kann die soziale Freiheit nur entfalten, wenn er sich auch selbst erhalten kann und in diesem Sinne als agierendes Subjekt begriffen wird, das sich selbst reproduziert.[306] Seine eigene (sittliche) Substanz, die eine eigenständige Allgemeingültigkeit und als solche den zentralen Kontrapunkt zur kontraktualistischen Tradition bildet, welche die Objektivität des Staates mehr als Zufälligkeit aus den willkürlichen und übereinstimmenden Partikularinteressen isolierter Individuen ableitet anstatt als vernunftgemäße Notwendigkeit der Idee der Freiheit zu begreifen,[307] hat trotz seiner Eigenständigkeit stets den Zweck, die Freiheit der Bürger zu verwirklichen.[308] Die Sittlichkeit und Eigenständigkeit des Staates wird aus der allgemein verwirklichten Freiheit der Einzelnen legitimiert, weil nur ein solcher Staat vernünftig im Hegelschen Sinne sein kann.[309] Der Staat ist in diesem Sinne zwar die Verwirklichung der Idee von Freiheit, aber er ist nur insofern das Vernünftige, als es „absoluter Zweck der Vernunft“ ist, „daß die Freiheit wirklich sei“.[310] Und er ist nur so lange und in dem Maße ein legitimes Instrument, in dem er der Erfüllung des Zweckes dient, zu welchem ihn die Menschen gegründet haben.[311] *Hegel* versteht den Staat demnach als vernunftgemäße, dialektische Not-

[303] Kritisch dazu *I. Augsberg/M. Koshan/J. P. Terhechte/K. Vieweg*, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Rechtsphilosophie nach Hegel, 2023, S. XI (XI, XIV).

[304] Klassisch z. B. *K. Popper*, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, 6. Aufl. 1980, S. 63 et passim; *H. Kiesewetter*, Von Hegel zu Hitler, 2. Aufl. 1995, S. 3 ff. m. w. N. Kritisch gegen derlei Hegel-Klischees *K. Vieweg*, Hegel. Der Philosoph der Freiheit, 2019, insb. S. 517 ff.; auch *G. Luf*, Institutionelle Dimensionen der Menschenwürde bei Hegel, in: K. Seelmann/B. Zabel (Hrsg.), Autonomie und Normativität, 2014, S. 138 (148); *K. Ott*, Sittlichkeit und Nachhaltigkeit in einer Postwachstumsgesellschaft, in: I. Augsberg u. a. (Hrsg.), Rechtsphilosophie nach Hegel, 2023, S. 155 (185); *B. Zabel*, Das Recht der Institutionen, in: K. Seelmann/Ders. (Hrsg.), Autonomie und Normativität, 2014, S. 153 f.

[305] *H.-C. Schmidt am Busch*, „Anerkennung“ als Prinzip der Kritischen Theorie, 2011, S. 171. Für diese Deutung spricht auch der folgende Zusatz bei *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, S. 400 f.: „Bei der Idee des Staates muss man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muss vielmehr die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten. Jeder Staat, man mag ihn auch nach den Grundsätzen, die man hat, für schlecht erklären, man mag diese oder jene Mangelhaftigkeit daran erkennen, hat immer, wenn er namentlich zu den ausgebildeten unserer Zeit gehört, die wesentlichen Momente seiner Existenz in sich.“

[306] *W. Pauly*, Hegel und die Frage nach dem Staat, Der Staat 39 (2000), S. 381 (392, 394).

[307] *W. Pauly*, Hegel und die Frage nach dem Staat, Der Staat 39 (2000), S. 381 (388 f.); *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 303 f.; *K. Vieweg*, Hegel. Der Philosoph der Freiheit, 2019, S. 519.

[308] *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 303 (303, 311).

[309] *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 311.

[310] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, S. 403 („die Verwirklichung der Freiheit“).

[311] *W. Kersting*, Einleitung: Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan, in: Ders. (Hrsg.), Thomas Hobbes, Leviathan, 2. Aufl. 2008, S. 9 (22).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wendigkeit der Freiheit.[312] Der Staat als Produkt der Vernunft, deren Werk auch die Befreiung der Natur von der Ausbeutung sein muss, muss die Ermöglichung und Wahrung würdebasierter Freiheit gewährleisten. Im Dienst der sozialen Freiheit muss er ein hinreichendes Maß an Sicherheit, Gleichheit und Gerechtigkeit der Freiheit sicherstellen.

Damit aber Freiheit unter den vorgenannten individualen, spezifisch-sozialen und ökologischen Voraussetzungen möglich wird, müssen sich dieselben Aspekte in ihrer kollektiven Dimension, d. h. im Staat selbst, widerspiegeln. Bei aller notwendigen Intervention zur Freiheitsermöglichung muss er sich daher selbst beschränken. So wie der Mensch als Subjekt seine Freiheit beschränken muss, um frei sein zu können, muss er auch in seiner kollektiven Gestalt als Staat seine Macht und Befugnisse beschränken, um die Freiheit nicht zu untergraben. In Anlehnung an *Rawls*[313] ist also nun zu fragen, auf welche Formen und Kompetenzen des Staates sich die Menschen verständigen würden, nachdem sie ausgehend von der Sozialität und Ökologietät der Freiheit die soziale und ökologische Gleichheit als Kernprinzipien der Freiheit festgelegt haben. *Adalbert Podlech* definiert die Würde des Menschen als „Inbegriff der Bedingungen" für dessen Zustimmung zu einer staatlichen Ordnung.[314] Es wird sich zeigen, dass die Achtung der Würde von der gesamten Staatsstruktur verlangt, demokratischen, rechts- und ökologisch-sozialstaatlichen Prinzipien gerecht zu werden.[315]

1. Kollektivität der Freiheit – Der Staat im Dienst der individuellen Freiheit

Doch bevor die institutionellen Eckpfeiler und politischen Eigenschaften, d. h. die Strukturprinzipien eines würdebasierten Staates bestimmt werden, soll sein gesellschaftsvertraglich zentraler Sinn und Zweck geklärt werden. Es gehört zur „liberalen Utopie", zu glauben, dass, wenn alle sich am allgemeinen Gesetz der Vernunft orientieren würden, automatisch eine Ordnung entstehen würde, in der bei der Freiheitsausübung eines jeden schon die Interessen der anderen mitberücksichtigt würden.[316] Tatsächlich bedarf es hierzu aber einer staatlichen Instanz, die das objektive Gewissen der Vernunft verkörpern muss. Daraus folgt die Kollektivität der Freiheit, d. h. die Angewiesenheit der Menschen auf ein Gemeinwesen zur Realisierung des freiheitlichen Fortschritts. Dazu nutzt der Staat das Mittel des

[312] *W. Pauly*, Hegel und die Frage nach dem Staat, Der Staat 39 (2000), S. 381 (388 f.).
[313] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 224.
[314] *A. Podlech*, in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein (Hrsg.), AK-GG, 3. Aufl. 2001, Art. 1 Abs. 1 Rn. 15.
[315] Auch *W. Maihofer* (Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 20 f., 35 et passim) versteht unter einer würdebasierten Freiheitsordnung eine auf den Prinzipien der gleichen Freiheit, Sicherheit und Gerechtigkeit bauende Ordnung.
[316] *A. Waldschmidt*, Selbstbestimmung als Konstruktion, 2. Aufl. 2012, S. 55.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Rechts. Recht wird dabei zunächst im Kantischen Sinne verstanden als Gesamtheit verbindlicher und mit Zwang durchsetzbarer Regeln, die die Freiheit der einen mit der Freiheit der anderen vereinbaren.[317] Freiheit hängt aber neben politischen und ökonomischen auch von den gezeigten spezifisch-sozialen und ökologischen Bedingungen ab. Wenn nicht das Recht die Bedingungen der gleichen Freiheit zu seiner Sache macht, werden sie zur Sache der ungleichen Macht der Individuen; es herrschte dann die Freiheit der Stärkeren über die Schwächeren. Um also unter den genannten Voraussetzungen, die durch die menschliche Existenz dialektisch notwendig vorgegeben sind, bestehen zu können, muss Freiheit die Gestalt des Rechts annehmen.[318] In diese Form gehen dann gleichsam die Sozialität und Ökologietät der Freiheit ein, d. h. die Verwiesenheit vulnerabler Wesen auf- und ihre Abhängigkeit voneinander.[319]

a) Kultur der Würde – Würdezentriertheit aller Institutionen in Staat und Gesellschaft

Da hier im Ausgangspunkt der Mensch in seiner Singularität als ein unvollkommenes Mängelwesen vorgestellt wird, ist es für eine kontraktualistische Ordnung des sozialen Zusammenlebens erforderlich, dass alle gesellschaftlichen Institutionen, von der Familie über Vereine bishin zum Staat, die Einzelnen zwecks Realisierung der würdebedingten Selbstbeschränkung disziplinieren, fördern und ihnen Orientierung bieten.[320] In der Kritischen Theorie wird diese Funktionszuschreibung bei *Arnold Gehlen* an die Institutionen insofern zu Recht abgelehnt, als sie kulturtheoretisch begründet und dabei mit einer autoritären Bedeutung der Kultur überladen wird.[321] Der Kulturbegriff ist denn auch ein ambivalenter und, wenn er zum politisch-staatlichen Programm erhoben wird, ein äußerst gefährlicher. Deut-

---

[317] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (230); auch *ders*., Über den Gemeinspruch (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 273 (289 f.).

[318] Vgl. (ohne den Dialektik-Bezug) *E.-W. Böckenförde*, Freiheit und Recht, Freiheit und Staat, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 42.

[319] *E.-W. Böckenförde*, Freiheit und Recht, Freiheit und Staat, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 42; diese Vorstellung als im „normativen Ideal der Autonomie" angelegt verstehend auch *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 213.

[320] Das entspricht insoweit dem anthropologischen und institutionentheoretischen Verständnis von *A. Gehlen* (Anthropologische Forschung, 1977, insbesondere S. 68; *ders*., Der Mensch, 1990), der dies jedoch mit einer kulturtheoretischen und autoritären Bedeutung überlädt, weil er den Menschen außer als Mängel- auch als Kulturwesen begreift; dazu *C. Kantner*, Sicherheit und Freiheit in Arnold Gehlens Institutionentheorie, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 165 (174); kritischer *B. Zabel*, Das Recht der Institutionen, in: K. Seelmann/Ders. (Hrsg.), Autonomie und Normativität, 2014, S. 153 (171 f.).

[321] Vgl. auch *K. Lenk*, Kritische Theorie als Institutionenkritik, in: G. Göhler (Hrsg.), Grundfragen der Theorie politischer Institutionen, 1987, S. 213 (220); bezugnehmend *C. Kantner*, Sicherheit und Freiheit in Arnold Gehlens Institutionentheorie, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 165 (180).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lich wird dieser Gedanke an der apodiktischen Feststellung *Adornos*, Auschwitz habe „das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen".[322] In einer würdebasierten Freiheitsordnung und Gesellschaft aus einer Vielzahl von Individuen mit unterschiedlichen Identitäten und Interessen, die auf Prinzipien der Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität und Nächstenachtung als Grundlage von Toleranz gegenüber verschiedenen individuellen Lebensformen baut, dürfen staatliche Institutionen keine spezifische, an einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung orientierte „Leitkultur" zum normativen Maßstab (v)erklären und diese schon gar nicht mit Forderungen nach bestimmten Traditionen verbinden. Eine würdebasierte Ordnung muss nicht zuletzt aus Gründen ihrer dialektisch permanenten Fortentwicklung offen sein und darf nicht an spezifisch-kulturellen Werten fixiert werden. Schließlich ist die Geschichte des freiheitlichen Fortschritts auch eine Geschichte des Bruchs mit als schädlich erkannten Konventionen. Damit der Staat nicht von einer sich potenziell zur Ideologie pervertierenden Kultur geleitet wird, müsste die Art und Weise der Einrichtung gesellschaftlicher sowie staatlicher Institutionen an diese Würdeprinzipien gebunden werden. Überall dort, wo erzieherischer Einfluss auf die Menschen ausgeübt wird, zuvörderst bei der Wahrnehmung staatlicher und schulischer ebenso wie elterlicher Bildungsverantwortung für die Kinder, muss das primäre Ziel parallel zum gesellschaftsvertraglichen Anliegen eben die Wahrung und Aufrechterhaltung einer würdebasierten Ordnung sein. In diesem Sinne kann man mit *Hans Kelsen* von einer „Erziehung zur Demokratie" sprechen,[323] oder genauer: Erziehung zur Selbstbeschränkung, d. h. Erziehung zur Würdeidee. Dabei muss es konkret auch um eine Erziehung zur Sozialität und Ökologietät gehen, d. h. Erziehung zum Gebrauch der individuellen Freiheit in Übereinstimmung mit den sozialen und ökologischen Bedingungen der Freiheit aller. Mit dem kontraktualistischen Würdekonzept sollen aber staatliche Institutionen nicht in dem, wie sie (gegenwärtig) sind und vorgefunden werden, sondern in ihrer grundsätzlichen Notwendigkeit und dem, wie sie sein sollten, legitimiert werden.[324]

Sofern im Folgenden also der Kulturbegriff affirmativ gebraucht wird, ist damit eine Erziehung – deren Bedeutung auch *Adorno* selbst betonte –[325] nach und zu Prinzipien gemeint, die eine wechselseitige Achtung und Rücksichtnahme aller

[322] *T. W. Adorno*, Negative Dialektik, 1966, S. 357.

[323] *H. Kelsen*, Vom Wesen und Wert der Demokratie, 2. Aufl. 1929, S. 91.

[324] Allgemeiner zu vertragstheoretischen Rechtsfertigungsmodellen von Institutionen *P. Koller*, Theorien des Sozialkontrakts als Rechtfertigungsmodelle politischer Institutionen, in: L. Kern/H.-P. Müller (Hrsg.), Gerechtigkeit, Diskurs oder Markt?, 1986, S. 7 ff.

[325] Nach *T. W. Adorno* (Erziehung nach Auschwitz [1966], in: Ders., Erziehung zur Mündigkeit, 1971, S. 92) sei die „Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei, […] die allererste an Erziehung". Vgl. im Übrigen auch *ders*., Negative Dialektik, 1966, S. 356: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

als vulnerable Wesen und eine entsprechend zivilisierte Verständigung gewährleisten. Innerhalb des kontraktualistisch vorgegebenen Rahmens kommt dem Staat im Sinne des SRP-Verbots-Urteils des Bundesverfassungsgerichts gerade aufgrund der Erfahrung mit der Barbarei der Nazis die Aufgabe zu, „auch im Verhältnis der Bürger untereinander für Gerechtigkeit und Menschlichkeit zu sorgen".[326] Es geht also bei der genannten Erziehung nicht etwa um bestimmte Werte im Sinne von Tugenden oder kulturellen Praktiken, sondern um die *Essentialia* eines zivilisierten Miteinanders im politischen und gesellschaftlichen Diskurs. Zivilisation ist nicht, wo Beherrschungs- und Wachstumswünsche handlungsleitend sind. Zivilisation ist, wo das Gewissen das menschliche Handeln kontrolliert. Aufgabe von Staat und Gesellschaft ist, zur Wahrung einer würdebasierten, zivilisierten Freiheitsordnung permanent die Möglichkeiten der Autonomie und des Gewissen zu fördern. Empathie und Mitgefühl im Menschen müssen fortlaufend am Leben gehalten und kultiviert werden, die Einzelnen in ihrem Verantwortungsbewusstsein gestärkt und für die Verletzlichkeit ihrer menschlichen und nicht-menschlichen Mitwelt sensibilisiert werden. Wenn es eine rechtlich oktroyierbare Leitkultur gibt, dann kann dies nur eine solche Kultur der Würde sein,[327] an der sich alle Institutionen bei ihrem Einfluss auf das Leben und den Freiheitsgebrauch der Einzelnen ihrerseits orientieren müssen. Nur so kann sichergestellt werden, dass die gesellschaftlich organisierte Menschheit nicht nur die Einzelnen, sondern sich selbst nach denselben Prinzipien diszipliniert und begrenzt.

b) Insbesondere: Erziehung zur ökologisch-sozialen Rücksichtnahme – Freiheitsregulierung zwischen Recht und Moral

Der Staat ist innerhalb des von der Würde abgesteckten Rahmens zur Wertung privater Verhaltensweisen der Einzelnen berechtigt und sogar teilweise verpflichtet.[328] Damit soll aber nicht dem Staat die Kompetenz verliehen werden, den Menschen zur Nächstenliebe zu zwingen.[329] Das ergibt sich schon aus der kontraktualistischen Begrenzung staatlicher Macht, weil die Menschen sich im Ausgangspunkt eben nicht auf eine Nächstenliebe, sondern allein auf eine rechtlich durchsetzbare Nächstenachtungspflicht einigen.[330] Außerdem würde dies die

[326] BVerfGE 5, 85 (204).

[327] *P. Häberle* (Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: J. Isensee/P. Kirchhof [Hrsg.], Handbuch des Staatsrechts, Bd. I, 1987, § 20 Rn. 67 f.) spricht von einer „‚Kultur der Menschenwürde'", die sich in einer „‚Kultur der Freiheit'" konkretisiere. *B. Zabel* (Das Recht der Institutionen, in: K. Seelmann/Ders. [Hrsg.], Autonomie und Normativität, 2014, S. 153 ff.) zeichnet eine „Kultur der Freiheit jenseits von Individualismus und Kollektivismus".

[328] *E. Benda*, Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, APuZ 35 (1985), S. 18 (35).

[329] Insofern kritisch schon *R. Marcic*, Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat, 1957, S. 416; dazu *E. Benda*, Industrielle Herrschaft und sozialer Staat, 1966, S. 93 f.

[330] Dazu Kapitel E. II. 4. b).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Funktion und Möglichkeit des Rechts überfordern. Der Staat darf und muss sogar individuelle Verhaltensformen regulieren, Ökologie- sowie Sozialadäquanz und Rechtsgehorsam fordern, aber nicht bloß moralisch Erwartbares mit den Mitteln des Rechts erzwingen. Seine kontraktualistisch legitimierte Aufgabe besteht in der Einschränkung der Freiheit aller auf die Bedingung ihrer Vereinbarkeit mit dem Kernprinzip der Würdeidee, nämlich der sozialen und ökologischen Gleichheit aller. Sie soll und darf aber nicht den Einzelnen außerhalb dieses Rahmens vorschreiben, was ein richtiger Freiheitsgebrauch ist. Entgegen der Rousseauschen Formel, nach der der Staat seine Bürger zur Freiheit zwingen darf, indem er sie zu guten Werten erzieht, damit sich der Wille der Einzelnen mit dem Allgemeinwillen deckt, verhindert der Gesellschaftsvertrag ebendiese Missbrauchsmöglichkeit eines autoritär-totalitaristischen Zugriffs auf den Menschen.[331] Insofern ist diese negative Freiheit des Menschen ein zentrales Prinzip für die Konstitution eines Gemeinwesens: Es darf niemand dazu gezwungen werden, auf eine bestimmte, aus staatlicher oder dritter Sicht vermeintlich „gute" Art zu leben. Tugend mag die Garantie für die „beste Verfassung" sein,[332] aber ihre Entwicklung setzt ganz wesentlich die Möglichkeit individueller Freiheit voraus.[333] Während nach *Fichte* alle Individuen „zu Menschen erzogen werden" müssen, weil sie sonst nicht Menschen sein würden,[334] könne nach *Kant* jeder sein Glück auf dem eigenen Wege suchen und die Glückseligkeit folge von alleine.[335] Der Staat hat demnach nicht die Aufgabe, seinen Bürgern zu einem tugendhaften oder glücklichen Leben zu verhelfen,[336]

---

[331] Vgl. *M.-E. Geis*, Gesellschaftsverträge, in: E. Hilgendorf/J. C. Joerden (Hrsg.), Handbuch Rechtsphilosophie, 2017, S. 193 (196 f.).

[332] *I. Kant* (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793], in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 1 [93 f.]) sieht zwar für diese Zwecke auch einen „ethischen Staat" vor; jedoch meint er damit nicht, dass der Staat ethische Ziele stets mit dem Zwang des Rechts umsetzen darf: „Die Herrschaft des guten Princips, so fern Menschen dazu hinwirken können, ist also, so viel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. – Denn so allein kann für das gute Princip über das Böse ein Sieg gehofft werden." Dazu müssen sich die Menschen zu einem Gemeinwesen vereinigen, das „*ethischer Staat*, d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips) genannt werden" könne (S. 94 f., Herv. i. O.).

[333] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 223.

[334] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 32.

[335] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft (1787), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. III, 1968, S. 1 (248 f.); *ders.*, Über den Gemeinspruch (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 273 (290 f.). Ein paternalistischer Staat („*imperium paternale*") hingegen, der seine Bürger wie Eltern ihr Kind als unmündige Menschen behandele, „die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist", sei „der größte denkbare *Despotismus*".

[336] Bei *T. Hobbes* (Leviathan, 1970, Einleitung, S. 5) soll der Mensch durch den Staat „geschützt und glücklich gemacht werden".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sondern lediglich die Bedingungen würdebasierter Freiheit mittels des Rechts zu sichern.[337]

Doch die Forderung an den Staat, die Ausübung individueller Freiheit mit der Kraft des Rechts in Übereinstimmung mit der Sozialität und Ökologietät der Freiheit zu bringen, heißt nicht, die Einzelnen zu bevormunden oder zu gängeln, sondern die Würdeprinzipien wirksam werden zu lassen. Recht heißt mit *Kant* nichts anderes als die Befugnis zum Zwang bzw. äußerer Zwang durch Gesetze.[338] Dabei bezieht sich das Recht auf das verbindliche, „nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluß haben können".[339] Recht darf vor diesem Hintergrund nicht ganze Lebensbereiche, insbesondere nicht solche Verhaltensformen, die sich auf die ökologischen Freiheitsbedingungen der anderen auswirken, allein der Moral überlassen, deren Einhaltung nur gesellschaftlich-soziale Erwartung bleibt.[340] Was nützte es, wenn der Staat an die Moral der Menschen appelliert, diese sich aber nicht im nach der Würdeidee gebotenen Maße moralisch verhielten? Auf Gerechtigkeit beruhende Gesetze seien nach *Rousseau* sinnlos, solange es keine positiv vereinbarten gesetzlichen Sanktionsmechanismen gibt, die ihre Einhaltung durch alle erzwingen. Ihre Beachtung bevorteile sonst die Bösen und benachteilige die Gerechten, die sich an sie halten, ohne dass jene dieselben Gesetze ihnen gegenüber beachteten.[341] Es bedarf daher rechtsverbindlicher Pflichten – quasi als erzwungene Selbstbeschränkungen – für alle.[342] Das gilt nicht trotz, sondern gerade wegen heterogener moralischer Ordnungsvorstellungen. Der Staat kann im Wege des Rechts seine Ordnungsvorstellung „als zumutbare Nichtanerkennung abweichender Wirklichkeitskonstruktionen, die andere gefährden", den Einzelnen aufzwingen.[343] Die sozialen und ökologischen Ressourcen sind für eine

---

[337] Vgl. *O. Höffe*, Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: Ders. (Hrsg.), John Rawls, 3. Aufl. 2013, S. 1 (7). Es ist ohnehin kaum möglich, die eher tugendethisch geprägte Kategorie von einem „guten Leben" in die Form des Rechts zu gießen. Vgl. auch *U. Volkmann*, Darf der Staat seine Bürger erziehen?, 2012, S. 19; *G. Britz*, Kulturelle Rechte und Verfassung, 2000, S. 232 ff.

[338] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 1 (98 f.); *ders.*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (231 f.): „Recht und Befugniß zu zwingen bedeuten also einerlei."

[339] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (230).

[340] Die folgenden Ausführungen beruhen auf und überschneiden sich teilweise wörtlich mit meinen Überlegungen in *I. Bilgen*, Nachhaltigkeit als Grundpflicht, DÖV 2023, S. 150 (155 f.).

[341] *J.-J. Rousseau*, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts, 1996, S. 53.

[342] Vgl. auch *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (68).

[343] Im Kontext der Maskenpflicht in der Corona-Pandemie *S. Rixen*, Einschränkungen von Grundrechten im Namen von Public Health, in: A. Reis/M. Schmidhuber/A. Frewer (Hrsg.), Pandemien und Ethik, 2021, S. 79 (89).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

würdebasierte Freiheitsordnung zu essenziell, als dass deren Schutz allein einer zahnlosen Moral überlassen werden dürfte. Wenn Menschen für die Folgen ihres Handelns nicht persönlich rechtlich verantwortlich gemacht werden, verhalten sie sich (ökologisch-sozial) rücksichtslos.[344] Durch deren Verknüpfung mit Rechtsfolgen wird das notwendige Verantwortungs- und Betroffenheitsgefühl erzeugt. Sonst spüren Menschen als Individuen die nach Kausalitätsgesichtspunkten fernliegenden Folgen ihres Handelns wie beispielsweise die Kosten und unumkehrbaren Folgen für die Freiheitsbedingungen, die planetaren Grenzen, das dadurch anderswo oder künftig produzierte Leid für andere menschliche sowie nicht-menschliche Individuen etc., nicht unmittelbar. Darum müssen auch Krisen, die uns *prima facie* als rein kollektive Krisen erscheinen (etwa die planetaren Krisen, insbesondere der Klimawandel, der Biodiversitäts- und Artenverlust, die Globalvermüllung etc.), mit deren Ursachen wir als Einzelne nichts zu tun zu haben glauben,[345] im individuellen Ursachenkreis betrachtet werden. Dabei geht es nicht um die Erzwingung einer ökologischen, sozialen oder sonstigen moralischen Gesinnung, sondern um die Regulierung eines äußeren Verhaltens mit Wirkungen auf die Leben- und Freiheitsmöglichkeiten anderer vulnerabler Wesen. Übersetzt in *Kants* Einteilung der „Pflichtenlehre" bedeutet das, dass es hierbei allein um juridische Gesetze geht, die sich anders als „moralische" bzw. „ethische" auf „äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit" beziehen und nicht darüber hinaus „auch" fordern, „daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen".[346] Er unterscheidet zwischen Pflichten der äußeren Freiheit (juridische) und Pflichten der inneren Freiheit (ethische).[347] Die Pflichten der äußeren Freiheit beziehen sich auf die Einhaltung von Rechtsnormen, die die äußeren Handlungen eines Individuums regeln. Dagegen beziehen sich die Pflichten der inneren Freiheit auf die moralischen Gebote, die auf inneren Grundsätzen und Motiven (Maximen) beruhen. Während sich die Legalität (Gesetzmäßigkeit) einer Handlung auf „die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetz ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben", d. h. ungeachtet des hinter dieser Handlung stehenden Motivs des Menschen, bezieht, bezeichnet Moralität (Sittlichkeit) solche Handlungen, bei denen „die Idee der Pflicht" des Gesetzes gleichzeitig das innere Motiv für die Handlung, d. h. ihre Triebfeder, ist.[348] Die Moral bzw. die ethische Gesetzgebung enthält sowohl innere als auch äußere Pflichten; sie schließt also „die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr

[344] *C. Symmank/S. Hoffmann*, Leugnung und Ablehnung von Verantwortung, in: L. Heidbrink/C. Langbehn/J. Loh (Hrsg.), Handbuch Verantwortung, 2017, S. 949 (957).

[345] Zu diesem Missverständnis auch *B. W. Wegener*, Menschenrecht auf Klimaschutz?, NJW 2022, S. 425.

[346] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (214).

[347] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (406).

[348] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (219).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gesetz mit ein". Das Recht bzw. die rechtliche Gesetzgebung hingegen kann nur äußere Pflichten aufstellen und nicht etwa die innere Gesinnung des Menschen, d. h. die Übereinstimmung des inneren Motivs mit der Handlung, erzwingen.[349] Recht ist demnach die Ordnung jener Normen, „die der Sicherung gleicher äußerer Freiheit dienen" und aus denen Rechtspflichten folgen können.[350] *Kant* erkennt, dass zwar eine innere Verachtung der Würde anderer unvermeidbar ist, „aber die äußere Bezeigung der Geringschätzung […] doch Beleidigung" ist,[351] die rechtlich sanktioniert werden darf.[352]

Weil Gerechtigkeit im Allgemeinen als zumindest richtungsweisendes Prinzip für die rechtliche Ordnung betrachtet wird, messen Menschen ihren Gerechtigkeitssinn oft am geltenden Recht. Was legal ist, gilt für sie auch als moralisch rechtens. Getreu dem Motto: Weil nicht sein kann, was nicht sein darf. Nicht nur moralische Überzeugungen können das Recht, sondern es kann auch umgekehrt das positive Recht moralische Einstellungen der Gesellschaft beeinflussen. Recht *normt* gewissermaßen verantwortungsloses Verhalten, macht es zur Normalität, wenn es dieses erlaubt. Menschen stören sich nicht daran, dass ihre Produktions- und Lebensweise sozioökologisch ungerecht sein kann (weil sie etwa mit Leid bei anderen Menschen oder Tieren einhergeht), solange sie *legal* ist. Dadurch handeln sie zunehmend weniger aufgrund einer eigenen bewussten moralischen Orientierung an Vernunft und Gewissen, mehr rechtsaffirmatorisch, also in der schlichten Konformität mit Rechtsnormen. Sie lösen auch z. B. kognitive Dissonanzen nicht dadurch auf, dass sie ihr Verhalten ihrem (Ungerechtigkeiten erkennenden und einsichtigen) Bewusstsein (Gewissen) anpassen, sondern umgekehrt, indem sie ihre Überzeugung ihrem gewohnten Verhalten anpassen,[353] weil sie aus eigener Kraft nicht aus sozial und gesellschaftsstrukturell festgefahrenen Gewohnheiten

[349] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (219): „Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetze verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt." Dazu auch *G. Lübbe-Wolff*, Recht und Moral im Umweltschutz, 1999, S. 46.

[350] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (226).

[351] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (463).

[352] Beispielsweise ist eine antisemitische oder rassistische Diskriminierung von Mitmenschen als Missachtung der Würde ungeachtet ihrer Schwere stets eine Würdeverletzung, so *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 49; *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (363); *A. Podlech*, in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein (Hrsg.), AK-GG, 3. Aufl. 2001, Art. 1 Abs. 1 Rn. 32.

[353] *W. Stroebe*, Strategien zur Einstellungs- und Verhaltensänderung, in: K. Jonas/Ders./M. Hewstone (Hrsg.), Sozialpsychologie, 6. Aufl. 2014, S. 231 (259 ff.); auch *G. Felser*, Werbe- und Konsumentenpsychologie, 4. Aufl. 2015, S. 225 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ausbrechen können, die dazu auch noch rechtlich als legal gelten. So werden mit Verweis auf das geltende Recht zuweilen ungerechte Gewohnheiten gerechtfertigt und ihre negativen Folgen verdrängt, was auch größere und langdauernde, aber notwendige gesellschaftliche, politische und strukturelle Veränderungen (man denke an die Energie- und Verkehrswende oder allgemein die sozial-ökologische Transformation) erheblich erschwert. Die Gerechtigkeit geht dann im Recht unter.[354] Es ist auch allgemein zu beobachten, dass insbesondere im wirtschaftlichen Lebensbereich profitorientierte Akteure alle erdenklichen Rechtslücken und juristischen Möglichkeiten suchen, um ihren Profit zu maximieren, auch wenn damit erkanntermaßen Ungerechtigkeiten einhergehen. Darum gibt es auch Gesetze wie etwa das Lieferkettensorgfaltspflichtengesetz[355], das der Wahrung menschenrechtlicher Standards in den wirtschaftlichen Lieferketten dient.

Da die natürlichen Ressourcen und Gegebenheiten – ganz abgesehen von ihrem zu achtenden Eigenwert als Zweck an sich –[356] zu den Grundbedingungen der Freiheit gehören, ist ihre Gefährdung durch Private gegenüber Privaten Sache von Staat und Recht. Die Menschen wissen im kontraktualistischen Ausgangspunkt, dass nicht nur der Staat sowie sämtliche gesellschaftlichen Machtstrukturen (familiäre, kulturelle, spirituelle etc.) Gefahren für die würdebasierte Freiheit bergen, sondern auch die Einzelnen selbst ihre potenziellen Gefährder sind, etwa wenn ein Individuum aufgrund einer Schwäche von anderen aufgrund einer sozial, ökonomisch, ökologisch oder politisch bedingt stärkeren Machtposition in Lebensverhältnisse gedrängt wird, die seine gewissenbasierte Subjektivität in Frage stellen und für ihn verletzend sein können.[357] Aus diesen Gründen verlangt der Gesellschaftsvertrag vom Staat, dort zu intervenieren, wo die Freiheit der einen durch die Wirkungen der Freiheit anderer gefährdet wird. Wo es Einzelnen an Imaginationskraft für die Folgen ihres alltäglichen Verhaltens[358] und an intrinsischer Motivation für erforderliche Umstellungen hin zum verantwortungsvollen Freiheitsgebrauch fehlt, muss die Ordnungs- und Orientierungsfunktion des Rechts aktiviert werden. Der Staat darf sich also auch in Fragen des rechten Umgangs mit der Natur nicht allein mit Moralappellen an seine Bürger begnügen. In der Natur liegen schließlich die Bedingungen und Möglichkeiten menschlichen sowie jeden anderen Lebens und jeder anderen Freiheit.

---

[354] Vgl. auch *M. Horkheimer/T. W. Adorno* (Dialektik der Aufklärung, 1969, S. 22) in einem anderen Kontext.

[355] BGBl. I S. 2959.

[356] Vgl. insofern bereits die Ausführungen im vorangegangenen Abschnitt III. 2.

[357] Vgl. auch *R. F. Behrendt*, Menschenwürde als Problem der sozialen Wirklichkeit, 1967, S. 21 f.

[358] *F. Ekardt*, Nudging und Umweltrecht, RphZ 2021, S. 282 (285).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

2. Ökologisch-sozialer Freiheitsstaat – Kollektive Sicherung der Selbstbeschränkung

Aus den bisher angenommenen anthropologischen sowie dialektisch-kontraktualistischen Rahmenbedingungen, insbesondere der Sozialität, Ökologietät und Kollektivität der Freiheit, folgt die Notwendigkeit eines ökologisch-sozialen Freiheitsstaates, der die Sicherheit der individuellen Freiheit sowie des dafür erforderlichen Kernprinzips der sozialen und ökologischen Gleichheit aller durch die Selbstbeschränkung eines jeden gewährleistet.

Die Befreiung des Individuums von gesellschaftlichen Zwängen bei gleichzeitiger Wahrung seiner sozialen Eingebundenheit in das soziale Zusammenleben mit anderen findet sich auch im Freiheitsverständnis von *Wilhelm von Humboldt*. Ihm zufolge sei der höchste Zweck der gemeinschaftlichen Existenz die Entwicklung der Einzelnen um ihrer selbst willen.[359] Der Zweck des Menschen sei die höchste Entfaltung seiner Kräfte und seiner Persönlichkeit.[360] Ebendies sei nur in Freiheit möglich.[361] Die „Fesseln in der Gesellschaft" seien bei gleichzeitiger Erhaltung der menschlichen Verbindungen zu brechen, denn der „Isolirte vermag sich eben so wenig zu bilden, als der Gefesselte".[362] Sicherheit heißt, seine Rechte ohne Störung durch Dritte auszuüben, sie ist also die „Gewissheit der gesetzmässigen Freiheit".[363] Da soziale Freiheit durchaus auch die Abwesenheit vom Sozialen bedeuten kann, weil der Mensch gerade durch Rückzug aus dem sozialen Geschehen in Ruhe gelassen werden möchte, muss der Staat auch rechtliche Sphären einrichten, etwa indem er gesetzliche Unterlassungsansprüche ausgestaltet, die sowohl zivil- als auch strafrechtlich die (Störungs-)Freiheit des Einzelnen *von* den anderen *durch* den Staat gewährleisten.[364]

Die Rede von „Freiheit *oder* Sicherheit", „Sicherheit *statt* Freiheit" oder von einer richtigen Balance suggeriert ein bipolares Nullsummenspiel-Verhältnis.[365] Dem liegt das Missverständnis zugrunde, dass es nur entweder das Eine oder das

---

[359] *W. v. Humboldt*, Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, 1851, S. 22 ff.

[360] *W. v. Humboldt*, Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, 1851, S. 24 f.

[361] *W. v. Humboldt*, Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, 1851, S. 25, 37.

[362] *W. v. Humboldt*, Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, 1851, S. 125.

[363] *W. v. Humboldt*, Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, 1851, S. 103.

[364] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 97.

[365] Vgl. *K.-A. Schwarz*, Die Dogmatik der Grundrechte, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 29 (34); *R. Voigt*, Vorwort, in: Ders. (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. V. Diese und die folgenden Ausführungen beruhen auf und überschneiden sich teilweise wörtlich mit meinen Überlegungen in *I. Bilgen*, Securitas libertatis, RphZ 2021, S. 371 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Andere im Sinne eines disjunktiv ausschließenden Alternativverhältnisses bzw. ein Mehr des einen um ein Weniger des anderen im Sinne eines quantitativen Gegensatzverhältnisses geben könne, dass sich also die Quantität von Sicherheit diametral entgegengesetzt zur Quantität von Freiheit verhalte.[366] Eine solche Sicht übersieht jedoch, dass das Eine nicht ohne das Andere zu haben ist.[367] Tatsächlich dürfen sie nicht streng dualistisch als zwei *in abstracto* nebeneinanderstehende Prinzipien oder gar als faktisch unmittelbare Gegensätze gesehen, sondern müssen – im Kern – als eine Einheit begriffen werden. So ist das eigentliche Gegenstück von Freiheit denn auch weniger die Sicherheit als vielmehr die Unfreiheit und dasjenige der Sicherheit die Unsicherheit mit dem Aspekt der permanenten Furcht und Gefahr.[368] Unsicherheit muss überwunden werden, weil sonst nicht frei sein kann, wer in Furcht lebt.[369] Überhaupt ist Sicherheit nur dann erstrebenswert, wenn es etwas zu Sicherndes gibt, nämlich gelebte Freiheit. Um es mit dem für Freiheits-Sicherheits-Diskurse obligatorischen Zitat *von Humboldts* zu formulieren: „Ohne Sicherheit vermag der Mensch weder seine Kräfte auszubilden, noch die Frucht derselben zu geniessen; denn ohne Sicherheit ist keine Freiheit."[370]

Und dennoch ist Sicherheit paradoxerweise ohne Einschränkung von Freiheit kaum möglich und Freiheit in Gefahr keine echte Freiheit. Sicherheit ist nur hinsichtlich ihres insofern freiheitsbeschränkenden Elements eine Entgegensetzung der Freiheit, welche aber ihrerseits die Sicherheit in sich reflektierend aufnehmen muss, um im Ganzen Freiheit zu sein. Ihre strenge Separierung jedoch stellt sich als eine konstruierte Aufspaltung eines komplexen Ganzen in rein Gegensätzliches dar. Auch in Rechtstexten ist die Rede von einem „Recht auf Freiheit *und* Sicherheit"[371]. Der Konnektor „und" macht deutlich, dass dieses Recht etwas Einheitliches, zumindest vereinbare, nicht *per se* gegensätzliche Werte meint. Sicherheit wird meistens zwar als ein „Grundbedürfnis *des* Menschen" bezeichnet, aber fälschlicherweise kategorial unter Kollektivgütern eingeordnet.[372] Wenn es um Sicherheit geht, wird oft nur vom Schutz der Allgemeinheit oder des Staates, eben vom Gemeinwohl gesprochen. In Gesundheitskrisen wie der Corona-Pandemie

[366] Insofern wie hier kritisch dazu *J. Isensee*, Das Grundrecht auf Sicherheit, 1983, S. 1, 5 ff.; auch *P. Mazumdar*, Die Kehrseite der Freiheit, in: R. Voigt (Hrsg.), Freiheit versus Sicherheit, 2012, S. 45 (48); ein solches Verständnis ablehnend *O. Hidalgo*, Freiheit und Sicherheit als antinomische Gegenpole im demokratischen Rechtsstaat, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 269 (270).

[367] *A. Leisner-Egensperger*, Die Freiheit und ihr Schutz, NJW 2021, S. 2415 (2416).

[368] *R. Voigt*, Sicherheit versus Freiheit, in: Ders. (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 1 (8).

[369] Vgl. *A. Anter*, Der Freiheitssicherheitskomplex, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 127 (131).

[370] *W. v. Humboldt*, Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, 1851, S. 45.

[371] Art. 6 EU-Grundrechtecharta (Herv. nur hier).

[372] *G.-J. Glaeßner*, Sicherheit und Freiheit, APuZ 10–11 (2002), S. 3 (Herv. nur hier).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

spricht man bisweilen von der „Volksgesundheit". Ebenso verhält es sich bei den Maßnahmen zum Schutz gegen oder zur Anpassung an die planetaren Krisen. Wenn es um die Einschränkung von Freiheit geht, wird die individuelle Freiheit betont. Und was jeder einzelne Mensch für die Allgemeinheit opfern muss, wird sehr intensiv wahrgenommen. Diese Semantik verschmälert jedoch die Tatsache, dass es bei der Sicherheit sehr wohl um den Schutz jedes Einzelnen geht.[373] Beim Gesundheitsschutz oder den Klimaschutzmaßnahmen geht es um den Schutz aller Einzelnen, besonders der vulnerablen, etwa unter Viruserkrankungen oder Dürren und Hitze stärker leidenden sozialen Gruppen. So wie von einer möglichst staats- und gemeinschaftsfreien Freiheit jeder auf unterschiedliche Weise profitiert, wirkt sich auch die staatlich gewährleistete Sicherheit unterschiedlich aus. Da sich Sicherheit also bei jedem Einzelnen anders geltend macht und sie bei den meisten unterbewusst-*passiv* als selbstverständlich wahrgenommen wird, rückt psychologisch das *aktiv* wahrgenommene Moment der Freiheitsverkürzung durch Sicherheitsgewährleistung in den Vordergrund des Bewusstseins. In der Sicherheit der Freiheit wird anstelle des Positiven (Freiheit) das Negative (Unfreiheit) gesehen. Es ist dabei, mit *Hans Jonas* gesagt, „das dauernde Schicksal der Ethik", dass uns „das Negative so viel klarer ist als das Positive".[374] Erst wenn kollektive Krisen zu (vielen) individuellen Krisen werden, wird Sicherheit als individuales Gut wahrgenommen und das Sicherheitsbedürfnis der Individuen offenbar. Dann wird auch deutlich, dass Sicherheit kein genuin kollektiver, sondern primär ein individualer Wert ist.

Außerdem kann auch umgekehrt Freiheit als Gemeinwohlbelang verstanden und damit zu einer kollektiven Kategorie umgedeutet werden.[375] Als kontraktualistischer Zweck des Staates sind vulnerable Wesen mit ihrem Freiheitsinteresse zugleich sein Substrat. Freiheitsschutz ist demnach also nicht nur Individualschutz, sondern auch Notwendigkeit einer sich aus freien Subjekten konstituierenden Freiheitsordnung.[376] So wie Sicherheit der Wahrung und Förderung der Würde aller Individuen dient, dient individueller Freiheitsschutz auch der Erhaltung einer darauf gerichteten Gemeinschaft, sodass individuelle Freiheitseinschränkungen mit Blick auf ihre kollektive Bedeutung auch einen Eingriff in die Gemeinschaftsordnung darstellen.[377] Der hierin enthaltene Gedanke eines kollektiven Freiheitsbegriffs darf jedoch nicht derart fehlgedeutet werden, dass individuelle Freiheit als bloßer Reflex

[373] Zu einer Differenzierung von kollektiver und individueller Sicherheit *R. Voigt*, Sicherheit versus Freiheit, in: Ders. (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 1 (8).

[374] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 302.

[375] Dazu *D. Hildebrand*, Vom kollektiven Brauch zum individuellen Recht, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 77 (94).

[376] *O. Lepsius*, Das Verhältnis von Sicherheit und Freiheitsrechten in der Bundesrepublik Deutschland nach dem 11. September 2001, in: Deutsche Gesellschaft für Auswärtige Politik (Hrsg.), Kampf gegen den Terrorismus, 2002, S. 1 (7).

[377] Vgl. *H. Schmitz/C.-W. Neubert*, Praktische Konkordanz in der Covid-Krise, NVwZ 2020, S. 666 (667).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

einer gesellschaftlichen Freiheit verstanden wird.[378] Individuelle Selbstbestimmung als Zielprinzip der Würdeidee muss stets primäres Schutzziel bleiben, sodass dem Einzelnen der Freiheitsschutz nicht als Teil der Gesellschaft, sondern als Individuum zukommt.[379] Jedoch geht es hier weniger um die Entindividualisierung der Freiheit als vielmehr um die Individualisierung der Sicherheit. Kurzum: Achtung und Schutz der Würde machen erst zusammen die ganze Idee würdebasierter Freiheit aus. In der Dialektik der Würde fallen Freiheit und Sicherheit zusammen wie Freiheit und Gleichheit oder Recht und Pflicht. In Bezug auf die Würde meinen also Achtung und Schutz einerlei.[380]

Freiheit in ihrer Bedeutung ohne den Einschluss der Sicherheit kann nur eine abstrakte und keine konkrete sein. Der Staat kann seiner kontraktualistischen Zielbestimmung folgend sowohl *liberaler Sicherheitsstaat* als auch *sekuritärer Freiheitsstaat* sein. Er darf nicht mehr, aber auch nicht weniger als das sein. In dieser Lesart ist Sicherheitsvorsorge nichts anderes als die staatlich durchgesetzte Selbstbeschränkung aller zur Wahrung der sozialen und ökologischen Gleichheit aller, d. h. Konkretisierung des Freiheitsschutzes[381]. Im Dienst der Freiheit liegen neben dem Grund aber auch die Grenzen der Sicherheit.[382] Sicherheitsmaßnahmen und Freiheitseinschränkungen sind daher am Maßstab der ermöglichten sozialen Freiheit bzw. den geschaffenen Bedingungen für die Führung eines selbstbestimmten Lebens ohne Leid und Schmerz zu bewerten und zu legitimieren. Der freiheitssichernde Staat ist nicht der des Hobbesschen Leviathan. Seine Verpflichtung auf die Würdeprinzipien bildet ein „Bollwerk gegen den Leviathan“[383], woraus sich wiederum die gleichursprünglich aus der Würdeidee ableitende notwendige Selbstbeschränkung in ihrer kollektiven Dimension ergibt. Der Staat darf nicht Sicherheit als Selbstzweck anstreben und muss seinem quasi-natürlichen Hang zur Herstellung absoluter Sicherheit Einhalt gebieten, sich also würdeimmanent selbst beschränken, um nicht der würdefeindlichen Totalität zu verfallen. *Engels* hat in der *Dialektik der Natur* naturphilosophisch gezeigt, wie Quantität in Qualität um-

---

[378] Zu den mit der Kollektivierung des Freiheitsbegriffs einhergehenden Gefahren *O. Lepsius*, Das Verhältnis von Sicherheit und Freiheitsrechten in der Bundesrepublik Deutschland nach dem 11. September 2001, in: Deutsche Gesellschaft für Auswärtige Politik (Hrsg.), Kampf gegen den Terrorismus, 2002, S. 1 (17); *ders.*, Sicherheit und Freiheit, in: G. F. Schuppert/W. Merkel/G. Nolte/M. Zürn (Hrsg.), Der Rechtsstaat unter Bewährungsdruck, 2010, S. 23 (34 f., 42).

[379] Vgl. *O. Lepsius*, Das Verhältnis von Sicherheit und Freiheitsrechten in der Bundesrepublik Deutschland nach dem 11. September 2001, in: Deutsche Gesellschaft für Auswärtige Politik (Hrsg.), Kampf gegen den Terrorismus, 2002, S. 1 (17).

[380] Damit sei nicht gesagt, dass die dogmatische Unterscheidung nach Achtungs- und Schutzpflichten insgesamt obsolet ist. Auf deren Verhältnis zueinander wird ausführlicher im dritten Teil im Kapitel G. VI. eingegangen.

[381] Vgl. auch *K.-A. Schwarz*, Die Dogmatik der Grundrechte, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 29 (32).

[382] *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 118 f.

[383] *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (471).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schlagen kann.[384] In ähnlicher Weise kann die Quantität von Sicherheit(-smaßnahmen) in die Qualität von Freiheit umschlagen, sowohl im Positiven wie auch im Negativen, d. h. entweder durch zu wenig oder eben durch zu viel Sicherheit in Unfreiheit umschlagen. Staatliche Gesetze müssen daher primär mit der Zielrichtung der Freiheitsermöglichung und nicht ihrer Einschränkung gemacht werden, weil sie sonst für die Freiheit destruktiv werden.[385] Das meint hier das kontraktualistisch bestimmte Prinzip des Vorrangs der Freiheit – in diesem Fall – vor der Sicherheit.[386] Eine gewisse Unsicherheit bleibt stets unvermeidbar, ist denn die eigentliche Wirkrichtung von Sicherheit auch eher die Vermeidung von Unfreiheit.[387] Eine Sicherheitsgarantie kann darum nur als Reduktion von Unsicherheit verstanden werden.[388] Die kontraktualistisch errichtete Ordnung muss vor diesem Hintergrund auf den Absolutheitsanspruch von Freiheit und Sicherheit verzichten und ein gewisses Maß an Unordnung zulassen, um eine Freiheitsordnung zu sein und zu bleiben. Der sekuritäre Freiheitsstaat, der die Bedingungen würdebasierter Freiheit konsequent zu wahren versucht, muss sich dann unweigerlich den Vorwurf der Vernachlässigung der Sicherheit gefallen lassen und würde als schwach wahrgenommen werden, wenn sich Bedrohungen realisieren, und er würde umgekehrt als freiheitsfeindlicher ökologisch-liberaler Sicherheitsstaat wahrgenommen, wenn er Freiheiten zur Erzielung von Sicherheit einschränkt, die befürchteten Bedrohungen aber ausbleiben oder sich im Nachhinein als relativ harmlos erweisen,[389] was sich insbesondere in der Corona-Politik nachträglich teilweise gezeigt hat[390] und sich künftig in Bezug auf Maßnahmen zum Schutz gegen die planetaren Krisen wie dem Klimawandel zeigen könnte. Dieses unvermeidbare Problem liegt in der Natur der bereits oben beschriebenen individuell variierenden Wahrnehmung von Sicherheit: Jene, die von Sicherheitsmaßnahmen durch den Staat profitieren, werden diesen als Freiheitshüter loben, wiederum andere, die sich in erster Linie gegängelt fühlen, werden ihn als autoritären Staat möglicherweise bekämpfen wollen.

Da auch Sicherheit wie die Gerechtigkeit ein aus dem Zielprinzip der individuellen Selbstbestimmung sowie dem Kernprinzip der Gleichheit abgeleitetes Teilprinzip würdebasierter Freiheit darstellt, gilt insofern gleichermaßen der Vorrang der primären vor den sekundären Würdeprinzipien.

---

[384] *F. Engels*, Dialektik der Natur, 8. Aufl. 1975, S. 52 ff.

[385] Vgl. auch *B. Zabel*, Recht, Angst, Vulnerabilität, RW 3 (2020), S. 233 (256).

[386] *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 119; auch *W. Brugger*, Freiheit und Sicherheit, 2004, S. 30 et passim; *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 118 f.

[387] *C. Möllers*, Demokratie – Zumutungen und Versprechen, 2008, S. 102.

[388] *G.-J. Glaeßner*, Sicherheit und Freiheit, APuZ 10–11 (2002), S. 3 (5).

[389] Vgl. in diesem Sinne zum Verhältnis von Freiheits- und Präventionsstaat *R. Voigt*, Sicherheit versus Freiheit, in: Ders. (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 1 (20).

[390] Nachdem die Corona-Krise nach drei Jahren im Frühjahr 2023 als „beendet" galt, mehrten sich ganz in diesem Sinne die Stimmen derer, die von Anfang an gegenüber der staatlichen Pandemiebekämpfung skeptisch eingestellt waren und eine Aufarbeitung der Corona-Politik forderten.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

3. Demokratischer Staat: Selbstbestimmung durch kollektive Selbstbeschränkung

Da also feststeht, dass es zur Verwirklichung der Würdeprinzipien einer staatlichen Macht bedarf, werden sich die Menschen auf Grundlage der hier gesetzten Bedingungen darauf einigen, dass ihre (vulnerable) Autonomie in die Form des errichteten Staates eingehen soll. Damit sich das Prinzip der individuellen Selbstbestimmung in der strukturellen Beschaffenheit des Staates widerspiegelt, erfordert die Würdeidee eine *demokratische* Grundstruktur des Staates, dessen Wille nur so als der verallgemeinerbare Wille aller betrachtet werden kann.[391] Und weil hier das Selbstbeschränkungselement eine dialektische Notwendigkeit der Selbstbestimmung ist, bedeutet Demokratie die kollektiv formierte Selbstbestimmung durch kollektive Selbstbeschränkung. Individuelle und kollektive Selbstbestimmung gehen gleichursprünglich[392] aus der Würdeidee hervor, wobei erstere das Ziel und letztere als ein Mittel zu diesem Zweck zu verstehen ist. Demokratie ist die kollektive Dimension individueller Autonomie.[393]

---

[391] Zur kollektiven Selbstbestimmung als Aspekt der Demokratie und der demokratischen Teilhabe auch *I. Augsberg*, Selbstbestimmung und Fremdbestimmung in der liberalen Demokratie, VVDStRL 82 (2022), S. 29 (35 ff.); zur „demokratischen Selbstregierung der Freien und Gleichen als einer spezifischen Form der Herrschaft durch die Beherrschten" als Aspekt der individuellen Selbstbestimmung im Konzept eines freiheitsfunktionalen Sozialstaats *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 278 f., 311 f., 475 ff.

[392] *J. Habermas* (Faktizität und Geltung, 5. Aufl. 1997, S. 109 ff., 123, 133 ff.) bettet das Demokratieprinzip in die diskurstheoretische These der Gleichursprünglichkeit von Recht und Moral ein, welche als Systeme insofern gleichursprünglich seien, als sie aus denselben kommunikativen Prozessen resultieren und gleichermaßen von der Gleichheit der Diskursteilnehmer ausgehen. Daraus ergibt sich die Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie sowie von Menschenrechten und Volkssouveränität. Genauer heißt es dort: „Die Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie zeigt sich erst, wenn wir die Denkfigur der Selbstgesetzgebung, wonach die Adressaten zugleich die Urheber ihrer Rechte sind, diskurstheoretisch entschlüsseln. Die Substanz der Menschenrechte steckt dann in den formalen Bedingungen für die rechtliche Institutionalisierung jener Art diskursiver Meinungs- und Willensbildung, in der die Souveränität des Volkes rechtliche Gestalt annimmt." (S. 135).

In dieser Arbeit wird der Begriff der Gleichursprünglichkeit jedoch vielmehr zur Beschreibung der Demokratie als einer sich gleichermaßen wie die individuelle Selbstbestimmung aus der Idee der Würde speisenden kollektiven Selbstbestimmung gebraucht. Souveränität des *demokratischen* Staates meint dabei dasjenige, was die Autonomie für das Individuum bedeutet.

[393] *E.-W. Böckenförde*, Demokratie als Verfassungsprinzip, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. II, 3. Aufl. 2004, § 24 Rn. 3, 37 f. (Demokratie als ein „Ausdruck der Freiheit und Selbstbestimmung des Volkes").

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

a) Demokratie als Methode zur Erzeugung und Wahrung einer würdebasierten Ordnung

Hans Kelsen betonte getreu seines rechtspositivistischen Verständnisses zwar zu Recht, dass „Demokratie" primär als „eine bestimmte Methode zur Erzeugung der sozialen Ordnung" und nicht als deren konkreter Inhalt zu verstehen sei.[394] Der Demokratiebegriff dürfe nicht mit einer spezifischen politischen oder sozialen Ideologie verwechselt werden. Er hält es denn auch für widersprüchlich, dass marxistische Systeme Demokratie anstatt mit der „Freiheitsideologie" mit der Gerechtigkeitsideologie zu verbinden suchen. Diese grundsätzlich richtige Trennung hat aber insofern eine überschießende Bedeutung, als bei ihm Erzeugungsmethode und Erzeugungsinhalt „in keinem Wesenszusammenhange" stehen. Nach hiesigem Verständnis ist das Demokratieprinzip wie der Staat insgesamt kein Selbstzweck. Die Würdeidee schafft aber einen entscheidenden Zusammenhang zwischen demokratischer Methode zur Setzung von Recht und demokratisch gesetztem Recht, der sich aus der Gleichursprünglichkeit von individueller und kollektiver Selbstbestimmung herleitet. So wie eine der Würdeidee angemessene Demokratie schon in ihrer methodischen Form der Gesetzgebung das Kernprinzip der Gleichheit voraussetzt, insbesondere den für alle politisch-rechtlich gleichen Zugang zur Einflussnahme auf die demokratische Willensbildung, darf sie auch inhaltlich nur eine Gleichheit aller und in diesem Maße die Gerechtigkeit der Freiheit zum Ergebnis haben, weil deren Herstellung überhaupt der kontraktualistisch bestimmte Auftrag an den errichteten demokratischen Staat ist.[395] Als Mittel zum Zweck hat die Demokratie in diesem Sinne eine dienende Funktion verfahrenstechnischer bzw. organisatorischer Art, welche letztlich der Materialisierung der Würdeidee verschrieben ist.[396] Daher wird die Demokratie, obwohl sie nur Mittel ist, als Methode auch nicht entbehrlich, wenn einmal eine würdebasierte Ordnung errichtet ist. Es bedarf ihrer vielmehr permanent, um eine solche Ordnung auch dauerhaft aufrechtzuerhalten. Die Demokratie steht formal unter der inhaltlichen Bedingung ihrer jederzeitigen Reproduktionsmöglichkeit. Demokratie muss sich also reproduzieren können. Entsagt sich eine Gesellschaftsordnung ihrer demokratischen Struktur, dann kann dies *per se* nicht auf „demokratische" Weise geschehen, weil das Demokratische nur die

[394] *H. Kelsen*, Vom Wesen und Wert der Demokratie, 2. Aufl. 1929, S. 94.

[395] Bei *J. Habermas* (Faktizität und Geltung, 5. Aufl. 1997, S. 122 f., 133 f.) wird aber dieser „interne Zusammenhang" entsprechend seines diskurstheoretischen Konzepts nicht „durch die Form allgemeiner Gesetze, sondern erst durch die Kommunikationsform diskursiver Meinungs- und Willensbildung" vermittelt, worauf letztlich auch die hier kontraktualistisch vorausgesetzte gleichberechtigte Teilnahme aller an der demokratischen Willensbildung hinausläuft, sodass die Unterschiede nur theoretischer Natur sein dürften.

[396] Bereits *K. Loewenstein* (Militant Democracy and Fundamental Rights, II, in: The American Political Science Review 31 [1937], S. 638 [657 f.]) plädierte für eine Neubestimmung des Demokratiebegriffs und stellte in diesem Sinne die Demokratie in den Dienst der Menschenwürde und der Freiheit.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Möglichkeit der Demokratie zum Ergebnis haben darf. Demokratie ist also insofern auch Inhalt, als sie eine bei jeder Gewaltausübung durch den Staat einzuhaltende und zu pflegende Form der Durchsetzung dieser Ordnung ist. Als Ausfluss der individuellen Autonomie muss sie sowohl als Inhalt als auch als Methode verstanden werden, damit sie sich nicht selbst abschaffen kann, weil es ihrer immer bedarf, um sich kollektiv selbst beschränken zu können. D. h. keineswegs, dass mit einer bestimmten Erzeugungsmethode oder Gesellschaftsform auch schon automatisch der spezifische Inhalt dieser Ordnung festgelegt wäre.[397] Sie muss als Methode bloß die grundsätzlichen Bedingungen, die für die Ermöglichung würdebasierter Freiheit notwendig sind, stets wahren. Dies sind die kontraktualistisch festgelegten Prinzipien, nämlich die individuelle Selbstbestimmung als Zielprinzip, Gleichheit als Kernprinzip sowie das dazu notwendige Mindestmaß an Gerechtigkeit und Solidarität. Kurzum: Die Demokratie mit der Würde in ihrem Mittelpunkt ist keine Ordnung um eines formalen Ordnungsfetisches willen. Sie will die Freiheit nicht bloß verwalten, sondern sie durch Herstellung einer würdebasierten Ordnung verwirklichen. Würde erschöpft sich ebenso wenig wie Freiheit darin, dass sie ein Element des Rechts ist; sie muss vielmehr sein Zweck sein und ihrerseits die Gestalt der rechtlichen Ordnung prägen.[398]

Schließlich betont *Kelsen* selbst, dass es in einer funktionierenden Gesellschaft „eine bindende Ordnung des gegenseitigen Verhaltens der Menschen" geben müsse, was nichts anderes bedeute, als dass eine Herrschaft vorhanden sein muss.[399] Damit aber eben eine solche bindende Ordnung sich im Interesse der Würdeidee langfristig erhalten und die Herrschaft immer ein Ausdruck der individuellen Selbstbestimmung bleiben kann, müssen aus der demokratischen Methode zur Erzeugung der sozialen Ordnung stets demokratische Strukturen hervorgehen, derer es zur Erfüllung des kontraktualistisch begründeten Zwecks fortwährend bedarf. Die Würde prägt und begrenzt zugleich sowohl die Methode als auch den Inhalt der staatlichen Rechts- und Ordnungserzeugung. Demokratie ist also eine Methode und Form zur Erzeugung und Wahrung einer würdebasierten Freiheitsordnung. Die durch sie legitimierte Macht sowie alle Institutionen und Gesetze müssen sich an dieser Ordnung orientieren und ihr dienen. Dazu gehört auch die Gewährleistung gleichberechtigter Teilhabe an diesem Prozess. Durch die Möglichkeit der politischen Partizipation wird die Würde der Menschen als eigenständige und verantwortliche Individuen, die ihr Zusammenleben selbst ordnen, anerkannt. Auf diese Weise kann sich staatliche Macht und darin gesetztes Recht legitimatorisch fortlaufend aus der Autonomie und Selbstbestimmung der Individuen speisen.[400]

---

[397] *H. Kelsen*, Vom Wesen und Wert der Demokratie, 2. Aufl. 1929, S. 98.

[398] In Bezug auf Freiheit *E.-W. Böckenförde*, Freiheit und Recht, Freiheit und Staat, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 42 (43).

[399] *H. Kelsen*, Vom Wesen und Wert der Demokratie, 2. Aufl. 1929, S. 4.

[400] So *E.-W. Böckenförde*, Demokratie als Verfassungsprinzip, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. II, 3. Aufl. 2004, § 24 Rn. 3.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Das bedeutet nicht, dass der demokratische Staat den partikularen Einzelwillen anheimgestellt und dadurch in seiner objektiv-freiheitsentfaltenden Funktion geschwächt wird. Es ist aus kontraktualistischer Sicht nicht erforderlich, mit *Hegel* dem Staat eine sittliche Substanz im Sinne einer eigenen Subjektivität zu verleihen, wie schon an mehreren Stellen erläutert.[401] Nach *Kant* verpflichte die Idee der Freiheit den Gesetzgeber, beim Erlass von Gesetzen zu berücksichtigen, dass sie stets Ausfluss des gemeinsamen Willens aller vereinigten Menschen sein sollen.[402] Der Mensch ist demnach unter dem allgemeinen Gesetz frei und hat nur diesem zu gehorchen, weil er es nach der Maxime seines – insofern verallgemeinerbaren und darum nicht partikularen – Willens sich selbst gibt.[403] Die Autonomie und damit auch das Selbstbeschränkungselement der Würde, das bereits im Vorfeld des gleichermaßen wirkenden Gewissens den menschlichen Hang zur Willkür diszipliniert, realisiert sich in der Demokratie dadurch, dass die Individuen am kollektiven Willen teilnehmen, ihn konstituieren und zugleich kontrollieren und begrenzen. Sie muss darum nicht nur in den kontraktualistischen Werdens- und Legitimationsprozess, sondern auch in die dauerhafte Organisation, das Verfahren und den allgemeinen „Willen" des Staates eingehen.[404] Derart demokratisch gestrickte staatliche Herrschaft darf – parallel zur individuellen Autonomie – nicht ihrer machtstrukturellen Neigung zur absoluten Herrschaft verfallen und muss vielmehr die Freiheitsordnung gemäß der Vernunft einrichten. So wie es nicht Wille des Individuums, das sich zur Verbesserung seiner Freiheitsbedingungen mit anderen vertraglich zu einer Gemeinschaft zusammenschließt, sein kann, die künftige Möglichkeit seiner eigenen Autonomie zu untergraben, so kann es auch nicht Wille des würdebasierten Staates sein, die Demokratie auszuhöhlen.

Auch nach *Rousseaus* Vorstellung trete mit dem Gesellschaftsvertrag „das Recht an die Stelle des Begehrens". Der Mensch werde dadurch gezwungen, nicht mehr nach egoistischem Gutdünken und Eigenwillen, sondern nach dem Gemeinwillen (*volonté générale*) und damit „nach anderen Grundsätzen zu handeln und seine Vernunft zu befragen, bevor er auf seine Neigungen hört".[405] Die gemeinschaftliche Unterwerfung aller Einzelnen unter diesen allgemeinen Willen, der sich dadurch vollzieht, dass er mittels staatlicher Gewalt deren Gehorsam und Pflichterfüllung erzwingt, bedeutet bei *Rousseau* darum „nichts anderes" als der Zwang dazu, „frei zu sein".[406] Denn jeder Mensch werde Teil des Ganzen, nämlich der allgemeinen

[401] Siehe Kapitel A. III. 2. sowie die Einleitung zu Kapitel E. IV.

[402] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 1 (98 f.); dazu *E. Holzleithner*, Freiheit und Sicherheit, zfmr 2 (2017), S. 7 (17).

[403] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (435 f.).

[404] Vgl. *E.-W. Böckenförde*, Der Staat als sittlicher Staat, 1978, S. 19 f.

[405] *J.-J. Rousseau*, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts, 1996, S. 32.

[406] *J.-J. Rousseau*, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts, 1996, S. 30 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Willensbildung. Der Gemeinwille zwingt demnach zur Selbstbeschränkung und dadurch letztlich zur Freiheit nach objektiven Gesetzen, die selbst von der Summe aller Partikularwillen unabhängig sind und daher auch entgegen *Hegels* Bedenken gegenüber dem Kontraktualismus nicht kontingent sind, sondern aus dialektischer Notwendigkeit, also aus der Vernunft selbst resultieren.[407]

b) Bindung aller Einzelnen an den demokratischen Willen

Um Missverständnisse zu vermeiden, wird im Folgenden anstelle des allgemeinen Willens oder des allgemeinen Gesetzes der Begriff des demokratischen Willens gebraucht. Der in staatliches Recht gegossene politische Wille ist nur dann als demokratischer Wille zu verstehen, wenn grundsätzlich alle gleiche Teilhabe und gleichen Zugang zur kollektiven Willensbildung haben. Mit dem Gesellschaftsvertrag einigen sich die Menschen darauf, dem nach einem Mehrheitsprinzip gebildeten demokratischen Willen Gehorsam zu leisten, und zwar auch dann, wenn die Regeln und Gesetze ihnen missfallen oder ihre Freiheiten beschränken.[408] Dass ein Einzelner einem Gesetz nicht zustimmt, das dennoch verabschiedet wird, oder dem einmal frei zugestimmten Gesetz im Nachhinein den Gehorsam verweigert und er beispielsweise gegen seinen Willen wegen eines Verstoßes gegen jenes Gesetz bestraft wird, ändert nichts daran, dass er als grundsätzlich frei gilt und sich den Gesetzen fügen muss, was sich insoweit mit *Rousseaus* Verständnis vom Zwang zur Freiheit deckt. Dem liegt der Gedanke zugrunde, dass derjenige, der einmal freiwillig unter gleichen Bedingungen mit anderen über Vorschläge verhandelt, die zum Gesetz werden, sich an die Entscheidung bindet und diese auch im für ihn ungünstigen Fall anerkennt.[409] Dies dient der Herstellung von Rechtssicherheit. Um den Sinn und das Prinzip des Kategorischen Imperativs und damit die würdeinhärente Idee der Selbstbeschränkung für alle gleichermaßen verbindlich zu machen, unterwerfen sich alle dem demokratischen Willen, den sie sich als eigenen Willen zurechnen lassen müssen, auch wenn sie nicht immer mit einzelnen, darauf beruhenden Gesetzen einverstanden sind. Jeder muss der Leitung folgen, an deren Gestaltung er teilhat oder hätte gleichberechtigt teilhaben können.[410] Auch

[407] Vgl. *R. Schäfer*, Was Freiheit zu Recht macht, 2014, S. 305 f.

[408] So auch bei *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 57. Da nach dem Hobbesschen Gesellschaftsvertrag „der Willen aller gleichsam auf einen Punkt vereinigt wird", muss sich jeder selbst „als den Urheber aller der Handlungen dieses einen" Staates betrachten, „denn was er tut, tun sie selbst" (S. 155 f., 160). Auch nach *J. Locke* (Zwei Abhandlungen über die Regierung, 1977, S. 260 f.) müssen alle, die dem Vertrag zugestimmt haben, sich der demokratischen Mehrheit unterwerfen und ihre Beschlüsse so akzeptieren, als wären es ihre eigenen.

[409] *J. Plamenatz*, „Was nichts anderes heißt, als daß man ihn zwingen wird, frei zu sein", in: R. Brandt/K. Herb (Hrsg.), Jean-Jacques Rousseau, 2000, S. 67 (80).

[410] Zur Unterwerfung unter den Mehrheitswillen qua Teilnahme an dessen Bildung auch *I. Augsberg*, Selbstbestimmung und Fremdbestimmung in der liberalen Demokratie, VVDStRL 82 (2022), S. 29 (35).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Rawls, der einen „im buchstäblichen Sinne" freiwilligen Beitritt der Einzelnen zu der Gemeinschaft nicht unterstellt, aber in „den Grundsätzen der Gerechtigkeit als Fairneß" am ehesten ein freiwilliges System sieht, betrachtet die Mitglieder insofern als autonom und die darauf beruhenden und „anerkannten Pflichten" als „selbstauferlegt".[411]

Zu beachten ist zudem auch, dass sich Demokratie keineswegs im eben schon genannten Mehrheitsprinzip erschöpft. Denn was wäre, wenn demokratische Entscheidungen zur Verletzung der Würde führten? Aufgrund des Demokratieprinzips darf der Staat keine beliebigen Inhalte erzeugen, an die sich jeder blind zu halten hat, bloß aus dem Grund, dass sie mit Mehrheiten in Gesetzesform gegossen wurden. Würdebasierte Demokratie ist wider jeden demokratischen Extremismus à la *Rousseaus* volonté générale. Sie soll sicherstellen, dass die politische Herrschaft von jedem mit gewählt wird bzw. als solche unterstellt werden kann, dass der Einzelne nicht den partikularen Interessen anderer unterworfen wird,[412] und dass genau diese Bedingungen nach jeder Staatshandlung und nach jedem Gesetz gewahrt bleiben. Das Demokratieprinzip ist zusammen mit den sogleich zu besprechenden weiteren Staatsstrukturprinzipien daher derartig an die primären Würdeprinzipien gebunden und mit ihnen verzahnt, dass sie einander ergänzen und verfestigen, indem sie sich selbst beschränken. Sie stellen selbst aufgrund ihrer fundamentalen Bedeutung für die würdebasierte Freiheitsordnung primäre Würdeprinzipen dar. So darf eine demokratische Entscheidung nicht die prinzipielle Gleichheit der Freiheit aller verletzen. Das Gemeinwohl schließt die Achtung der gleichen Würde jedes Einzelnen bereits ein, sodass die Missachtung der Würde eines einzigen vulnerablen Wesens an sich schon wider die Interessen des Gemeinwohls wäre. Freiheit nach Gesetzen heißt nicht, dass Freiheit nur das meint, was das Gesetz als Freiheit definiert. Sonst hätte es der Staat in der Hand, Freiheit beliebig und willkürlich zu bestimmen.

Zudem ist der Minderheitenschutz, der durch rechtliche „Selbstbindung der Mehrheit"[413] im Sinne ihrer Selbstbeschränkung bezweckt wird, dem Demokratieprinzip immanent.[414] Die so zu verstehende Liberalität der Demokratie zwingt den Mehrheitswillen dazu, sich stets am Prinzip der individuellen Selbstbestimmung

---

[411] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 30.

[412] Mit Bezug auf Alexis de Tocqueville auch *N. Campagna* (Widerstand der Institutionen und Widerstand der Individuen, in: R. Voigt [Hrsg.], Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 223 [231 f.]), demzufolge sich in einer demokratischen Gesellschaft jede Ungleichbehandlung aufgrund vermeintlich natürlicher Würdeunterschiede der Menschen verbiete. Ein auf ökonomisch-soziale wie rechtliche Gleichheit bedachter Sozialismus wäre nach diesem Verständnis „ein demokratischer Extremismus".

[413] Zur Funktion der parlamentarischen Autonomie als Minderheitenschutz *F. Meinel*, Selbstorganisation des parlamentarischen Regierungssystems, 2019, S. 81 ff.

[414] *K. Loewenstein*, Verfassungslehre (1957), 4. Aufl. 2000, S. 351; auch *H. Kelsen*, Vom Wesen und Wert der Demokratie, 2. Aufl. 1929, S. 54 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und Gleichheit der Freiheit aller zu orientieren.[415] Dass also eine Minderheit sich in einer Demokratie den Entscheidungen einer Mehrheit unterwerfen muss, bedeutet nicht, dass sie sich auch ihrer Tyrannei wehrlos aussetzen muss. Das Mehrheitsprinzip heiligt nicht demokratische Gesetze. In der kollektiven Dimension würdebasierter Freiheit wirkt das Selbstbeschränkungselement in das Demokratieprinzip hinein und heißt dann demokratische Selbstbeschränkung in Form der Begrenzung des Majoritätsprinzips um das Interesse des Minderheitenschutzes als Notwendigkeit des Gleichheitsprinzips. Die Minderheit ist zum Gehorsam vor dem demokratischen Willen derart verpflichtet, als habe sie sich diese Gesetze selbst gegeben, aber dies nur insofern, als die Gesetze der Mehrheit unter Wahrung der primären Würdeprinzipien zustande gekommen sind. Das entspricht der *Rawlsschen* Pflicht, „sich gemäß den Regeln einer Institution zu verhalten", vorausgesetzt, dass diese Institution gerecht im Sinne von fair ist.[416] *Rawls* nimmt aber darüber hinaus die Pflicht zur Anerkennung auch ungerechter Gesetze als geltendes positives Recht bzw. zur Hinnahme der „Fehler der Institutionen in vernünftigem Umfang" an, sofern diese Ungerechtigkeit nicht „ein bestimmtes Maß" überschreitet.[417] Auf diese Weise versucht er, den Widerspruch zwischen Rechtssicherheit und Gerechtigkeit zu lösen. Das erinnert an die Radbruchsche Formel, nach der das Spannungsverhältnis zwischen positivem Recht und Gerechtigkeit dahingehend zu lösen ist, dass ersteres „auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht ist, es sei denn, dass der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, dass das Gesetz als ‚unrichtiges Recht' der Gerechtigkeit zu weichen hat".[418] Nach *Radbruch* können die Bürger daher den Gehorsam gegenüber Gesetzen verweigern, die nicht einmal anstreben, gerecht zu sein, etwa indem sie Menschen willkürlich gleich oder ungleich behandeln und Menschenrechte nach Willkür gewähren oder nicht gewähren.[419] In Anknüpfung daran gilt auch hier, dass die Menschen jedenfalls dann nicht zu Gehorsam verpflichtet sind und die

[415] Vgl. auch *I. Augsberg*, Selbstbestimmung und Fremdbestimmung in der liberalen Demokratie, VVDStRL 82 (2022), S. 29 (35 f.).

[416] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 133.

[417] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 392: „Die Bürgerpflicht verlangt, die Fehler der Institutionen in vernünftigem Umfang hinzunehmen und nicht ungehemmt auszunützen. Ohne eine gewisse Anerkennung dieser Pflicht muss das gegenseitige Vertrauen zusammenbrechen. Mindestens unter fast gerechten Verhältnissen besteht also gewöhnlich die Pflicht (und für manche eine Verpflichtung), ungerechten Gesetzen zu gehorchen, falls sie ein bestimmtes Maß an Ungerechtigkeit nicht überschreiten. Das besagt nicht viel mehr als die Pflicht zur Einhaltung gerechter Gesetze." *T. Hobbes* (Leviathan, 1970, S. 31) beschreibt Menschen, die Recht und Gesetze befolgen, als Gerechte. Gerecht heißt bei ihm also die Harmonie der Einzelnen mit den Gesetzen: „[W]er seiner Oberen Beschlüsse, wer Gesetze und Rechte beobachtet, sagt nicht mehr als das einzige, gleich viel bedeutende Wort: ein Gerechter."

[418] *G. Radbruch*, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht (1946), in: Ders., Rechtsphilosophie, 8. Aufl. 1973, S. 339 (345).

[419] *G. Radbruch*, Fünf Minuten Rechtsphilosophie (1945), in: Ders., Rechtsphilosophie, 8. Aufl. 1973, S. 327 (328).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gerechtigkeit dann Vorrang vor einem Gesetz hat, wenn dieses in einem hohen Maße die primären Würdeprinzipien verletzt oder nicht einmal anstrebt, sie zu wahren. Wie individuelle Autonomie nicht bedeutet, nach Willkür zu handeln oder zu tun und zu lassen, was man will, so meint Demokratie als kollektive Autonomie ebenso wenig, dass eine Mehrheit beliebige Ordnungen erzeugen oder mit einzelnen Personengruppen willkürlich umgehen darf und diese Minderheiten sich ihr bedingungslos unterordnen müssen. Der demokratische Wille meint nicht nur den im formalen Sinne demokratisch gebildeten, sondern den auch inhaltlich demokratisch gebildeten Willen.

c) Exkurs: Die intertemporale Dimension der Demokratie

Die Würdeidee verleiht der Demokratie außerdem auch eine intertemporale Dimension. Weil die Menschen im kontraktualistischen Ausgangspunkt wie nach *Rawls*' Modell nicht wissen, in welcher historischen Zeit und welcher Generation sie leben würden,[420] haben die festgelegten Würdeprinzipien eine überzeitliche Bedeutung. Menschen aus verschiedenen Generationen haben „ebenso wie Zeitgenossen Pflichten und Verpflichtungen gegeneinander", aufgrund derer die jeweils gegenwärtige Generation nicht tun und lassen kann, was sie will, worin sich das Prinzip des Willkürverzichts aus der spezifisch-sozialen Dimension der Würde widerspiegelt; sie ist vielmehr auch in intergenerationeller Hinsicht an die Prinzipien der Pflicht- und Verantwortungsgebundenheit sowie der Solidarität und Gerechtigkeit der Freiheit gebunden. Das bedeutet in kollektiver Hinsicht die Selbstbeschränkung der politischen Macht der jeweils älteren und gegenwärtigen gegenüber jüngeren und künftigen Generationen. Als Bedingung jeder demokratischen Form ist das Ziel- und Kernprinzip der Würde der künftigen demokratischen Verfügung kategorisch entzogen.[421] Die Menschen können daher auch den Vertragsschluss nicht rückgängig machen und damit den gefundenen Frieden wieder aufheben wollen, weil das die Aufhebung der würdebasierten Ordnung und folglich einen antifreiheitlichen Rückschritt bedeuten würde.

[420] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 160.

[421] Vgl. nur in Bezug auf die Menschenwürde *A. Podlech*, in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein (Hrsg.), AK-GG, 3. Aufl. 2001, Art. 1 Abs. 1 Rn. 16; auch *H. M. Heinig*, Menschenwürde, in: S. Huster/R. Zintl (Hrsg.), Verfassungsrecht nach 60 Jahren, 2009, S. 123 (124).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

4. Rechtsstaat: Selbstbeschränkung des Staates durch Bindung an Recht

Wollten sich die Menschen mit dem Vertragsschluss im Staat ihre Freiheit sichern, haben sie mit ihm zugleich einem neuen und mächtigeren Gefährder ihrer Freiheit Legitimation verschaffen. Um diese Gefahren möglichst zu begrenzen, muss die würdebasierte Ordnung auch den Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit verpflichtet sein.[422] Nicht nur die Bedingungen und Regeln des menschlichen Miteinanders, sondern auch – und zwar in weit höherem Maße – die Bedingungen und Methoden des staatlichen Umgangs mit den Menschen müssen die Form des demokratischen Rechts annehmen. Schließlich werden auch staatliche Institutionen von Menschen besetzt. Und überall dort, wo Menschen Entscheidungen über Menschen treffen, besteht die Gefahr von Machtmissbrauch.[423] Die von der Dialektik der Würde geforderte Selbstbeschränkung des Staates durch dessen Bindung an Recht lässt sich einteilen erstens in ihre machtinterne Dimension, also die horizontale Beziehung ihrer Einzelteile (Gewaltenteilung), und zweitens in vertikale Elemente im Verhältnis zu den Bürgern.

a) Selbstbeschränkung staatlicher Macht im horizontalen Verhältnis

Wird Macht nicht durch Kontrollmechanismen und institutionelle Verschränkungen eingedämmt, wird sie ihren kontraktualistischen Auftrag und damit sich selbst übersteigern, wie *Karl Loewenstein* zu Recht anmahnt und erklärt: „Unkontrollierte Macht […] ist ihrem Wesen nach böse. Die Macht birgt in sich selbst den Keim des Machtrausches.“[424] Die Dialektik einer würdebasierten Macht muss ihr destruktives Potenzial reflektierend in sich aufnehmen, d. h. sie muss ihre Negation negieren, indem sie die Selbstbeschränkung als Notwendigkeit zu ihrem festen Bestandteil macht. Eine darauf gerichtete Verfassung bildet ein ganzheitliches System von festen und grundsätzlichen Regeln zur Koordinierung der individuellen und kollektiven Selbstbeschränkung in Form der Beschränkung von

---

[422] Zum vertragstheoretischen Zusammenhang von Würde und Rechtsstaatlichkeit auch *A. Podlech*, in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein (Hrsg.), AK-GG, 3. Aufl. 2001, Art. 1 Abs. 1 Rn. 21.

[423] *K. Loewenstein*, Verfassungslehre (1957), 4. Aufl. 2000, S. 8, 127: „Es gibt reichliche Beweise dafür, daß die politische Macht, wenn sie nicht eingedämmt und unter Kontrolle gestellt ist, sich selbst übersteigert. Selten, wenn überhaupt, ist es dem Menschen gegeben, Macht ohne Grenzen mit Mäßigung und Selbstbeschneidung auszuüben. Der Macht haftet ein Stigma an, und nur die Heiligen unter den Machtträgern – und wo fände man sie? – wären imstande, der Versuchung des Mißbrauches der Macht zu widerstehen“ (S. 8); vgl. aus vertragstheoretischer Sicht auch *N. Campagna*, Widerstand der Institutionen und Widerstand der Individuen, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 223 (227).

[424] *K. Loewenstein*, Verfassungslehre (1957), 4. Aufl. 2000, S. 8, 127: „Wird sie nicht in Schranken gehalten, so verwandelt sich die Herrschaft in Tyrannei ohne Grenzen und Despotismus ohne Maß.“ (S. 8).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Willkür und politischer Macht. Zur letzteren gehört ihre Verteilung auf verschiedene, einander wirksam begrenzende und kontrollierende Gewalten, so ähnlich, wie sie im System des Grundgesetzes zu finden ist, worauf im dritten Teil ausführlicher zurückzukommen sein wird. Eine würdebasierte Ordnung verlässt sich nicht einfach darauf, dass Machtträger freiwillig ihre Macht limitieren. Wirksame Machtbeschränkungen müssen vielmehr gezielt in ihr System und in Prozesse der Machtausübung eingebaut werden.[425] Die wahre Boshaftigkeit nicht hinreichend begrenzter, kontrollierter und in ihren Einzelteilen wirksam verzahnter Macht offenbart sich erst dann, wenn es schon zu spät ist. Um Tyrannei und Missbrauch von Macht zu verhindern, muss diese so gestrickt sein, dass sie sich selbst begrenzt.[426] Das Recht schränkt sich selbst und den Staat durch Recht ein. Daher ist auch die staatliche Gewaltenteilung ein unentbehrliches Instrument zur wechselseitigen Machtkontrolle bzw. zur Vorbeugung von Machtmissbrauch und damit letztlich auch zur Wahrung einer würdebasierten Ordnung.[427] Gerade weil die Menschen ihre natürliche Gewalt und dadurch das Gewaltmonopol[428] für die Realisierung der eigenen Freiheiten auf den Staat übertragen, müssen sie jederzeit ebendiesen zu ihrem Schutze als unparteiischen Richter über Konflikte anrufen können.[429] Das gelingt nur, wenn die Macht nicht auf eine oder wenige Instanzen konzentriert ist. Sie muss vielmehr auf verschiedene Staatsorgane verteilt sein, die sich wechselseitig begrenzen, kontrollieren und notfalls korrigieren können.

---

[425] *K. Loewenstein*, Verfassungslehre (1957), 4. Aufl. 2000, S. 127.

[426] Vgl. *N. Campagna*, Widerstand der Institutionen und Widerstand der Individuen, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 223 (228) (mit Bezugnahme auf Montesquieu).

[427] Auch Locke erachtet dafür die wechselseitige Kontrolle von Legislative und Exekutive für notwendig. Dazu *E. Holzleithner*, Freiheit und Sicherheit, zfmr 2 (2017), S. 7 (15): „Die Bindung beider von Locke identifizierten Gewalten, der Legislative wie der Exekutive, an die natürlichen Freiheitsrechte sowie die Bindung der Exekutive an die von der Legislative erlassenen Gesetze soll dazu dienen, der Staatsmacht Grenzen zu setzen. Notwendig seien diese institutionellen Vorkehrungen auf Grund der Schwäche der menschlichen Natur und ihrer Neigung dazu, Macht zu missbrauchen […].“ Nach *R. F. Behrendt* (Menschenwürde als Problem der sozialen Wirklichkeit, 1967, S. 58) erfordere Menschenwürde die „wirksame Beschränkung von Machtkonzentrationen und wirksame Kontrolle der Machthaber“ (S. 58), die „ihre Legitimation“ in einer Demokratie als „der ‚menschenwürdigen‘ Gesellschaft“ durch „eine Delegierung von Entscheidungsbefugnissen von den Vielen auf Wenige oder Einen erlangen“ könne (S. 61). Aus der Menschenwürde leitet Behrendt gar sowohl das Recht als auch die Pflicht zum „Mißtrauen gegenüber Machthabern“ ab (S. 62).

[428] Zur mit dem staatlichen Gewaltmonopol einhergehenden Missbrauchsgefahr *H.-C. Link*, Staatszwecke im Verfassungsstaat, VVDStRL 48 (1990), S. 7 (29); *J. Isensee*, Das staatliche Gewaltmonopol als Grundlage und Grenze der Grundrechte, in: E. Franßen/K. Redeker/O. Schlichter/D. Wilke (Hrsg.), FS für H. Sendler, 1991, S. 39 (48 f.); *D. Willoweit*, Die Herausbildung des staatlichen Gewaltmonopols im Entstehungsprozeß des modernen Staates, in: A. Randelzhofer/W. Süß (Hrsg.), Konsens und Konflikt, 1986, S. 313 (322).

[429] *J. Locke*, Zwei Abhandlungen über die Regierung, 1977, S. 253. Diese Gemeinschaft von Individuen, die „eine allgemeine feststehende Gesetzgebung und ein Gerichtswesen“ hat, um „die Streitigkeiten unter ihnen zu entscheiden und Verbrecher zu bestrafen“, bezeichnet Locke als „eine bürgerliche Gesellschaft“.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

b) Selbstbeschränkung staatlicher Macht im vertikalen Verhältnis

Die Selbstbeschränkung des Staates im vertikalen Verhältnis zu den Bürgern lässt sich in Anlehnung an *Fichte* wie folgt kontraktualistisch begründen: Es sollen „alle möglichen künftigen Rechtsurtheile, die in meinen Angelegenheiten gesprochen werden dürften, nur so ausfallen können, wie ich selbst, nach dem Rechtsgesetze, sie würde aussprechen müssen".[430] Der dem Gesetz unterworfene Einzelne „soll vor dem Gesetze selbst sicher seyn; es muß daher nie die Macht desselben gegen ihn gewendet werden, als in den durch das Gesetz vorausbestimmten Fällen".[431] Darum müssen Gesetze so bestimmt und verständlich formuliert sein, dass ihr Anwendungsbereich für alle möglichen Fälle deutlich und deren willkürliche Auslegung und Anwendung verhindert wird. Der demokratische Rechtsstaat und die Ordnungsfunktion des Rechts sind auf die Bestimmtheit und Bestimmbarkeit von Normen angewiesen.[432] Die Menschen würden nicht einer Ordnung zustimmen, in welcher der Staat Gesetze macht, die eine willkürliche Handhabung zulassen. Denn dass sich *alle* vereinigen, bedeutet, dass sie miteinander leben wollen, was aber nicht möglich wäre, „wenn nicht *jeder* seine Freiheit durch die Freiheit aller übrigen beschränkt".[433] Soll jedoch auch nur ein einziger Mensch durch die Gemeinschaft unterdrückt werden, wird ebendieser Eine der Errichtung dieses Staates nicht zustimmen, sodass sich am Ende nicht mehr alle einig wären,[434] was aber die Voraussetzung für die Übertragung von der Macht jedes Einzelnen auf den Staat ist. Soll der Vertrag also nicht dem Zweck widersprechen, zu welchem er geschlossen wurde, darf auf seiner Grundlage die Würde keines einzigen Menschen in keinem Fall verletzt werden. Jeder Einzelne knüpft seinen Eintritt in die Gemeinschaft schließlich an die Bedingung, dass er in ihr auch stets frei,[435] d. h. in jeder Hinsicht als vulnerables Subjekt anerkannt, geachtet und geschützt bleibt. Die Menschen haben mit dem Gesellschaftsvertrag zwar als Ausdruck ihres verallgemeinerbaren Willens zugestimmt, dass sie bei Fehltaten bestraft werden können, aber nicht darin, dass sie zu diesem oder einem sonstigen Zweck in ihrer Würde verletzt werden dürfen. Jeder Einzelne besitzt – wie nach *Rawls'* Vertrags-

[430] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 118 f.

[431] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 121 f.

[432] *C. Bumke*, Relative Rechtswidrigkeit, 2004, S. 38 ff., 48; vgl. auch BVerfGE 34, 269 (287); BVerwGE 49, 202 (209); *N. Forgó/A. Somek*, Nachpositivistisches Rechtsdenken, in: S. Buckel/R. Christensen/A. Fischer-Lescano (Hrsg.), Neue Theorien des Rechts, 3. Aufl. 2020, S. 124 (126).

[433] Hierbei bezieht sich Fichte in einer Fußnote explizit auf Rousseaus *volonté générale*. Das entspricht im Übrigen auch dem Begriff und der Aufgabe des Rechts nach Kant.

[434] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 123 f.

[435] Insofern *P.-J. Proudhon*, Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Erster Theil, 1858, S. 182 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

modell – einen unverletzlichen Freiheitskern, der nicht zulasten weniger oder auch nur eines einzigen selbst im größten Interesse des Gemeinwohls relativiert werden darf.[436] Die so verstandene „Absolutheit" der Würde ist tragender Pfeiler einer würdebasierten Freiheitsordnung. Wird er brüchig, steht die gesamte gerechte Sozialordnung auf dem Spiel. In ihr wird auf Rechtsverletzungen durch Dritte mit der Macht des Rechts und nicht derjenigen der Stärke reagiert. Wenn das Recht die Garantie der Freiheit sein soll, muss die Rechtsherrschaft gewollt werden und gelten.[437]

Der Mensch kann sich durch den Gesellschaftsvertrag nicht widerspruchsfrei und auch nicht wirksam versklaven lassen oder einer Willkürherrschaft unterwerfen.[438] Der Willkür zu entfliehen ist schließlich ein Motiv des Gesellschaftsvertrags. Der kontraktualistische Verzicht auf die Willkürfreiheit der Einzelnen erstreckt sich in der kollektiven Dimension würdebasierter Freiheit auf die Selbstbeschränkung des Staates in Form des Willkürverbots. Die nachträgliche Veränderung dieser Grundbedingungen des Gesellschaftsvertrags durch eine einmal demokratisch an die Macht gekommene Gewalt macht den Vertrag und damit auch die Legitimation dieser Herrschaft nichtig.[439] Da die Würdeidee die vertragstheoretische Quelle und das Fundament des Staates bildet, würde der Staat mit der Verletzung der Würde auch nur eines einzigen Menschen seine ganze Grundlage zerstören. Mit *Rousseau* gesprochen: „Den Akt verletzen, dem der Staat sein Dasein verdankt, würde Selbstzerstörung bedeuten".[440] Mit Verletzung der Würde eines Einzelnen wird nicht nur die betroffene Person, sondern auch der alle normativ verbindende Vertrag gebrochen.[441] Dass die Menschen sich nur unter der Bedingung der jederzeitigen und

[436] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 19 f., 46.

[437] *J. G. Fichte*, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 128.

[438] *J. Locke* (Zwei Abhandlungen über die Regierung, 1977, S. 214) begründet dies mit der fehlenden Gewalt eines jeden „über sein eigenes Leben". Denn „wer sich sein eigenes Leben nicht nehmen" dürfe, könne „keinem anderen eine Gewalt darüber verleihen". Der Mensch könne seine „Freiheit von absoluter oder willkürlicher Gewalt" nicht aufgeben, ohne damit auch seine Selbsterhaltung zu verlieren. Dieselbe Gewalt über sich könne zudem auch keiner Gemeinschaft übertragen werden, da man sie selbst nicht besitze (S. 284 f.). Lockes Konzept ist hier inkonsistent, weil er an anderer Stelle sagt, dass jeder Mensch Eigentum an seiner Person habe (S. 216). Das widerspricht der eigenen These, dass man nicht über das verfügen könne, worüber man selbst keine Gewalt besitze, wozu eben auch das eigene Leben gezählt wird.

[439] Diese Folge ist nach *J.-J. Rousseau* (Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts, 1996, S. 26) zwar „niemals in Worten ausgesprochen", aber doch „stillschweigend anerkannt" worden, „bis, falls der gesellschaftliche Pakt verletzt wird, ein jeder wieder in seine ursprünglichen Rechte zurückkehrt und erneut seine natürliche Freiheit an sich nimmt, wobei er die vertragsbedingte bürgerliche Freiheit verliert, zu deren Gunsten er auf seine frühere verzichtet hatte".

[440] *J.-J. Rousseau*, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts, 1996, S. 29.

[441] *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 20 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ausnahmslosen Achtung ihrer Würde der Gefahr der staatlichen Herrschaft in einer Zwangsgesellschaft freiwillig ausgeliefert haben, hat zur Folge, dass kein einziges Mitglied verletzt werden kann, ohne dass damit zugleich das Ganze verletzt würde.[442] Selbst durch Begehen größter Verbrechen wird die Würde nicht verwirkt. Denn wenn Gewissen und Mitleid gegenüber Einzelnen über bloße Affektreaktionen hinaus dauerhaft und systematisch aufgegeben werden, bricht der freiheitliche Fortschritt im Bewusstsein der vulnerablen Freiheit zusammen.

Da die Ermöglichung würdebasierter Freiheit Maßstab und Zweck der vertraglich konstruierten politischen Ordnung und des Rechts ist, wäre jede Vereinbarung, die sich nicht an den primären Würdeprinzipien ausrichtet, illiberal und illegitim.[443] Insofern kann die Staatsgewalt von den Menschen notfalls sogar mittels gewaltsamen Widerstands gestürzt und neu errichtet werden.[444] Denn sie behalten bei aller Aufgabe der privaten gewaltsamen Interessendurchsetzung (also des Willkür- und Gewaltverzichts) ein Widerstandsrecht gegen den Staat für den Fall, dass er die ihm anvertraute Gewalt gegen das durch die Würdeprinzipien geprägte Gemeinwohl missbraucht.[445] Dabei muss das Widerstandsrecht zuerst innerhalb der Staatsgewalten ausgeübt werden, etwa durch die Legislative gegenüber der Exekutive oder durch die Judikative gegenüber Legislative und Exekutive, und, sofern dies nicht hilft, nachgeordnet direkt durch die Bürger selbst gegenüber den Staatsgewalten.

---

[442] *J.-J. Rousseau*, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts, 1996, S. 29 f.

[443] Vgl. auch *W. Kersting*, Die Vertragsidee des Contrat social und die Tradition des neuzeitlichen Kontraktualismus, in: R. Brandt/K. Herb (Hrsg.), Jean-Jacques Rousseau, 2000, S. 45 (49 f.).

[444] *L. Siep*, Der Zweck des Staates und die Legitimation seiner Gewalten, in: M. Rehm/B. Ludwig (Hrsg.), John Locke, 2012, S. 115 (128).

[445] Nach *T. Hobbes* (Leviathan, 1970, S. 118 f., 126 f., 197) verzichtet jeder zwar grundsätzlich auf sein Widerstandsrecht gegen die Obrigkeit. Doch wenn der Staat nicht mehr entsprechend dem Zweck des Gesellschaftsvertrags Sicherheit und Frieden unter den Menschen garantieren kann, bestehe weiterhin ihr natürliches Recht, Widerstand zu leisten, weil der „Zweck des Gehorsams" einzig der Schutz sei und das Selbsterhaltungsrecht nicht Gegenstand einer Rechtsübertragung sein könne. Der Vertrag gilt also nur so lange, wie der Staat seine Bürger zu schützen imstande ist; „denn das natürliche Recht der Menschen, sich selbst zu schützen, falls es kein anderer tun kann, wird durch keinen Vertrag vernichtet" (S. 197). Der Rechtsverzicht der Bürger zugunsten eines übermächtigen Staates ist also bedingt durch dessen Aufgabe zur Gewährleistung tatsächlicher Sicherheit und begrenzt durch deren Selbsterhaltungsinteresse. An anderer Stelle heißt es: „Ein Staat wird durch Verträge, die ein jeder mit einem jeden schließt, errichtet; folglich behält der Bürger seine Freiheit bezüglich all dessen, worauf er sein Recht weder durch einen Vertrag einem andern übertragen noch er selbst diesem entsagen kann. Im 14. Kapitel aber gezeigt worden, daß Verträge, sich gegen Gewalt nicht zu verteidigen, gar keine Kraft haben; und so gibt sich folgendes. Wenn der Oberherr befiehlt, daß ein Bürger, wäre er auch durch Urteil und Recht zum Tod verurteilt, sich selbst umbringen, verstümmeln oder verwunden oder sich einem gewaltsamen Angriffe nicht widersetzen oder sich der Nahrungsmittel, der Arznei, der Luft und dessen, was sonst zur Erhaltung des Lebens nötig ist, enthalten soll, so steht es dem Bürger frei, das zu verweigern." (S. 193 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die vertraglich legitimierte Staatsgewalt ist also beschränkt auf das Gemeinwohl,[446] welches insbesondere Achtung und Schutz der Würde aller Individuen einschließen muss. Insofern kann – wie zum Inhalt demokratischer Rechtserzeugung schon betont – die ganze „Idee des Rechts" mit *Radbruch* „keine andere sein als die Gerechtigkeit",[447] mit anderen Worten: „Recht ist Wille zur Gerechtigkeit"[448]. Sofern Gesetze ebendiesen Gerechtigkeitswillen nicht einmal anstreben, etwa indem sie den Menschen Rechte willkürlich gewähren oder versagen, haben sie keine Geltung und müssen von den Bürgern auch nicht beachtet werden.[449] *Rawls* schreibt den Menschen sogar eine „natürliche Pflicht zur Gerechtigkeit" zu, d. h. eine „Pflicht, gerechte Institutionen aufrechtzuerhalten und zu fördern".[450]

Diese rechtsstaatlichen Prinzipien, die zu den primären Würdeprinzipien zählen, sollen gewährleisten, dass staatliche Macht unter Wahrung des Rechts und der gleichen Freiheit aller ausgeübt wird.

5. Ökologischer Sozialstaat

So wie sich die primären Würdeprinzipien aus der individualen, spezifisch-sozialen und ökologischen Dimension in der kollektiven Dimension würdebasierter Freiheit im Demokratie- und Rechtsstaatsprinzip widerspiegeln, wirken sich auch die sekundären Würdeprinzipien der Nothilfe-, Nächstenachtungs- und Solidaritätspflicht im Sinne der Selbstbeschränkung des eigenen Egoismus auf die Staatsstruktur aus. Um diese Pflichten kollektiv realisieren zu können, muss der Staat ein ökologischer Sozialstaat sein, der auf die Herstellung sozioökonomisch sowie -ökologisch gerechter Verhältnisse ausgerichtet ist. Sofern es um die Sicherung freiheitsessenzieller Gleichheit geht, handelt es sich beim ökologischen Sozialstaatsprinzip um ein primäres, im Übrigen aber überwiegend um ein sekundäres Würdeprinzip. Die daraus folgende Aufgabe des Staates ist es, konzentriertes Wachstum von ökonomischer Macht aufseiten einiger zulasten der sozialen und ökologischen Gleichheit aller und dadurch verursachte Ungerechtigkeiten zu begrenzen. Die Menschen wissen im kontraktualistischen Ausgangspunkt, dass

---

[446] *J. Locke*, Zwei Abhandlungen über die Regierung, 1977, S. 284 f. Andererseits deutet Locke bei aller Freiheit und Gleichheit der Menschen die Möglichkeit der Versklavung von demjenigen an, der wegen einer schuldhaften Handlung „den Tod verdient" und „sein eigenes Leben verwirkt" habe: „Wenn aber jemand tatsächlich durch eigene Schuld, durch irgendeine Handlung, die den Tod verdient, sein eigenes Leben verwirkt, so darf derjenige, an den er es verwirkt hat (wenn dieser ihn in seine Gewalt bekommt), seine Hinrichtung aufschieben und ihn zu seinem eigenen Dienst gebrauchen, womit er kein Unrecht an ihm begeht." (S. 214).

[447] *G. Radbruch*, Rechtsphilosophie, 8. Aufl. 1973, S. 119 f.

[448] *G. Radbruch*, Fünf Minuten Rechtsphilosophie (1945), in: Ders., Rechtsphilosophie, 8. Aufl. 1973, S. 327 (328).

[449] *G. Radbruch*, Fünf Minuten Rechtsphilosophie (1945), in: Ders., Rechtsphilosophie, 8. Aufl. 1973, S. 327 (328).

[450] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 327, 370.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Risiken für ihre grundlegenden Lebens- und Freiheitsbedingungen auch entstehen können, wenn soziale, ökonomische oder ökologische Macht auf einige wenige oder auf einer Ebene konzentriert wird.[451] Ungleiche Vermögensverteilung kann zwar grundsätzlich wie nach *Rawls* damit gerechtfertigt werden, dass „es dadurch auch den nicht so Begünstigten besser geht".[452] Denn jeder soll bei der Wahl der Prinzipien für die würdebasierte Freiheitsordnung bedenken, dass „ihm sein Feind einen Platz zuweisen kann",[453] d. h. auch zum Beispiel bestimmen kann, zu welcher sozialen Gruppe er gehören und mit welchen Fähigkeiten oder Eigenschaften er ausgestattet sein wird. Es soll also nach der Maximin-Regel im Urzustand so gewählt werden, dass die schlechtestmögliche Position immer noch gerecht ist; dass also ein *Maxi*mum des *Mini*mums gegeben ist. Die Menschen als aufeinander angewiesene vulnerable Wesen werden sich jedoch unter Leitung der Vernunft grundsätzlich darauf einigen, dass der Staat die aus natürlichen Vor- und Nachteilen (Gaben) hervorgehenden und sich zudem in den gesellschaftsstrukturellen sowie sozioökologischen und -ökonomischen Verhältnissen verschärfenden Ungleichheiten ausgleichen soll, weil diese Gaben von der Natur aus kontingent sind und die Bevor- bzw. Benachteiligten insofern keinen Einfluss auf diese ihnen unbekannte Position haben.[454] Es ist in niemandes vernünftigem Interesse, wenn ökonomische Freiheit und Macht sich auf Kosten der sozialen und ökologischen Grundlagen der gleichen Freiheit aller übersteigern, d. h. wenn sie beliebig wachsen darf. Der ökologische Sozialstaat hat so gesehen die Pflicht, das hinsichtlich der Wahrung einer würdebasierten Ordnung sozioökologisch destruktive Potenzial ökonomischer Macht fortlaufend zu beschränken. Was hier keineswegs angenommen wird, ist, dass der Staat die Freiheitsgüter und -bedingungen *absolut* gleich verteilen muss. Das würde in eine Aporie führen, da eine einmal hergestellte gleiche Güterverteilung durch den unterschiedlichen Gebrauch der Individuen *infinit* erneute Ungleichheiten hervorbringen würde, die nie gänzlich aufgehoben werden können und darum auch nicht aufgehoben werden müssen.

Funktional meint dies zwar ganz wesentlich die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Vereinbarkeit mit der sozial und ökologisch gleichen Freiheit der anderen.[455] Allein darin erschöpft sich seine freiheitssichernde Funktion nicht. Als institutionalisiertes Gewissen und Solidargemeinschaft hat der Staat seinen Bürgern in Notlagen zu helfen, worin sich die Solidaritäts- und Nothilfepflicht widerspiegelt. Das kann etwa darin bestehen, ihnen ein Mindestmaß an Gütern zur Führung

[451] Vgl. *R. F. Behrendt*, Menschenwürde als Problem der sozialen Wirklichkeit, 1967, S. 33.
[452] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 32.
[453] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 178.
[454] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 121 f.: „Wer von der Natur begünstigt ist, sei es, wer es wolle, der darf sich der Früchte nur so weit erfreuen, wie das auch die Lage der Benachteiligten verbessert. Die von der Natur Bevorzugten dürfen keine Vorteile haben, bloß weil sie begabter sind, sondern nur zur Deckung der Kosten ihrer Ausbildung und zu solcher Verwendung ihrer Gaben, daß auch den weniger Begünstigten geholfen wird. Niemand hat seine besseren natürlichen Fähigkeiten oder einen besseren Startplatz in der Gesellschaft verdient." (S. 122).
[455] Vgl. im Allgemeinen auch *M. Kriele*, Einführung in die Staatslehre, 5. Aufl. 1994, S. 210 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

eines würdigen Lebens zur Verfügung zu stellen. Er muss aber darüber hinaus aktiv die spezifisch-sozialen[456] und ökologischen Bedingungen von Freiheit sicherstellen, indem er soziale und ökologische Entfaltungsräume schafft und fördert. Erstere können familiäre oder sonstige gesellschaftliche Institutionen oder Einrichtungen wie Vereine sein; letztere etwa Wälder oder sonstige existenziell wichtige Lebensräume von Tieren und andere Ökosysteme. In allen Lebensbereichen müssen die Bedingungen zur Verwirklichung der individuellen Selbstbestimmung und eines leid- und schmerzarmen Lebens, insbesondere aber ein angemessenes soziales und ökologisches Existenzminimum[457] ermöglicht, erhalten und für die Zukunft nachhaltig gewahrt werden.[458] Dazu gehört auch die gemeinschaftliche Befähigung der Einzelnen, ihr individuelles Potenzial auszuschöpfen und am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, ohne durch Armut oder andere Ungerechtigkeiten daran gehindert zu werden. Chancengleichheit, d. h. gleiches Recht auf Bildung, Gesundheitsversorgung, gleicher Zugang zu sozialen und ökologischen Ressourcen zur Verfolgung eigener Lebensziele und schließlich der Schutz vor Diskriminierungen jeder Art muss gewährleistet sein. Das entspricht auch dem Rawlsschen ersten Gerechtigkeitsgrundsatz, demzufolge jeder das gleiche Recht auf das „Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten" hat.[459] Anders als nach seiner „schwache[n] Theorie des Guten" besteht das Ziel des ökologischen Sozialstaates in Anlehnung an *Nussbaum*[460] darin, insbesondere die Menschen als vulnerable Wesen zu einem guten Leben zu befähigen. Die Verknüpfung des Sozialstaatsprinzips mit dieser Aufgabe macht es ebenso wenig wie bei *Nussbaum*, die ihr auf aristotelischen Gedanken bauendes Konzept gegen einen entsprechenden liberalistischen Vorwurf verteidigt, zu einem anti-pluralistischen Prinzip in dem Sinne, dass es den Menschen ein nur ganz spezifisches Leben als ein gutes Leben vorschreiben möchte. *Nussbaum*

[456] Zur sozialstaatlich begründeten Förderung sozialer „Ressourcen" als Voraussetzung individueller Freiheitsverwirklichung *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 214 f.

[457] Auch schon nach *T. Hobbes* (Leviathan, 1970, S. 287) muss der Staat einen Mindestunterhalt für alle zur Befriedigung ihrer elementarsten Bedürfnisse, also ein gewisses Existenzminimum, sicherstellen. Genauer heißt es bei ihm: „Weil aber auch viele ohne ihre Schuld durch unvorhergesehene Zufälle in einen solchen Zustand geraten können, daß sie sich ihren Unterhalt auf keine Weise selbst zu verschaffen vermögen, muß der Oberherr dafür sorgen, daß diese an den notwendigsten Bedürfnissen keinen Mangel leiden."

[458] Zur sozialstaatlichen Gewährleistung von Chancengleichheit und Realisierungsbedingungen von Grundrechten nach Rawls' Theorie *O. Höffe*, Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: Ders. (Hrsg.), John Rawls, 2. Aufl. 2006, S. 3 (12 f.); auch schon *ders.*, Menschenrechte als Legitimation und kritischer Maßstab der Demokratie, in: J. Schwartländer (Hrsg.), Menschenrechte und Demokratie, 1981, S. 241 (255). Die Freiheitsfunktionalität ist die zentrale Ausrichtung des grundgesetzlichen Sozialstaats. Dies ist auch die Kernthese bei *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 7, 133, 171 ff. et passim.

[459] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 153, 336; in Auseinandersetzung mit u. a. Rawls und zum Sozialstaat als Umverteilungsstaat *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 151 ff.; libertäre Vertragstheoretiker lehnen in Anlehnung an Locke grundsätzlich die Idee der gerechten Umverteilung von Eigentum als mit der ursprünglichen Vorstellung von Freiheit unvereinbar ab; insofern stellvertretend *R. Nozick*, Anarchie, Staat, Utopia, 2006, S. 202 ff.

[460] *M. Nussbaum*, Gerechtigkeit oder: Das gute Leben, 1999, S. 102.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

meint sogar, und damit behält sie Recht, dass ihr Konzept „ein noch größeres Maß an Pluralität" hervorbringen kann.[461] Denn mit ihrem Fähigkeitenansatz begründet sie die Verantwortung des Staates dafür, die Menschen durch Schaffung der entsprechenden institutionellen Rahmenbedingungen zur Ausübung ihrer Fähigkeiten (Capabilities) zu befähigen, aber nicht dafür, ob und wie sie diese Fähigkeiten zur Führung eines guten Lebens nutzen.

Die würdebasierte Freiheitsordnung drängt den Staat also zur gerechten Verteilung[462] von Rechten, Pflichten und Gütern als Bedingungen und Möglichkeiten individueller Selbstbestimmung einer pluralistischen Gesellschaft. Damit ist keineswegs gesagt, dass absolute Gerechtigkeit oder absolute Freiheit das Ziel einer staatlichen Regulierung sein darf. Gerechtigkeit ist nur in dem Maße (absolut) anzustreben, in dem sie für eine würdebasierte Freiheitsordnung nach den Kernprinzipien der Gleichheit aller vulnerablen Individuen unerlässlich ist. Ziel kann daher – in Anlehnung an *Rawls*[463] – nur eine „fast gerechte" Ordnung des sozialen Zusammenlebens sein. Zur Herstellung einer intersubjektiv, also intergenerationell, sozial und ökologisch gerechten Ordnung, ist weder ein „sittlicher Staat"[464] noch eine Ökodiktatur oder eine „von der richtigen Einsicht beseelte Tyrannis"[465] erforderlich, sondern allein ein nach Würdeprinzipien eingerichteter demokratischer, sozialer und ökologischer Rechtsstaat.

---

[461] *M. Nussbaum*, Gerechtigkeit oder: Das gute Leben, 1999, S. 72 f.

[462] Dabei erweist sich die mit dem Schlagwort der sozialen Gerechtigkeit verbundene Frage der *gleichen* Verteilung als eine zunächst nur vage Formel. Vgl. auch zum politischen Charakter des Begriffs der „sozialen Gerechtigkeit" *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 148, 151; zu seinen Implikationen für den Sozialstaat auch *S. Huster*, Was ist sozial(staatlich)e Gerechtigkeit?, in: N. Goldschmidt/M. Wohlgemuth (Hrsg.), Die Zukunft der Sozialen Marktwirtschaft, 2004, S. 33 ff.; allgemeiner zum Überblick *W. Kersting*, Theorien der sozialen Gerechtigkeit, 2000.

[463] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 392 et passim.

[464] *E.-W. Böckenförde*, Der Staat als sittlicher Staat, 1978.

[465] *H. Jonas* (Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 255 f.) war der Meinung, dass „nur ein Höchstmaß politisch auferlegter gesellschaftlicher Disziplin die Unterordnung des Gegenwartsvorteils unter das langfristige Gebot der Zukunft zuwege bringen kann". Der Marxismus habe den Vorteil, dass er zukunftsgerichtet sei und Normen für die Gegenwart im Hinblick auf ihre langfristige Nützlichkeit für die Zukunft setze. Eine „wohlwollende, wohlinformierte und von der richtigen Einsicht beseelte Tyrannis" biete bessere Chancen für die „Rettung vor dem Unheil" (S. 254 f., 262 f.); zumal „asketische Züge" einer „sozialistischen Disziplin […] in der bevorstehenden Epoche harscher Anforderungen und Verzichte" vorteilhaft seien (S. 264). Für eine Lösung der ökologischen Krise tendiert *Jonas* zu „Abstrichen" der Freiheit in der Gegenwart, „freiwillig wenn möglich, erzwungen wenn nötig" (S. 322 f.). Auch *J. M. Buchanan* (Die Furcht vor der Freiheit, in: K. Horn/G. Schwarz [Hrsg.], Der Wert der Werte, 2012, S. 237 [239 f.]) – wenn auch lediglich als kritische Feststellung und keinesfalls als Forderung gemeint – schätzt die Chancen für einen parentalen Sozialismus besser ein als die des Liberalismus, weil ersterer den Einzelnen die Flucht aus ihrer Verantwortung ermögliche. Der klassische Liberalismus habe darin versagt, den Verlust des religiösen Glaubens der Menschen zu kompensieren und ihr „Verlangen nach einer parentalen Rolle des Staates" zu reflektieren (S. 252, 254). Obgleich die hiesige Idee der würdeimmanenten Selbstbeschränkung menschlichen Handelns den Gedanken der Selbstdisziplinierung enthält, gehen die Überlegungen Jonas' („Tyrannis") zu weit und sind mit den hier kontraktualistisch begründeten Prinzipien nicht vereinbar.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

V. Schwächen (und Stärken) des Kontraktualismus

Das Fundament der antikontraktualistischen Kritik ist, dass Vertragstheorien entgegen jeder historischen Erfahrung etwas Kontrafaktisches als gegeben unterstellen, nämlich die Zustimmung aller Menschen zu dem Vertrag.[466] *Ronald Dworkin* kritisiert den theoretisch konstruierten Konsens des Gesellschaftsvertrags, dessen sich Vertragstheoretiker mangels Beweisbarkeit eines faktischen Vertrags bedienen, insbesondere mit der Frage, warum eine bloß hypothetische Zustimmung aller Menschen zu einem fiktiven Vertrag normative Kraft entfalten sollte, also warum sich reale Menschen an Grundsätze halten sollten, die fiktive Menschen aus einem ausgedachten Zustand heraus möglicherweise vereinbart haben.[467] Doch gesteht er selbst auch ein, dass es durchaus gute und vernünftige Gründe dafür gibt, warum Einzelne an ihre hypothetische Zustimmung gebunden werden sollten.[468] Eine Theorie, die sich allein auf einen fingierten Konsens stützt, wäre tatsächlich wenig überzeugend. Es kann für die Legitimation einer politischen Herrschaft über Menschen nicht schon der bloße Umstand ausreichen, dass „sie in diesen Staat hineingeboren wurden oder […] durch ihren bloßen Aufenthalt ihre ‚stillschweigende Zustimmung'" gegeben haben.[469] Allein mit stillschweigend zustimmenden Menschen ist ein Staat nicht zu machen.[470] Auch wenn nicht alle Personen ausdrücklich zustimmen müssen, bedarf es doch zumindest einer großen Mehrheit.[471] Das moderne Legitimationsprinzip nach *Rawls*' Liberalismus liegt immerhin darin, dass diese gemäß einer Verfassung ausgeübt wird, die sich ihrem Inhalt nach wesentlich

[466] Einer der wichtigsten Kritiker ist *R. Dworkin*, Bürgerrechte ernstgenommen, 1984, S. 250 ff.; *ders*., The Original Position, University of Chicago Law Review 40 (1973), S. 500 ff. Vgl. für eine Auseinandersetzung mit dieser Kritik unter Einbeziehung weiterer Kritiker sowie zu allgemeinen Schwierigkeiten des Gesellschaftsvertrags *P. Koller*, Neu Theorien des Sozialkontrakts, 1986, S. 14 f. („Die Menschen werden vielmehr stets in irgendeine Gesellschaft hineingeboren, finden immer schon bestimmte soziale Strukturen vor und wachsen in eine vorgegebene soziale Lebenswelt hinein.").

[467] *P. Koller*, Die neuen Vertragstheorien, in: K. G. Bellestrem/H. Ottmann (Hrsg.), Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, 1990, S. 281 (291).

[468] *R. Dworkin*, Bürgerrechte ernstgenommen, 1984, S. 253 f.; auch bereits *ders*., The Original Position, in: University of Chicago Law Review 40 (1973), S. 500 (502 f.); dazu *P. Koller*, Neu Theorien des Sozialkontrakts, 1986, S. 15 f.

[469] *M. Rehm*, Vertrag und Vertrauen, in: Dies./B. Ludwig (Hrsg.), John Locke, 2012, S. 95 (108 f.). Zur stillschweigenden Zustimmung zum Vertrag *J. Locke*, Zwei Abhandlungen über die Regierung, 1977, S. 275 f.

[470] *M. Rehm*, Vertrag und Vertrauen, in: Dies./B. Ludwig (Hrsg.), John Locke, 2012, S. 95 (108 f.).

[471] *M. Rehm*, Vertrag und Vertrauen, in: Dies./B. Ludwig (Hrsg.), John Locke, 2012, S. 95 (109). *J.-J. Rousseau* (Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts, 1996, S. 25) geht davon aus, dass die Menschen zumindest einmal einstimmig beschlossen haben, dass Gesetze mit Mehrheiten gemacht werden, sodass auch die nicht zustimmende Minderheit sich diesen unterwerfen müsse: „Wenn es in der Tat überhaupt keine vorherige Übereinkunft gäbe, woraus erklärte sich dann – außer die Entscheidung würde einstimmig getroffen – die Verpflichtung einer Minderheit, sich dem Weg der Mehrheit anzuschließen, und mit welchem Recht dürfen hundert, die einen Herrscher suchen, für die zehn mitbestimmen, die keinen wollen? Das Gesetz der Stimmenmehrheit selbst beruht auf Übereinkunft, und setzt somit wenigstens ein einziges Mal Einstimmigkeit voraus."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

an Grundsätzen der Freiheit und Gleichheit aller Menschen nach vernunftbasierten gemeinsamen Prinzipien orientiert.[472] Als gerecht bezeichnet *Rawls* andererseits nur das, „worüber ein politischer Konsens erzielt wird", was wiederum nur in einer als funktionierend vorausgesetzten Demokratie möglich ist, deren Legitimation er doch aber mit seiner Theorie gerade beweisen möchte.[473] Er handelt sich daher zugleich den Vorwurf einer *petitio principii* ein.[474]

Dass es nie einen wirklichen Vertrag gab, stellt kein Hindernis für die Plausibilität einer kontraktualistischen Legitimation des Staates dar. *Proudhon* vergleicht die Ordnung einer Gesellschaft in diesem Sinne mit der Grammatik der Sprache, deren Existenz und Sinn nicht etwa deswegen angezweifelt werden dürfe, dass es nie einen faktischen „grammatikalischen Vertrag" gab.[475] Die politische Philosophie einer kontraktualistisch auf Schaffung der Bedingungen einer würdebasierten sozialen Freiheit verpflichteten Ordnung geht hier auch nicht davon aus, dass entsprechende Vereinbarungen der Menschen das Ergebnis tatsächlicher Konsense sind. Eine solche Vertragstheorie könnte auch gar nicht funktionieren, da man zu keiner Zeit in der Geschichte einen von der Mehrheit getragenen wirklichen Vertrag, aber gleichwohl Gesellschaften finden wird, in denen die Mehrheit zumindest im ganz Grundsätzlichen den Staat und das Bestehen einer rechtlichen Ordnung unabhängig von ihrer temporären konkreten Ausrichtung als notwendig akzeptiert. Im Übrigen müsste, wenn man die ausdrückliche Zustimmung erfordern würde, von jeder nachgeborenen Generation ein neuer Vertragsschluss verlangt werden, weil ein früherer Vertrag nicht aus sich heraus automatisch die späteren Generationen zu verpflichten vermag.[476] Es darf denn auch keine Ordnung für ihre Legitimation in der Gegenwart auf vergangene stillschweigende oder ausdrückliche Zustimmungen verweisen. Eine würdebasierte Ordnung muss permanent aktualisiert werden, indem sie zu jeder Zeit so eingerichtet ist, dass sie zumindest die stillschweigende Zustimmung der Mehrheit auf ihrer Seite hat, wovon ausgegangen werden darf, solange sie die primären Würdeprinzipien wahrt.

Es ist aber mit *Kant* entgegen *Rousseau* weder möglich noch notwendig, einen faktischen Vertrag vorauszusetzen, um frühere, gegenwärtige oder auch künftige Generationen als an die Verfassung gebunden zu erachten. Es genügt, dass sie als „eine *bloße Idee* der Vernunft" angenommen wird, deren „unbezweifelte (praktische) Realität" darin liege, dass der Gesetzgeber seine Gesetze so zu erlassen

---

[472] *M. Mahlmann*, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 251.

[473] *M.-E. Geis*, Gesellschaftsverträge, in: E. Hilgendorf/J. C. Joerden (Hrsg.), Handbuch Rechtsphilosophie, 2017, S. 193 (199).

[474] *M.-E. Geis*, Das revidierte Konzept der „Gerechtigkeit als Fairneß" bei John Rawls, JZ 7 (1995), S. 324 (331); *ders*., Gesellschaftsverträge, in: Hilgendorf/Joerden (Hrsg.), Handbuch Rechtsphilosophie, 2017, S. 193 (199).

[475] *P.-J. Proudhon*, Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Erster Theil, 1858, S. 186.

[476] Vgl. *M. Rehm*, Vertrag und Vertrauen, in: Dies./B. Ludwig (Hrsg.), John Locke, 2012, S. 95 (110); auch *P. Koller*, Neu Theorien des Sozialkontrakts, 1986, S. 14 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

habe, als ob sie vom vereinten – hier im Sinne eines allgemeinen bzw. demokratischen – Willen stammen könnten.[477] Dies sei der Maßstab für die Rechtmäßigkeit aller öffentlichen Gesetze. Dieser Ansatz widerlegt auf überzeugende Weise die Kritik an der Fiktion eines Gesellschaftsvertrags, der den generationenübergreifenden Konsens aller unter dem Staat vereinigten Menschen voraussetzt, weil dieser nicht in der Realität, sondern nur der Idee nach existiert. Zudem ist weder der Konsens noch die Mehrheit allein ein gültiges Kriterium für die Wahrheit.[478] Wenn es um die Würde geht, kommt es allein auf die Vernunft an, insbesondere auf das objektive Gewissen, nicht auf den Willen einer Mehrheit. Maßgebend für eine würdebasierte Freiheitsordnung ist daher nicht, worauf sich die meisten Menschen tatsächlich einigen, sondern worauf sie sich zwecks Entfaltung ihrer Würde und Subjektivität vernünftigerweise, gewissengeleitet und nach verallgemeinerbaren Prinzipien verständigen würden. Und genau dafür bietet der Kontraktualismus eine mögliche Antwort. Aus diesem Grund ist es auch sinnvoll, in anthropologischer Hinsicht für den kontraktualistischen Ausgangspunkt von den würderelevanten Fähigkeiten wie Vernunft, Autonomie, Gewissen und Empathie sowie insbesondere von der würdebegründenden Leidensfähigkeit auszugehen. Zwar ist die Annahme der Vulnerabilität aller sowie deren Angewiesenheit auf soziale und ökologische Rahmenbedingungen kritikanfällig. Es wird eben doch in den konstruierten Ausgangspunkt hineingezogen, was man am Ende geschützt und gewährleistet haben möchte; der Output bestimmt den Input, so die durchaus berechtigte Kritik gegen Vertragstheorien im Allgemeinen.[479] Jedoch sind die genannten Grundannahmen so allgemein, dass es wider die Vernunft wäre, sie für die Berücksichtigung einer Freiheitsordnung außer Acht zu lassen. Der Mensch lebt und entfaltet sich in Abhängigkeit mit anderen Individuen sowie der Gemeinschaft und ist dabei immer auf bestimmte ökologische Gegebenheiten angewiesen. Es ist kaum ein „Naturzustand" menschlichen Daseins vorstellbar, in der er isoliert und von alledem vollständig unabhängig seine Zwecke erreichen, geschweige denn als vulnerables Wesen überleben oder leben kann. Nicht nur schon der erste Akt des Werdens und Entstehens eines Wesens setzt eine in soziale Wechselbeziehung tretende Vielzahl von Individuen voraus, der Existenzwillen und das Freiheitsstreben nach der Geburt zwingen gleichsam zur Sozialität. Es gibt weder eine angeborene Freiheit noch eine angeborene Gleichheit. Diese werden sozial konstruiert und in der Sozialität auch ermöglicht und bewahrt. Überhaupt konnte mit *Fichte*[480] gezeigt werden, dass der Begriff der Freiheit sowie des Individuums schon dialektisch die Pluralität sozial interagierender Individuen voraussetzt. Individualität selbst ist ein relationaler Begriff, der das Vorhandensein anderer Individualitäten mit denkt, deren Wechsel-

[477] *I. Kant*, Über den Gemeinspruch (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, 1968, S. 273 (297).

[478] In Bezug auf Konsense auch *E. Benda*, Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, APuZ 35 (1985), S. 18 (25).

[479] *D. von der Pfordten*, Normativer Individualismus und das Recht, JZ 2005, S. 1069 (1070).

[480] Kapitel C.V.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wirkung die Sozialität bildet. Zwar kann sich jede Ordnungsvorstellung mit der umstrittenen Kategorie der rechtlich-politischen „Vernünftigkeit" gegen Kritik immunisieren. Doch dazu muss eine solche erst einmal vorweisen können, dass sie anstelle von partikularen Interessen von universalisierbaren Prinzipien ausgeht, die die realen Bedürfnisse und Interessen *aller* empirisch-sinnlichen, vulnerablen Wesen angemessen reflektieren.

Diese Überlegungen gelten auch für entsprechende Kritik gegen anthropologische Annahmen[481]. Man schreibt der Natur des Menschen die Eigenschaften zu, die man normativ stärken möchte. Bereits vorgenommene Wertungen werden unter Berufung auf das Wesen des Menschen, in das nur bevorzugte Merkmale eingeschrieben werden, nachträglich gerechtfertigt. Bestimmten Eigenschaften des Menschen wird dadurch eine objektive Natürlichkeit bescheinigt; anthropologische Annahmen werden mit vorgefertigten Wertungen begründet und nicht umgekehrt, so der Vorwurf. Jedoch kann eine kontraktualistische, zumal vulnerabilitätstheoretische Begründung der Würde ohne anthropologische Prämissen nicht auskommen. Über Würde kann man nicht sprechen, ohne zumindest implizite Grundannahmen zu treffen. So sehr sich etwa *Kant* auf apriorische Vernunftprinzipien beruht und sein Würdeverständnis allein aus dem Menschen als Vernunftwesen heraus entwickelt, so geschieht dies doch auch aus einer anthropologisch eindimensionalen Betrachtung eines vernünftigen und autonomiefähigen, transzendentalen Wesens heraus. So sehr *Habermas* zumindest in der Phase seiner Diskursethik als der politischen Anthropologie unverdächtig wahrgenommen wird, so setzt er doch mit der Vernunft-, Diskurs- und Kommunikationsfähigkeit eine gewisse Natur des Menschen voraus, auf der er seine Theorie baut.

VI. Zwischenfazit

Würde ist das die Menschen individuierende und zugleich sozialisierende; das sie individualisierende und kollektivierende; das sie als Individuen und als vulnerable Naturwesen mit der Gesamtheit der verletzlichen Natur vereinigende Prinzip. Sie hat in diesem Sinne eine integrierende Funktion. Die Würde des Menschen besteht in dessen gleichzeitiger Vollkommenheit und Unvollkommenheit, oder mit *Blaise Pascal*: darin, dass in ihm „sowohl Größe als auch Elend" anzutreffen ist.[482] Er ist unvollkommen, weil er es ist, und er ist vollkommen, weil er ebendiese Unvollkommenheit an sich erkennt. Aus dem im Streben nach freiheitlichem Fortschritt geschlossenen Gesellschaftsvertrag geht eine soziale Freiheitsordnung von sich als Individuen unter anderen vulnerablen Individuen gegen- und zugleich mit-

[481] Zu den verschiedenen Formen der Kritik gegen die politische Anthropologie sowie zu den folgenden Überlegungen *L. Hemmerich/D. Jörke*, Politische Anthropologie und Anthropologiekritik, ZfP 4/2021, S. 406 (413 ff.).

[482] *B. Pascal*, Das Ich besteht in meinem Denken, 2017, S. 24: „Der Mensch erkennt, daß er elend ist. Er ist also elend, weil er es ist, aber er ist sehr groß, weil er es erkennt."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

einander entfaltenden Subjekten hervor, die sich wechselseitig und vernunftgeleitet auch andere leidensfähige Wesen in ihrer vulnerabilitätsbasierten Würde als Zweck an sich anerkennen, achten und schützen. In der Einheit von Stärke und Schwäche, Vermögen und Unvermögen, Vernunft und Natur, Autonomie und Gewissen, von Vollkommenheit und Unvollkommenheit liegt der Grund der Würde. Vernunft und Autonomie können für sich allein genommen nicht das Motiv des Würdeschutzes rechtfertigen. Gerade aufgrund ihrer Rationalität dünken sich schließlich einige Menschen klüger und fähiger als andere, was zu Konflikten, Diskriminierung, Entmenschlichungen, Entwürdigungen und gar zum Krieg unter ihnen führen kann. Die Würdeidee ist so gesehen Ausdruck der verzweifelten Suche des menschlichen Mängelwesens nach seiner unerreichbaren und doch immer anzustrebenden Vollkommenheit. Sie muss daher verstanden werden als die Verwirklichung und Ordnung der Freiheit der Menschen unter der Bedingung ihrer Unvollkommenheit und Angewiesenheit auf soziale und ökologische Rahmenbedingungen. In einer sich dialektisch fortentwickelnden würdebasierten Ordnung erfordert der nächste Schritt zur Vollkommenheit in der rechtlich-normativen Förderung der Wesenseinheit von Mensch und Natur, die sich aus dem Gemeinsamen ihrer natürlichen Vulnerabilität ergibt und angetrieben wird durch Selbstbeschränkung aufgrund des Gewissens, des empathischen Mitgefühls für das Leid aller leidensfähigen Natur und Naturwesen. Die Menschen wissen im kontraktualistischen Ausgangspunkt, dass die unbeschränkte Selbstbemächtigung über die Natur und Tiere, deren Betrachtung und Behandlung als beliebiges Objekt der eigenen Umweltgestaltung sowie deren Ausschluss aus dem intersubjektiven, moralischen und rechtlichen Verhältnis ihres Zusammenlebens langfristig die planetaren Bedingungen eines menschenwürdigen Daseins gefährden wird. Sie werden daher in einer neuen Ordnung die ökologischen Entitäten bei der Bestimmung von Prinzipien und der Verteilung von Rechten hinreichend berücksichtigen und sie mit eigenen Rechten ausstatten. Denn der Schutz der Natur und Tiere um ihrer selbst willen sowie die Sicherung der ökologischen Ressourcen darf aufgrund ihrer fundamentalen Bedeutung für eine würdebasierte Freiheit nicht der Obhut einer unzuverlässigen Moral der Einzelnen anheimgegeben werden.

Unter besonderer Berücksichtigung dieser Überlegungen geht auf Grundlage der Würdeidee aus dem Gesellschaftsvertrag eine soziale Freiheitsordnung hervor. Die Würdeidee meint dabei den mit der Dialektik und dem Kontraktualismus unter der Leitung der Vernunft, die in einem Zusammenspiel von Autonomie und Gewissen besteht, angestrebten freiheitlichen Fortschritt der Menschheit durch die Selbstbeschränkung des Menschen und seiner Freiheit. Auf dieser dialektisch-kontraktualistischen Basis haben sich folgende Würdeprinzipien ergeben, die sich in eine individuale, spezifisch-soziale, ökologische und eine kollektive Dimension einteilen lassen. In der individualen Dimension liegt das Zielprinzip der Würdeidee, nämlich die individuelle Freiheit in Gestalt der Selbstbestimmung. Für die spezifisch-soziale und ökologische Dimension hat sich die Gleichheit der Freiheit aller vulnerablen Wesen als Kernprinzip herausgestellt, wobei daraus wiederum Teilprinzipien ab-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

geleitet wurden, nämlich die Gerechtigkeit, Solidarität und Pflicht- sowie Verantwortungsgebundenheit der Freiheit. In der kollektiven Dimension wurden das Demokratie-, Rechts- und das ökologische Sozialstaatsprinzip festgelegt, wobei sich daraus Sicherheit als Teilprinzip ergeben hat. Während das Zielprinzip zusammen mit dem Kernprinzip der Gleichheit sowie der Staatsprinzipien der Demokratie, Rechts- und ökologischen Sozialstaatlichkeit die *primären Würdeprinzipien* genannt werden, bilden die einzelnen Teilprinzipien der Gerechtigkeit, Sicherheit, Solidarität und Pflicht- sowie Verantwortungsgebundenheit der Freiheit *sekundäre Würdeprinzipien*. Erstere haben grundsätzlich Vorrang vor letzteren.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dritter Teil

Vulnerabilitätstheoretische Rekonstruktion der grundgesetzlichen Würdenorm

Zu untersuchen ist nun, was aus der dialektisch-kontraktualistischen und vulnerabilitätstheoretischen Begründung einer würdebasierten Freiheitsordnung für die Interpretation der grundgesetzlichen Würdenorm folgt. Es geht hierbei nicht darum, die Dialektik selbst auf die Norm anzuwenden. Anhand einiger ausgewählter Beispiele soll vielmehr exemplifiziert werden, inwiefern die theoretischen Ergebnisse verfassungsdogmatisch fruchtbar gemacht werden können. Wie schon in der Einleitung angekündigt, wird die Dogmatik von der Theorie angeleitet.

F. Vorklärung: Kritik autonomiebasierter Würdedefinitionen und Versuch einer Empathieformel

Im rechtswissenschaftlichen Schrifttum werden unter Bezugnahme auf die ideengeschichtlichen Grundlagen überwiegend autonomiebasierte Definitionsversuche unternommen. Geprägt von *Kant* und dem normativen Individualismus sind sie entsprechend den im ersten und zweiten Teil angestellten Überlegungen in ökologischer, sozialer und damit auch in vulnerabilitätstheoretischer Hinsicht defizitär. Bevor hier eine eigene Empathieformel entwickelt wird, sollen die genannten Theorien, denen eine gewissermaßen ideale Vorstellung von individueller Selbstbestimmung zugrunde liegt, zunächst einer Kritik unterzogen werden.

I. Defizite autonomiebasierter Würdedefinitionen

1. Vier defizitäre Theorien

Das Bundesverfassungsgericht sieht in der Würdenorm nach der sogenannten *Werttheorie* den sozialen „Wert- und Achtungsanspruch des Menschen“[1] und den „Kern der Persönlichkeit“[2] geschützt.[3] Das Grundgesetz gehe „vom Eigenwert und

[1] Vgl. nur BVerfGE 131, 268 (286 f.); 109, 133 (149); 87, 209 (228).

[2] BVerfGE 80, 367 (373 f.).

[3] Andere, im Ergebnis aber ähnliche Ansätze transzendieren diesen Wert in eine göttlich-natürliche Mitgift (Mitgifttheorie). Danach wird dem Menschen der beschriebene Eigenwert und damit seine Würde in Anlehnung an die Gottesebenbildlichkeit als Mitgift von Gott mitgegeben. Menschenwürde wird auf diese Weise zu einem spezifisch christlichen Wert (v)erklärt.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Würde des zur Freiheit befähigten Menschen aus“[4]. In der schon in der Einleitung der Arbeit erwähnten wirkmächtigen Deutung bei *Günter Dürig* wird die Autonomiezentriertheit dieses intrinsischen Eigenwerts noch deutlicher: „Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der unpersönlichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, seiner selbst bewußt zu werden, sich selbst zu bestimmen und sich und die Umwelt zu gestalten.“[5] Da sich diese Perspektive an der Autonomiefähigkeit orientiert anstelle an der Vulnerabilität, kann sie ohne Hilfskonstruktionen nicht erklären, warum etwa Säuglinge oder Menschen mit schwerer geistiger Behinderung oder Demenzkranke Träger unveräußerlicher Würde sind.

Niklas Luhmann bezeichnet hingegen sowohl mit dem Freiheits- als auch mit dem Würdebegriff die „Grundbedingungen des Gelingens der Selbstdarstellung eines Menschen als individuelle Persönlichkeit“.[6] Nach dieser *Leistungstheorie* sei Würde eben nicht dem Menschen qua Gott oder Natur mitgegebener Eigenwert. Sie inhäriere nicht als intrinsischer Wert jedem Menschen und sei vielmehr etwas, das erarbeitet, erworben oder verdient werden müsse.[7] Die Würde des Menschen basiere demnach auf seinen individuellen Leistungen und Fähigkeiten. Sie konstituiere sich erst durch „Darstellungsleistungen“ und stete kommunikative „soziale Kooperation“ mit anderen.[8] Der Mangel an Erfolg bei der Selbstdarstellung bedeute das Fehlen von Würde.[9] Diese an die *dignitas*-Vorstellung bei *Cicero* erinnernde[10] Theorie degradiert vulnerable Gruppen zu „Defizit-Subjekten“ und widerspricht fundamental dem egalitären Anspruch des Art. 1 GG. Sie wird für die Interpretation der Würdenorm daher zu Recht ganz überwiegend abgelehnt.[11] Wenn einzelne

[4] BVerfGE 142, 123 (189).

[5] *G. Dürig*, in: Ders./R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. 1, Stand 1991, Art. 1 Rn. 18; auch *ders*., Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 (1956), S. 117 (125).

[6] *N. Luhmann*, Grundrechte als Institution, 6. Aufl. 2019, S. 61; vgl. auch *W. Krawietz*, Gewährt Art. 1 Abs. 1 GG dem Menschen ein Grundrecht auf Achtung und Schutz seiner Würde?, in: D. Wilke/H. Weber (Hrsg.), GS für F. Klein, 1977, S. 245 ff.; dazu *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 47.

[7] *N. Luhmann*, Grundrechte als Institution, 6. Aufl. 2019, S. 68, 70; dazu *B. Giese*, Das Würde-Konzept, 1975, S. 65 f.; *C. Starck*, in: H. v. Mangoldt/F. Klein/Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 7. Aufl. 2018, Art. 1 Rn. 9, 24.

[8] *N. Luhmann*, Grundrechte als Institution, 6. Aufl. 2019, S. 68, 70.

[9] *N. Luhmann*, Grundrechte als Institution, 6. Aufl. 2019, S. 69 („Ist er zu einer ausreichenden Selbstdarstellung nicht in der Lage, scheidet er als Kommunikationspartner aus und sein mangelndes Verständnis für Systemanforderungen bringt ihn ins Irrenhaus.“).

[10] Dazu Kapitel C. I.; vgl. im Übrigen *W. G. Vitzthum*, Die Menschenwürde als Verfassungsbegriff, JZ 1985, S. 201 (207); auch *H. M. Heinig*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1520.

[11] Gegen die Leistungstheorie statt vieler nur BVerfGE 87, 209, 228; *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 56; *T. Geddert-Steinacher*, Menschenwürde als Verfassungsbegriff, 1990, S. 118 ff.; *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 34 f.; *C. Starck*, in: H. v. Mangoldt/F. Klein/Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 7. Aufl. 2018, Art. 1 Rn. 18, 24; *P. Unruh*, Der Verfassungsbegriff des Grundgesetzes, 2002, S. 357, 371 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Menschen durch Leistung eines Beitrags zur Gesellschaft eine höhere Würde verdienen, bedeutete dies konsequent weitergedacht, dass denjenigen, die weniger erfolgreich sind oder bestimmte Leistungskriterien nicht erfüllen, eine geringere (oder gar keine) Menschenwürde zuerkannt werden müsste. Abgesehen vom auch mit dieser Theorie einhergehenden Problem der Exklusion von „leistungsschwachen" Menschen erscheint ein so verstandener Würdebegriff bloß als Synonym zu dem im Recht veralteten Ehrbegriff.[12]

Nach der Kommunikations- bzw. *Anerkennungstheorie*[13] sei Würde weder etwas Gott- oder Naturgegebenes noch etwas durch Leistung zu Erwerbendes; nicht etwa Qualität, Attribut oder Eigenschaft des Menschen, sondern etwas sich erst durch Kommunikation[14] in der Gemeinschaft durch soziale Interaktion mit anderen Konstituierendes.[15] Auch *Habermas* betont, dass Würde keine von Natur aus bestehende Eigenschaft des Menschen sei. Sie entstehe erst „in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander".[16] „Erst in der Öffentlichkeit einer Sprachgemeinschaft" bilde „sich das Naturwesen zugleich zum Individuum und zur vernunftbegabten Person".[17] Abgesehen davon, dass sich Würde und die damit gemeinte Subjektqualität nach der hiesigen Würdetheorie dialektisch durch das objektive Gewissen für sinnlich-empirische vulnerable Naturwesen und eben nicht erst durch soziale Interaktion konstituiert, bestehen doch einige Gemeinsamkeiten mit der Anerkennungstheorie. Obgleich Menschenwürde hier durch relationale[18] anstatt durch reziproke Anerkennung begründet wird, kann sie hier wie dort als eine „Kategorie der Mitmensch-

---

Auch wenn die Leistungstheorie überwiegend abgelehnt wird, wirkt der Leistungsgedanke bei der Ermittlung des konkreten Würdeschutzes durchaus mit bzw. wird zusätzlich zur Werttheorie herangezogen. Vgl. insofern BVerfG, Beschl. v. 5. 4. 2001, 1 BvR 932/94, Rn. 19: „Geschützt ist bei Verstorbenen zum einen der allgemeine Achtungsanspruch, der dem Menschen kraft seines Personseins zusteht. Dieser Schutz bewahrt den Verstorbenen insbesondere davor, herabgewürdigt oder erniedrigt zu werden […]. Schutz genießt aber auch der sittliche, personale und soziale Geltungswert, den die Person durch ihre eigene Lebensleistung erworben hat."; auch *H. M. Heinig*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1520.

[12] *T. Wihl*, Aufhebungsrechte, 2019, S. 161; zur „Ehre" als Aspekt der Menschenwürde *M. Morlok*, Selbstverständnis als Rechtskriterium, 1993, S. 72 f.; *K. Seelmann*, Einführung, in: Ders. (Hrsg.), Menschenrechte, 2017, S. 1 (3).

[13] Zum Begriff und den darunterfallenden Theorien *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 59; im Übrigen auch *P. Baumann*, Menschenwürde und das Bedürfnis nach Respekt, in: R. Stöcker (Hrsg.), Menschenwürde, 2004, S. 19 (27); *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 46.

[14] Insofern auch schon *B. Giese*, Das Würde-Konzept, 1975, S. 73 f., 77.

[15] *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (364 ff.); *M. Kloepfer*, Verfassungsrecht, Bd. II, 2010, § 55 Rn. 8 f.

[16] *J. Habermas*, Die Zukunft der menschlichen Natur, 2001, S. 62; auch *ders*., Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, DZPhil, 58 (2010), S. 343 (347 ff.).

[17] *J. Habermas*, Die Zukunft der menschlichen Natur, 2001, S. 65 f.

[18] Siehe dazu Kapitel C. IV. und V.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lichkeit des Individuums“ nur in einer sozialen „Anerkennungsgemeinschaft“ mit anderen verstanden werden.[19] Insbesondere stellt „die mitmenschliche Solidarität“[20] wie bei *Hasso Hofmann* ein aus dem Gleichheitsprinzip abzuleitendes Teilprinzip der Würdeidee dar. Auch nach *Kurt Seelmann* dürfe Menschenwürde nicht als vom Sozialen abstrahiertes bloßes Faktum, sondern müsse als Produkt eines sozialen Prozesses verstanden werden,[21] das hier freilich aus der subjektkonstituierenden relationalen Selbstbeschränkung durch empathisches Mitleid mit einem leidensfähigen Wesen resultiert. Der Mensch sei schließlich nicht Individuum in seiner Isoliertheit; er sei es vielmehr in seinen von Achtung für das andere getragenen intersubjektiven Beziehungen.[22] *Bernhard Giese* fügt der Würdenorm ein an das Gewissen und Mitgefühl erinnerndes Taktgebot hinzu und beschwört damit eine normative Ordnung, „die schon begrifflich intendiert, jene Aktivitäten auszuschließen, die die wechselseitigen Beziehungen zerstören“.[23] „Takt“ lasse sich hier als „das feine Rechtsgefühl bei Abwägung der gegenseitigen Pflichten und Beziehungen im geselligen Verkehr“[24] und damit „als kommunikative Grundregel oder Basisnorm verstehen“[25].

Im Übrigen gibt es noch die Elemente der vorgenannten Theorien einschließende *Objektformel*, mit der in der Regel Fälle mit Würdebezug gelöst werden. Das Bundesverfassungsgericht betont, dass der Einzelne – insofern übereinstimmend mit der Werttheorie – „Zweck an sich selbst“ sei[26] und ihm – entsprechend der Anerkennungstheorie – ein sozialer Wert- und Achtungsanspruch zukomme, „der es verbietet, den Menschen zum bloßen Objekt des Staates zu machen oder ihn einer Behandlung auszusetzen, die seine Subjektqualität prinzipiell in Frage stellt“.[27] Die Verknüpfung der Menschenwürde mit der Kantischen Zweckformel

---

[19] *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (364).

[20] *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (364); zur solidarischen Zuwendung als Aspekt des Würdeschutzes auch *H. M. Heinig*, Menschenwürde, in: S. Huster/R. Zintl (Hrsg.), Verfassungsrecht nach 60 Jahren, 2009, S. 123 (126); *F. Hufen*, Staatsrecht II, 10. Aufl. 2023, S. 135; so fragend auch *M. Baldus*, Kämpfe um die Menschenwürde, 2016, S. 12; *B. Giese* (Das Würde-Konzept, 1975, S. 39 f.) spricht in einem ähnlichen Zusammenhang von der „Solidarität aus Gattungsgenossenschaft“. Daraus könne Würde „kollektiv als gemeinsame“ Würde verantwortet werden; *W. Maihofer* (Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 12 ff., 15 et passim) beschreibt die Menschenwürde ähnlich wie hier als Fundament eines wechselseitigen Vertrauens der Individuen, auf dem sie existieren und solidarisch koexistieren können. Sie grenze das Menschliche vom Unmenschlichen ab (S. 28).

[21] *K. Seelmann*, „Menschenwürde“ als ein Begriff des Rechts? in: H.-H. Gander (Hrsg.), Menschenrechte, 2009, S. 166 (167).

[22] *K. Seelmann*, Repräsentation als Element von Menschenwürde, Studia Philosophica 63 (2004), S. 141 (153).

[23] *B. Giese*, Das Würde-Konzept, 1975, S. 97.

[24] *B. Giese*, Das Würde-Konzept, 1975, S. 78.

[25] *B. Giese*, Das Würde-Konzept, 1975, S. 97.

[26] BVerfGE 117, 71 (89).

[27] BVerfGE 87, 209 (228); 96, 375 (399); 109, 279 (312 f.); 117, 71 (89); 131, 268 (286).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ist dabei keine judikative Erfindung. Bereits in der frühen Nachkriegszeit nach 1945[28] wurde in der deutschen Rechtswissenschaft und der Rechtsphilosophie unter anderem von *Carlo Schmid* (einer der Väter des Grundgesetzes) und *Gustav Radbruch* zur Würde des Menschen unter Berufung auf *Kant* gesagt, dass sie die Behandlung des Menschen als Selbstzweck gebiete und dann verletzt sei, wenn der Mensch „von irgend jemand oder von irgend etwas zur Sache degradiert"[29] oder „zu einem bloßen Mittel für fremde Zwecke" herabgewürdigt und unmenschlich behandelt wird.[30] Die Zweckformel des Kategorischen Imperativs hat über *Dürig*[31] und das Bundesverfassungsgericht in ihrer Bezeichnung als Objektformel große Resonanz gefunden. *Dieter Grimm* bezeichnet sie darum als eine „Kantische Objektformel".[32] Das Verbot der Behandlung als bloßes Objekt erschöpft sich keineswegs in der Anwendung von Nazi-Methoden.[33] Eine Verletzung in diesem Sinne liegt etwa in Fällen der Folter, Sklaverei, Erniedrigung, Brandmarkung, Stigmatisierung oder Ächtung vor.[34] Andere würdeverletzende Verhaltensweisen sind an diesen Beispielen zu messen.

2. Insbesondere: Die verfassungstheoretische Mär vom selbstbestimmten Individuum

Gemein ist diesen Theorien der Fokus auf die menschliche Autonomie. Zwar ist die individuelle Selbstbestimmung auch nach dem vulnerabilitätstheoretischen Würdeverständnis das kontraktualistische Zielprinzip. Die autonomiefixierten

---

[28] Ausführlich zur „Genealogie der Objektformel" und zum Folgenden *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 672 ff., 675 ff.

[29] *C. Schmid*, Weg und Ziel der Sozialdemokratie, in: Ders., Politik als geistige Aufgabe, Bd. 1, 1973, S. 13 (36).

[30] *G. Radbruch*, Zur Diskussion über die Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Süddeutsche Juristen-Zeitung 1947, Sp. 131 (Sp. 132); auch *H. Coing*, Die obersten Grundsätze des Rechts, 1947, S. 39 ff.; *C. Schmid*, Die Legitimität der Verfassung, Deutsche Rechts-Zeitschrift (DRZ), Juli 1946, S. 2; später dann *J. M. Wintrich*, Über Eigenart und Methode verfassungsgerichtlicher Rechtsprechung, in: A. Süsterhenn/F. A. Frh. v. d. Heydte/W. Geiger (Hrsg.), FS für W. Laforet, 1952, S. 227 (235 f.) (Der Mensch dürfe „nie zum bloßen Mittel eines Kollektivs, zum bloßen Werkzeug oder zum rechtlosen Objekt eines Verfahrens herabgewürdigt werden"); vgl. *ders*., Die Bedeutung der „Menschenwürde" für die Anwendung des Rechts, BayVBl. 1957, S. 137 (139).

[31] *G. Dürig*, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 (1956), S. 117 (127 f.): „Die Menschenwürde als solche ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird. […] Es verstößt gegen die Menschenwürde als solche, wenn der konkrete Mensch zum Objekt eines staatlichen Verfahrens gemacht wird."; später dann *ders*., in: Ders./R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. 1, Stand 1958, Art. 1 Rn. 28.

[32] *D. Grimm*, Die Würde des Menschen ist unantastbar, 2010, S. 13.

[33] Abw. Meinung der Richter *Geller*, *v. Schlabrendorff* und *Rupp* zu BVerfGE 30, 1 (39).

[34] BVerfGE 102, 347 (367); 107, 275 (284); auch bereits BVerfGE 1, 97 (104); *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 138.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Konzepte vernachlässigen jedoch die Vulnerabilität als essenzielles Element der Würde und der individuellen Freiheit. Hinzu kommt, dass sie eine entsprechende Idealvorstellung von Selbstbestimmung zu normativieren scheinen, in der sie das immerhin ideengeschichtlich im Autonomiebegriff enthaltene und die Würde prägende Element der Selbstbeschränkung als der Selbstbestimmung immanente Voraussetzung nicht reflektieren.

a) Autonomie- und Selbstbestimmungsfähigkeit als Voraussetzung für Würde?

Den Ausgangspunkt einer Kritik bildet der Umstand, dass die besprochenen Konzepte besondere Fähigkeiten wie etwa die Fähigkeit zur Freiheit und Selbstbestimmung, zur Leistung und positiver Selbstdarstellung oder eben zur Kommunikation und reziproken Anerkennung als Voraussetzung der Würde implizieren und die leibliche Verletzlichkeit als konstitutives Element der Würde vernachlässigen. Der berechtigte und sehr gewichtige Fundamentaleinwand hiergegen ist, dass eben nicht alle Menschen diese Fähigkeiten besitzen.[35] Dadurch besteht die Gefahr, dass besonders vulnerable und hilfsbedürftige Menschen ausgeschlossen werden.[36] Denn Selbstbestimmungsfähigkeit in dem Sinne kann sich nur auf solche Wesen beziehen, die „sowohl Verstand und Bewusstsein als auch das Vermögen zur Selbstreflexion" besitzen.[37] Davon auszunehmen wären dann streng genommen Neugeborene und jene Menschen mit schwerster geistiger Behinderung, die zu keinem Zeitpunkt autonomiefähig waren und es auch künftig nicht sein werden.[38] Es überzeugt auch nicht, Würde an die Autonomiefähigkeit zu koppeln und Menschen, denen diese Fähigkeit fehlt, bloß über inkonsistente Hilfskonstruktionen einzubeziehen.[39] Maßgebend für die grundgesetzliche Interpretation muss

---

[35] Statt vieler nur *F. Wapler*, in: H. Dreier (Hrsg.), GG, Bd. I, 4. Aufl. 2023, Art. 1 Abs. 1 Rn. 59 m. w. N.

[36] *F. Wapler*, in: H. Dreier (Hrsg.), GG, Bd. I, 4. Aufl. 2023, Art. 1 Abs. 1 Rn. 59; *C. Hillgruber*, Die Menschenwürde und das verfassungsrechtliche Recht auf Selbstbestimmung, in: J. Hattler/J. C. Koecke (Hrsg.), Biopolitische Neubestimmung des Menschen, 2020, S. 31 (35); *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (362); *S. Kirste*, Die Würde des Menschen als Recht auf Anerkennung der Rechtsperson, in: K. Seelmann (Hrsg.), Menschenrechte, 2017, S. 41 (53 f.); *M. Nettesheim*, Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos, AöR 130 (2005), S. 71 (81, 95 f.); wie hier explizit gegen ein rationalistisches und für ein relationales Würdekonzept, das von der Angewiesenheit der Menschen aufeinander ausgeht, auch *R. Schidel*, Relationalität der Menschenwürde, 2023, S. 12, 175 ff.

[37] *A. Waldschmidt*, Selbstbestimmung als Konstruktion, 2. Aufl. 2012, S. 60 f.

[38] *A. Waldschmidt*, Selbstbestimmung als Konstruktion, 2. Aufl. 2012, S. 60 f. m. w. N.; kritisch mit diesen Argumenten insbesondere gegen die Mitgift- und Leistungstheorie *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (361 f.).

[39] *M. Knaup*, Vom Sterben in Würde, in: J. Hattler/J. C. Koecke (Hrsg.), Biopolitische Neubestimmung des Menschen, 2020, S. 49 (59) („Entscheidend sind nicht seine mentalen Begabungen oder besondere Eigenschaften wie die, leiden zu können oder sozial zu sein."). Es wird zumeist

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

vielmehr das Grundbedürfnis nach Anerkennung, Achtung und Schutz der in der Verletzlichkeit liegenden Selbstzwecklichkeit eines Subjekts sein, das aktiv gefördert und befriedigt werden muss.[40] Schließlich hatte der Parlamentarische Rat die „Euthanasie"-Morde durch die Nazis an geistig kranken Menschen bei der Positivierung der Würdenorm im Blick.[41]

Vulnerabilitätstheoretisch besteht der Grund der Würde in der Schwäche, Schutzbedürftigkeit, Verletzlichkeit und Leidensfähigkeit eines Wesens, das dialektisch vermittels der Vernunft, insbesondere des sich relational auf das Leid dieses Wesens beziehenden Gewissens darum als Subjekt anerkannt wird. Der Schutz vulnerabler und nicht selbstbestimmungsfähiger Menschen ist überhaupt die zentrale Idee von Menschenwürde,[42] was in der Rechtswissenschaft auch nicht bestritten wird. Dies erscheint auch angesichts der Lebenswirklichkeit sinnvoll, da Menschenwürde üblicherweise im Zusammenhang mit Menschen gebraucht wird, die etwa durch autoritäre Staaten erniedrigt, gedemütigt oder unterdrückt werden; und nicht mit jenen, die kraft ihrer mächtigen „Rationalität" und „Stärke" diese Menschenrechtsverletzungen zu begehen imstande sind.[43] Ist es doch gerade die Stärke des Menschen, die ihn manchmal nicht nur zur Freiheit, sondern auch dazu befähigt, überhaupt Menschen zu erniedrigen und ihre Würde zu verletzen. Aufgrund der

---

zu dem Anlagen- oder gar Potenzialitätsargument gegriffen, nach dem auf die „im Menschen typischerweise angelegte Möglichkeit der Eigenverantwortung und selbstbestimmter Lebensgestaltung" (*M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz [Hrsg.], GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 52) abgestellt wird. Das Bundesverfassungsgericht begründete den pränatalen Würdeschutz „mit den von Anfang an im menschlichen Sein angelegten potentiellen Fähigkeiten" (BVerfGE 39, 1 [41]). Ab der Nidation entstehe in der „genetischen Identität" des Embryos „und damit in seiner Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit bereits feststehendes, nicht mehr teilbares Leben, das sich […] nicht erst zum Menschen, sondern als Mensch entwickelt" (BVerfGE 88, 203 [251 f.]). Bereits *T. Hobbes* (Leviathan, 1970, S. 44) versuchte die mangelnde Vernunftfähigkeit von Säuglingen und Kleinkindern mit dem Potenzialitätsargument zu überbrücken: „Solange Kinder nicht sprechen können, haben sie auch noch keine wirkliche Vernunft, und sie werden nur wegen der Anlagen dazu vernünftige Geschöpfe genannt." Kritisch zum Potenzialitätsargument *P. Kunzmann*, Ist Potentialität relevant für den moralischen Status des menschlichen Embryos?, in: K. Hilpert/D. Mieth (Hrsg.), Kriterien biomedizinischer Ethik, 2006, S. 16 ff.

[40] In diese Richtung gehen auch andere Ansätze, die sich insbesondere mit der Würde von Menschen mit Behinderung beschäftigen. Zu den Schwierigkeiten von betroffenen Menschen in der kapitalistischen „Arbeits- und Vertragsgesellschaft" *A. Waldschmidt*, Selbstbestimmung als Konstruktion, 2. Aufl. 2012, S. 39 ff.; auf ähnliche Probleme weisen auch bereits *A. Sen* (Ökonomie für den Menschen, 2000, S. 24 ff.; *ders*., Capability and well-being, in: M. Nussbaum/Ders. [Hrsg.], The Quality of Life, 1993, S. 31 ff.; *ders*., The Standard of Living, 1987) und *M. Nussbaum* (Frontiers of Justice, 2006, S. 70, 159 ff.) mit ihrem Fähigkeitenansatz (Capability Approach) hin.

[41] Vgl. *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 686.

[42] *E. Benda*, Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, APuZ 35 (1985), S. 18 (34); auch *ders*., Gefährdungen der Menschenwürde, 1975, S. 26: Eine Umkehrung dieses Verständnisses wäre „die Zerstörung der Menschenwürde unter der Fahne der Humanität".

[43] Dies darf jedoch nicht missverstanden werden. „Stärke" meint in diesem Kontext nicht eine positive Stärke, sondern eine wie auch immer ausgeprägte menschliche Neigung zum Bösen und das Vermögen zur Durchsetzung dieser Neigung.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gefahren, solchen Behandlungen zum Opfer zu fallen, bedarf der Mensch entsprechenden rechtlichen Schutzes. Im dialektischen Kampf und in der Einheit von Schwäche und Stärke besteht die Würdeidee, wobei im Akt der empathischen Selbstbeschränkung gegenüber der Vulnerabilität und nicht im Akt der gewissenlosen Selbstermächtigung das Freiheitsmoment liegt. *Ernst Benda* stellte insofern zutreffend die Frage, ob der Grund der Würde nicht eher die „Unzulänglichkeit" des Menschen und weniger die ihm zugeschriebene und ihn von anderen Wesen abhebende Fähigkeit sei, eigenverantwortlich zu handeln.[44] Tatsächlich gehören zum realen Menschen all seine positiven wie negativen Merkmale, seine „Unvollkommenheiten ebenso wie seine wenigstens potentielle Fähigkeit, über diese hinauszuwachsen", seine Hoffnungen ebenso wie seine Verzweiflung, sein Freiheits- und Gerechtigkeitsstreben ebenso wie „seine dunklen Triebe und Instinkte". Hinter einem rein autonomiegestützten Würdekonzept liegt der Wunsch des Menschen, mehr sein zu wollen, als er eigentlich ist.

Die vorgestellten Würdekonzepte als Ausdruck des normativen Individualismus vernachlässigen nicht nur die Schwäche und Vulnerabilität des Menschen. Auch die soziale und ökologische Dimension bzw. die Sozialität und Ökologietät einer würdebasierten Freiheit, d. h. die Angewiesenheit des Menschen auf andere Individuen, die Gemeinschaft sowie eine intakte Natur, werden unterbelichtet. Insbesondere mit der Werttheorie sowie der Objektformel wurde zusammen mit der Dürigschen Definition, nach der die Würde den Menschen „kraft seines Geistes" ihn „von der unpersönlichen Natur" abhebe und dazu befähige, „sich und die Umwelt zu gestalten",[45] der autonome Mensch zum Selbstzweck erklärt und alles andere als Objekt und Mittel in den Dienst seiner Selbstbestimmung gestellt. Man kann jedoch mit der Vulnerabilitätstheorie den Menschen als Zweck an sich betrachten, ohne dabei alles andere und damit sowohl die soziale als auch die ökologische Mitwelt in ein instrumentelles Verhältnis zu ihm zu setzen. Das entwertet nicht die Bedeutung der Kantischen Zweckformel. Zum einen hebt diese Theorie gerade ihr inhärentes Selbstbeschränkungselement als Bedingung für die Selbstbestimmung aller und damit auch die Achtung des Menschen gerade als sinnlich-empirisches und leidendes Naturwesen anstelle eines eindimensionalen abstrakten Vernunftwesens hervor. Zum anderen sensibilisiert sie sowohl für die Achtung anderer, gleichsam leidensfähiger Wesen als Subjekt und Selbstzweck, als auch für die sozialen und endlichen ökologischen Ressourcen als Grundbedingungen würdebasierter Freiheit, die darum nicht als Mittel zu beliebigen Zwecken des Menschen verstanden werden dürfen. Zudem bedarf es demnach auch keiner zirkulären Hilfskonstruktionen einer autonomiefixierten Begründung der Würde, die mit der Überordnung von vernunftbegabten Menschen über die Natur zwangsläufig auch diejenigen unterordnet, die diese Fähigkeit mit ihnen nicht teilen.

---

[44] *E. Benda*, Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, APuZ 35 (1985), S. 18 (35).

[45] *G. Dürig*, in: Ders./R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. 1, Stand 1991, Art. 1 Rn. 18; auch *ders*., Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 (1956), S. 117 (125).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

b) Das eindimensionale Menschenbild

Mit dem autonomiegestützten Würde- und Freiheitsbegriff wird auch der Wunsch des Menschen verbunden, „sein eigener Herr zu sein" – der Wunsch, sich selbst und sein Leben unabhängig von äußeren Einflüssen, Einwirkungen und sonstigen Mächten, allein von den eigenen Entscheidungen abhängig, frei zu bestimmen.[46] Das normative Leitbild von Recht und Moral ist zwar deswegen das eines mündigen und sich selbst bestimmenden Menschen,[47] damit auf dieser Grundlage Normen für freie Menschen geschaffen werden können. Eine solche idealtypisierende Grundannahme kann daher nützlich sein.[48] Sofern es aber wie in der Ökonomik von einem *homo oeconomicus* als einem rein ökonomisch interessierten, perfekt urteilenden und handelnden Akteur ausgeht,[49] erhält es eine überschießende individualistische Bedeutung. Ein derart eindimensionales Menschenbild, das

---

[46] *I. Berlin*, Zwei Freiheitsbegriffe, in: J. Nida-Rümelin/W. Vossenkuhl (Hrsg.), Ethische und politische Freiheit, 1998, S. 129 (141). Schon *I. Kant* (Metaphysik der Sitten [1797], in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 [237 f.]) sprach von der angeborenen gleichen Eigenschaft jedes Menschen, „sein eigener Herr (sui iuris) zu sein".

[47] *J. F. Lindner*, Fremdbestimmung durch Selbstbestimmung, AöR 140 (2015), S. 542 (543 f.); *ders.*, Das Paradoxon der Selbstbestimmung, in: Ders. (Hrsg.), Selbst – oder bestimmt?, 2017, S. 9 (19, 25); vgl. auch BVerfGE 123, 267 (413); 45, 187 (227). Diese und die folgenden Ausführungen beruhen auf und überschneiden sich teilweise wörtlich mit meinen Überlegungen in *I. Bilgen*, Verantwortungsvoller Parentalismus, DÖV 2022, S. 840 ff.

[48] Sie dienen zum einen als Orientierungshilfe und zum anderen der Rechtfertigung und Legitimation der Marktwirtschaft. Vgl. insofern auch *C. Latzel*, Verhaltenssteuerung, Recht und Privatautonomie, 2020, S. 146; zu Recht kritischer *F. Habermann*, Hegemonie, Identität und der homo oeconomicus, in: C. Bauhardt/G. Çağlar (Hrsg.), Gender and Economics, 2010, S. 151 (152, 157); *dies*., Der homo oeconomicus und das Andere, 2008, S. 134 ff.: Das Modell des homo oeconomicus baue auf dem Ideal eines weißen, bürgerlichen und männlichen Subjekts auf.

[49] *M. F. Dold/C. Schubert*, Wohin nudgen?, VJH 2018, S. 29 (31); paradigmatisch für die kritische Reflexion dieser Vorstellung steht *Herbert A. Simon*, A Behavioral Model of Rational Choice, QJE 1955, S. 99 ff. (*bounded rationality*); eingehend *D. Kahnemann/A. Tversky*, Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk, Econometrica 1979, S. 263 ff.; *H. Fleischer/K. U. Schmolke/D. Zimmer*, Verhaltensökonomik als Forschungsinstrument für das Wirtschaftsrecht, in: H. Fleischer/D. Zimmer (Hrsg.), Beitrag der Verhaltensökonomie (Behavioral Economics) zum Handels- und Wirtschaftsrecht, 2011, S. 9 (11); kritisch auch *R. Thaler/C. Sunstein*, Nudge, 2008, S. 16 ff.; *R. Neumann*, Libertärer Paternalismus, 2013, S. 24 ff. m. w. N. Insofern gibt es also auch in der Rechtswissenschaft, insbesondere im Schnittfeld zur Ökonomie, in der Verhaltensforschung oder im Verbraucherrecht (Privatautonomie), viele kritische Stimmen. Aber auch die Ökonomik versteht den homo oeconomicus mehr modellbildend als deskriptiv. Vgl. insofern *G. Kirchgässner*, Homo Oeconomicus, 2013, S. 20, 28; ähnlich *E. V. Towfigh/N. Petersen*, Public und Social Choice Theorie, in: Dies. (Hrsg.), Ökonomische Methoden im Recht, 2. Aufl. 2017, S. 163 (166 f.).

Zum Zusammenhang mit dem Menschenbild des Grundgesetzes *R. Gröschner*, Der homo oeconomicus und das Menschenbild des Grundgesetzes, in: C. Engel/M. Morlok (Hrsg.), Öffentliches Recht als ein Gegenstand ökonomischer Forschung, 1998, S. 31 ff.; *G. Kirchgässner*, Es gibt keinen Gegensatz zwischen dem Menschenbild des Grundgesetzes und dem homo oeconomicus!, in: C. Engel/M. Morlok (Hrsg.), Öffentliches Recht als ein Gegenstand ökonomischer Forschung, 1998, S. 49 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

auf anthropologischen Annahmen beruht, die empirisch und sozialpsychologisch nicht zutreffen,[50] wäre eine bloße Illusion und damit als normativer Maßstab untauglich.[51] Ein solches Leitbild berücksichtigt das Selbstbeschränkungselement genau so wenig wie die Dynamik, Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit des Menschen. Es darf daher nicht ungeachtet der sozialen Lebenswirklichkeit verabsolutiert werden.[52] Denn Menschen sind mitnichten von Natur aus und schon gar nicht in der komplexen kapitalistischen Industrie-, Konsum- und Kulturgesellschaft so unabhängig und selbstständig, sondern sie werden von ihr regelmäßig geformt und sind auch in der Natur vielmehr hilfsbedürftig und aufeinander angewiesen.[53] Eine Idealisierung der Selbstbestimmung müsste konsequent die sinnlich-realen Aspekte und Prozesse des Werdens der sich selbst bestimmenden Person unterdrücken, weil ansonsten deren Berücksichtigung immer auch Zweifel am Ideal zulassen würde, welches dann kein Ideal mehr wäre. Die Selbstbestimmung des Menschen ist insofern keine „anthropologische Konstante".[54] Die dritte Freudsche Kränkung der Menschheit, nämlich die psychologische, liegt denn auch in der Einsicht, dass der Mensch mit Blick auf seine Triebe und das Unbewusste nicht einmal Herr im eigenen Haus ist.[55] Die Anerkennung dieses Faktums heißt nicht Verkennung des Werts der Selbstbestimmung und ihres Schutzes, sondern lediglich die Einsicht in die Vulnerabilität der individuellen Selbstbestimmung und die Notwendigkeit, ihre empirischen sozialen sowie ökologischen Bedingungen bei der normativen Bestimmung des Umfangs sowie der Ausgestaltung von (Selbstbestimmungs-)Rechten mit zu berücksichtigen. Individuelle Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen ist niemals ideal, sie ist entsprechend seines Wesens selbst verletzlich und darum zu schützen.

Problematisch am Selbstständigkeitsdogma ist auch, dass es über die Berechtigung hinaus die gesellschaftliche Erwartung oder gar Pflicht impliziert, sich selbst zu bestimmen, d. h. unabhängig und „ganz allein auf sich gestellt zu sein".[56] Will

---

[50] Vgl. *K. Wahl*, Wie kommt die Moral in den Kopf?, 2015, S. VI.

[51] *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 49 f.; so ließe sich die Bezeichnung der Würde als „normatives Leitbild" einerseits und als „Wunschbegriff" andererseits bei *N. Luhmann* (Grundrechte als Institution, 6. Aufl. 2019, S. 68, 73) deuten; vgl. auch *J. F. Lindner*, Das Paradoxon der Selbstbestimmung, in: Ders. (Hrsg.), Selbst – oder bestimmt?, 2017, S. 9 (20).

[52] *E. v. Hippel*, Herausforderungen der Rechtswissenschaft, JZ 1998, S. 529 (531); ähnlich *J. F. Lindner*, Das Paradoxon der Selbstbestimmung, in: Ders. (Hrsg.), Selbst – oder bestimmt?, 2017, S. 9 (22 f.).

[53] *D. Suhr*, Vom selbständigen Menschen im verfaßten Gemeinwesen, in: Fragen der Freiheit, Heft 160 (1983), S. 3 (4); *ders.*, Freiheit durch Geselligkeit, EuGRZ 1984, S. 529 (534); auch *A. Waldschmidt*, Selbstbestimmung als Konstruktion, 2. Aufl. 2012, S. 13 f., 49 et passim.

[54] *A. Waldschmidt*, Selbstbestimmung als Konstruktion, 2. Aufl. 2012, S. 32.

[55] *S. Freud*, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, Imago V (1917), S. 1 (6 f.).

[56] *A. Waldschmidt*, Selbstbestimmung als Konstruktion, 2. Aufl. 2012, S. 49; auch *I. Augsberg*, Selbstbestimmung und Fremdbestimmung in der liberalen Demokratie, VVDStRL 82 (2022), S. 29 (32).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

das Recht seiner hier kontraktualistisch begründeten Aufgabe, soziale Freiheit zu ermöglichen, gerecht werden, muss es sich an einem materialistischen Selbstbestimmungsrealismus[57] orientieren. Ein Konzept, das sich diesen anthropologischen Erkenntnissen und Realitäten verschließt anstatt sich ihnen zu öffnen, verfehlt den wirksamen und authentischen Schutz der Würde, weil es den sinnlich-realen Menschen verfehlt.[58] Daher verbietet sich eine utopische Verfassungsinterpretation.[59] So wenig wie eine normative Pflicht zur Errichtung einer perfekten Welt darf eine deskriptive Vorstellung von einwandfrei selbstbestimmt und verantwortungsvoll handelnden Menschen dem Grundgesetz eingelegt werden. Der anthropologistische Optimismus des Grundgesetzes beschränkt sich darauf, dass sich der Mensch dem Ideal annähern *kann*.

Luhmann kritisiert zu Recht, dass auch die Grundrechtsdogmatik den Würde- ebenso wie den Freiheitsbegriff ohne Rücksicht auf sozialwissenschaftliche Erkenntnisse zu definieren versuche.[60] Es muss daher für ein realistisches Würdeverständnis neben der sozialen auch die ökologische Wirklichkeit menschlicher, vulnerabler Existenz und Freiheit in einen Würdebegriff eingehen, der den Menschen in all seinen Facetten abbilden will. So wendet *Anne Waldschmidt* aus sozialwissenschaftlicher Sicht gegen das moderne Selbstbestimmungsverständnis ein, es werde von der Vorstellung getragen, „der Einzelne sei ein autonomes Subjekt, ein Wesen, das losgelöst von Tradition, Erziehung und Sozialstruktur, unabhängig von Zeit, Biografie und Historie persönliche Identität entwickelt und ausgehend von den eigenen Interessen tatkräftig sein Leben gestaltet".[61] Es gehören jedoch Widersprüche zur menschlichen Identität und – in Anlehnung an *Kierkegaard* – Existenz, sodass „existieren" so viel heißt wie „dialektisch im Widerspruch leben".[62] Identitäten sind nämlich komplexe und spannungsgeladene Wahrheiten; und nur jene, die eine einfache und eindeutige Identität zu haben behaupten, haben „ein Identitätsproblem".[63] Identitätsbildung des Individuums erfolgt real ebenso wie die Konstitution seiner Subjektivität im relationalen Verhältnis sowohl zu seiner leidenden sozia-

[57] *J. F. Lindner*, Das Paradoxon der Selbstbestimmung, in: Ders. (Hrsg.), Selbst – oder bestimmt?, 2017, S. 9 (22 f., 25); *ders.*, Fremdbestimmung durch Selbstbestimmung, AöR 140 (2015), S. 542 (563); vgl. auch *C. Latzel*, Verhaltenssteuerung, Recht und Privatautonomie, 2020, S. 241, 280 f.

[58] *D. Suhr*, Die Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 114.

[59] Dazu *I. Bilgen*, Zwischen Freiheit und Verantwortung, Merkur 867 (2021), S. 84 (87).

[60] *N. Luhmann*, Grundrechte als Institution, 6. Aufl. 2019, S. 57; bezugnehmend auch *E. Benda*, Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, APuZ 35 (1985), S. 18 (25).

[61] *A. Waldschmidt*, Selbstbestimmung als Konstruktion, 2. Aufl. 2012, S. 11; vgl. auch *D. Suhr*, Vom selbständigen Menschen im verfaßten Gemeinwesen, in: Fragen der Freiheit, Heft 160 (1983), S. 3 (7).

[62] *R. Heiss*, Wesen und Formen der Dialektik, 1959, S. 65.

[63] *L. Baier*, Gleichheitszeichen, 1985, S. 19.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

len und ökologischen Mitwelt als auch in der Reflexion auf sich selbst.[64] Genau dann fließen von außen Wertvorstellungen in den individuellen Lebensentwurf. Der Mensch ist also keineswegs alleiniger Gestalter und Erbauer seiner eigenen Identität. Er ist eben nicht ein sich *ex nihilo* entwickelndes unabhängiges Wesen. Vielmehr wird er geformt durch psychosoziale Beziehungen zu anderen, existiert und entfaltet sich in sozialen Bezügen.[65] Der in der Gemeinschaft stehende und sich darin verwirklichende Mensch, so aufgeklärt und mündig er auch ist, ist durch soziale und normative Bindungen notwendig sozialen, kulturellen und politischen Einflüssen und damit Fremdbestimmungen ausgesetzt, ohne als Einzelner daran etwas entscheidend ändern zu können.[66] Gesellschaftlich gesetzte Werte, Normen und Erwartungen – als Überbau im Sinne des dialektischen Materialismus – prägen das Bewusstsein.[67] Daran ändert auch der Umstand nichts, dass diese Einflüsse oft nicht direkt wahrgenommen werden und die sozialen Prozesse vielmehr im Unterbewussten laufen. In diesem Sinne ist eine gewisse Fremdbestimmung in jeder Selbstbestimmung inbegriffen, die in sich wiederum Fremdbestimmungsgefahren birgt und damit nie dem Freiheits- und Selbstbestimmungs*ideal* entsprechen kann. Das Freiheitsversprechen ist zwar eng verbunden mit der „Hoffnung, in der Suche nach dem wahren Selbst sich aus den Verstrickungen zu befreien, die Herkunft, Konstitution, Sozialisation, persönliche Bindungen und Zwänge ‚von außen' um den Einzelnen geworfen haben", wie *Waldschmidt* treffend beschreibt.[68] Das, was gemeinhin als selbstbestimmt betrachtet wird, ist jedoch zumeist das Ergebnis eines langen Sozialisations- bzw. Werdensprozesses jedes Individuums.[69] Fremdbestimmt ist schon der erste Akt der Existenz des Einzelnen, der ohne seinen Willen und ohne sein Zutun in die Welt und Gemeinschaft hineingeboren wird.[70] Selbstbestimmt ist er insofern, als er sich zum Verbleib in der Gemeinschaft entschließt und sich damit bestimmten Regeln des Miteinanders, einer wie auch immer geformten Ordnung des sozialen Zusammenlebens unterwirft und sich unter diesen Bedingun-

---

[64] Vgl. auch *R. Eisler*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1904, Art. „Selbsterkenntnis"; sowie *H. H. Holz*, Weltentwurf und Reflexion, 2005, S. 49 f.; und *K. Hesse*, Grundzüge des Verfassungsrechts, 20. Aufl. 1999, S. 55 f.; *M. Morlok*, Selbstverständnis als Rechtskriterium, 1993, S. 71; *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 213: „Individuelle Selbstbestimmung ist […] deshalb nur im Plural zu denken."

[65] Vgl. BVerfGE 6, 389 (433); 35, 202 (220); 80, 367 (374); 109, 279 (319); 125, 175 (222 f.); auch *K. Stern*, Menschenwürde als Wurzel der Menschen- und Grundrechte, in: N. Achterberg/W. Krawietz/D. Wyduckel (Hrsg.), FS für H. U. Scupin, 1983, S. 627 (627). Dazu auch bereits Kapitel E. I. 2.

[66] Vgl. *J. F. Lindner*, Das Paradoxon der Selbstbestimmung, in: Ders. (Hrsg.), Selbst – oder bestimmt?, 2017, S. 9 (20 f.); auch *M. Morlok*, Selbstverständnis als Rechtskriterium, 1993, S. 71; *K. Wahl*, Wie kommt die Moral in den Kopf?, 2015, S. 132.

[67] Das soziologische Modell des homo sociologicus von *R. Dahrendorf* (Homo Sociologicus, 2006, S. 25 ff.) kommt dem realen Menschen näher, da es genau diese Aspekte berücksichtigt.

[68] *A. Waldschmidt*, Selbstbestimmung als Konstruktion, 2. Aufl. 2012, S. 67.

[69] Vgl. auch *J. F. Lindner*, Das Paradoxon der Selbstbestimmung, in: Ders. (Hrsg.), Selbst – oder bestimmt?, 2017, S. 9 (21 f.).

[70] *I. Augsberg*, Selbstbestimmung und Fremdbestimmung in der liberalen Demokratie, VVDStRL 82 (2022), S. 29 (41).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gen selbst entfaltet. Insofern ist Freiheit nicht einfach Freiheit, sondern in Wirklichkeit doch komplexer als diese – oft verkürzt gebrauchte – These *Isiah Berlins*.[71]

Dass Menschen jenseits jeder Theorie weder absolute Willensfreiheit haben noch absolut selbstbestimmt sind, bedarf aus empirischer Sicht keiner weiteren Erläuterung.[72] Das Recht muss aber die Frage, ob eine Entscheidung autonom ist, nur normativ, nicht empirisch beantworten.[73] Darum muss Recht die Autonomie- bzw. die prinzipielle Willens-, Urteils- und Selbstbestimmungsfähigkeit normativ unterstellen, ohne sie damit ontologisch zu behaupten.[74] Es begreift also zunächst zweckorientiert mit den Würdeprinzipien die Menschen als grundsätzlich selbstbestimmungs- und verantwortungsfähige Personen,[75] die ihr Schicksal selbst gestalten können.[76] Neurowissenschaftliche Skepsis wird ausgeblendet, um die Funktionsfähigkeit des Rechts nicht zu überfordern.[77] Andernfalls wären in strafrechtlicher Hinsicht Konzepte wie Zurechnung und Schuld[78] unerklärbar und zivilrechtlich könnte kaum eine Haftung oder ein wirksamer Vertragsschluss begründet werden. Bezugssubjekt des Grundgesetzes darf aber gerade mit Blick auf Art. 1 Abs. 1 GG nicht der abstrakte und isolierte Mensch in seinem Verhältnis zu sich selbst sein, sondern der Einzelne in seinem relationalen Verhältnis zur sozialen[79] und ökologischen Mitwelt. Wie im zweiten Teil[80] gezeigt wurde, wollen die Menschen mit der kontraktualistischen Legitimation einer würdebasierten Ordnung ihres freiheitlichen und sozialen Zusammenlebens nicht ihre Vulnerabilität überwinden, sondern ihr Freiheitsstreben unter Anerkennung ihrer Verletzlichkeit verwirklichen.

---

[71] *I. Berlin*, Zwei Freiheitsbegriffe, in: J. Nida-Rümelin/W. Vossenkuhl (Hrsg.), Ethische und politische Freiheit, 1998, S. 129 (136); die Komplexität von Freiheit nach ihren verschiedenen Dimensionen aufschlüsselnd *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 176 ff.

[72] Vgl. *G. Roth*, Fühlen, Denken, Handeln, 2003, S. 512; eingehend *C. Latzel*, Verhaltenssteuerung, Recht und Privatautonomie, 2020, S. 217 ff.; *W. Prinz*, Selbstverantwortung aus der Sicht der Kognitionswissenschaften, in: K. Riesenhuber (Hrsg.), Das Prinzip der Selbstverantwortung, 2011, S. 73 (75); zur freien Selbstbestimmung im „Determinismus, Kompatibilismus und Indeterminismus" *M. Mahlmann*, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 435.

[73] Dazu *K. U. Schmolke*, Grenzen der Selbstbindung im Privatrecht, 2014, S. 22.

[74] Zur kontrafaktischen, aber aufgrund der Freiheitsorientierung des Rechts notwendigen Annahme der prinzipiellen Autonomiefähigkeit der Individuen *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 211 ff.; *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (54); auch BVerfGE 5, 85 (204); 45, 187 (227); 108, 282 (300); 115, 118 (158); 128, 326 (376); 138, 296 (339); 153, 182 (260, 286).

[75] Vgl. auch BVerfGE 5, 85 (204); 45, 187 (227); 117, 71 (89); 123, 267 (413); 153, 182 (260).

[76] BVerfGE 49, 286 (298).

[77] Vgl. *W. Heun*, Die grundgesetzliche Autonomie des Einzelnen im Lichte der Neurowissenschaften, JZ 2005, S. 853 (856 ff.); zur neurowissenschaftlichen Relativierung des Selbstbestimmungsdogmas *W. Singer*, Verschaltungen legen uns fest, in: C. Geyer (Hrsg.), Hirnforschung und Willensfreiheit, 2004, S. 30 ff.

[78] Dazu auch *N. Luhmann*, Grundrechte als Institution, 6. Aufl. 2019, S. 64.

[79] *W. Maihofer* (Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 12) bezeichnet dies als die vom Grundgesetz vorausgesetzte „Grundsituation der Koexistenz, in der Menschen zueinander stehen".

[80] Insbesondere Kapitel E. II. 1.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

c) Dialektische Selbstbestimmung durch Selbstbeschränkung

Trotzdem wird oftmals – und nicht zuletzt im Sinne eines aktuell hierzulande sowie weltweit erstarkenden Libertarismus – lieber von der angeborenen oder naturgegebenen Freiheit und Eigenständigkeit als von Verletzlichkeit und wechselseitiger Abhängigkeit gesprochen, weil letztere nicht zu den Wünschen oder idealen Vorstellungen von der Freiheit des Menschen passen.[81] Es wird so getan, als wären sie schon immer von Natur aus frei, unabhängig und selbstständig, und als würden sie eben daran erst nachträglich in der Gesellschaft durch die anderen oder durch den Staat gehindert werden, der sie nur noch gängeln möchte.[82] Scheinbar will man die erst gemeinschaftlich oder relational mit oder überhaupt durch andere Individuen ermöglichten Freiheitsfrüchte – wie etwa produzierte Konsumgüter, künstlerische oder kulturelle Werke, die Infrastruktur, Gesundheits- und Pflegeleistungen sowie sonstige lebensqualitätssteigernde Dienstleistungen – genießen, sich dann aber doch auf seine vermeintlich natürliche und von anderen unabhängige Freiheit berufen, wenn von einem die Pflicht oder Selbstbeschränkung zur Ermöglichung der Freiheit anderer gefordert wird. Individuelle Selbstbestimmung scheint insofern verabsolutiert zu werden, als der Mensch vor jeglichen Einschränkungen bewahrt werden soll. Diese Tendenz findet ihren Höhepunkt darin, dass Selbstbestimmung nicht nur als Freiheit von ökonomischen und sozialen Bedingungen, sondern auch Unabhängigkeit von der ihn beheimatenden Natur, also von ökologischen Bedingungen des Lebens und der Freiheit, meint.[83] Sofern jedoch mit der Würde auf die Fähigkeit und das Recht zur Gestaltung seiner Umwelt verwiesen wird, hieße Selbstbestimmung auch Beeinflussung und Bestimmung über andere, die aber wiederum aufgrund ihrer eigenen Würde vor dieser Fremdbestimmung, d. h. letztlich auch vor der Behandlung zu fremden Zwecken, bewahrt werden sollten. Um diese Paradoxie zu lösen, muss aufgrund der würdeimmanenten Dialektik von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung ein gewisses Maß an Fremdbestimmung als Teil der Selbstbestimmung akzeptiert werden.[84] Selbstbestimmte Identität ist nicht erst das, was nach Abzug aller äußeren Einflüsse und Fremdbestimmungen übrig bleibt. Sonst wäre das Individuum tatsächlich identitätsarm. Der Widerspruch verdeutlicht aber auch die der Würdeidee inhärente Notwendigkeit der Selbstbeschränkung eines jeden, damit die Selbstbestimmung aller in einem relativen Sinne realisiert werden kann. Eine einseitige Definition des Würdebegriffs mit einem Selbstbestimmungsideal ohne Einschluss der Selbstbeschränkungsidee

[81] So auch die gegen die Staatsrechtslehre gerichtete, ohne Not polemisch überladene Kritik von *D. Suhr*, Vom selbständigen Menschen im verfaßten Gemeinwesen, in: Fragen der Freiheit, Heft 160 (1983), S. 3 (4).

[82] *D. Suhr*, Vom selbständigen Menschen im verfaßten Gemeinwesen, in: Fragen der Freiheit, Heft 160 (1983), S. 3 (4).

[83] *A. Waldschmidt*, Selbstbestimmung als Konstruktion, 2. Aufl. 2012, S. 60.

[84] *J. F. Lindner* (Fremdbestimmung durch Selbstbestimmung, AöR 140 [2015], S. 542 [553]) spricht treffend von einem dialektischen „Paradoxon fremdbestimmter Selbstbestimmung"; auch *ders*., Das Paradoxon der Selbstbestimmung, in: Ders. (Hrsg.), Selbst – oder bestimmt?, 2017, S. 9 (19).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bleibt immer unvollständig. Insofern kann dialektisch von der Selbstbestimmung durch Selbstbeschränkung gesprochen werden. Ebendies erfordert, dass Würde nicht verstanden werden kann als das Recht des autonomen Einzelnen, seine Umwelt und damit letztlich unmittelbar oder mittelbar alle anderen Naturwesen als Mittel seiner Selbstbestimmung beliebig zu gestalten.

II. Versuch einer vulnerabilitäts- und gewissenbasierten Empathieformel

Diese Überlegungen verdeutlichen, dass es einer Konkretisierung der grundgesetzlichen Würdenorm bedarf, die gerade die Vulnerabilität als eigentlichen Aspekt der Würde angemessen reflektiert. Im Kern versteht auch die hiesige Würdetheorie insbesondere ähnlich wie die Objektformel den Eigenwert und die Behandlung des Einzelnen als Zweck an sich als Schutzgut der Würdenorm. Es gilt mit dem Bundesverfassungsgericht also das Gebot, „den Menschen nie als bloßes Mittel zu gesellschaftlichen Zwecken, sondern stets auch selbst als Zweck – als Subjekt mit eigenen Rechten und zu berücksichtigenden eigenen Belangen – zu behandeln".[85] Das gesamte Recht(-ssystem) muss stets dieses Prinzip uneingeschränkt widerspiegeln.[86] Der Mensch darf nicht „verdinglicht"[87], also nicht „wie eine Sache"[88] oder ein bloßer „Gegenstand"[89] „nach Belieben"[90] behandelt werden. Doch zum einen wird dieses Instrumentalisierungsverbot nicht primär auf Autonomie bezogen und zudem über das Staat-Bürger-Verhältnis hinaus auf alle intersubjektiven Verhältnisse zwischen Privaten erstreckt. Zum anderen wird hier die Selbstzwecklichkeit als Subjekt nicht in der Vernunft-, Autonomie- oder Selbstbestimmungsfähigkeit, sondern in der Vulnerabilität gesehen.[91] Denn die Subjektivität eines Wesens konstituiert sich nicht durch die Inhaberschaft dieser Fähigkeiten, sondern dialektisch vermittels des objektiven Gewissens, insbesondere der empathischen Anerkennung bzw. des empathischen Mitgefühls und Mitleids für dessen Leid und Verletzlichkeit. Würde meint hier diesen auch von kommunikations- und anerkennungstheoretischen Reziprozitätserwartungen losgelösten Eigenwert. Sie wird verletzt, wo die empathische Zuwendung verweigert wird, wo also ein leidensfähiges Wesen nicht als schützenswertes Subjekt wahrgenommen, sondern in seiner fundamen-

[85] BVerfGE 116, 69 (85 f.).

[86] Vgl. BVerfGE 45, 187 (228); so schon zuvor *J. M. Wintrich*, Die Bedeutung der „Menschenwürde" für die Anwendung des Rechts, BayVBl. 1957, S. 137 (139); auch *ders*., Über Eigenart und Methode verfassungsgerichtlicher Rechtsprechung, in: A. Süsterhenn/F. A. Frh. v. d. Heydte/W. Geiger (Hrsg.), FS für W. Laforet, 1952, S. 227 (235 f.).

[87] BVerfGE 115, 118 (154, 158 f.).

[88] BVerfGE 27, 1 (6); auch BVerfGE 109, 133 (151 f.).

[89] BVerfGE 63, 332 (337); auch BVerfGE 97, 375 (400).

[90] BVerfGE 87, 209 (228).

[91] Dass hier auch nicht-menschliche vulnerable Wesen als Selbstzweck einen gleichen Eigenwert und damit Würde besitzen, ist dogmatisch keine Frage des Art. 1 Abs. 1 GG, sondern des Art. 20a GG. Dies wird weiter unten noch ausführlich behandelt (Kapitel G. VIII.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

talen Vulnerabilität negiert wird. Subjekte werden dann in ihrer Würde verletzt, wenn ihr „Anruf" an das Gewissen der anderen systematisch ignoriert wird.

Das bedeutet allerdings nicht, dass individuelle Selbstbestimmung als Schutzgut der Würdenorm irrelevant wird. Vielmehr wird die Freiheit selbst als etwas vulnerables verstanden. Das Subjekt möchte sich frei entfalten und sein Leben nach eigener Vorstellung von Glück gestalten können, und eben in diesem Freiheitsstreben ist der Einzelne verletzlich. Es geht also nicht allein um das Interesse an physischer oder psychischer Unversehrtheit. Dementsprechend ist die vulnerabilitätsbasierte Selbstzwecklichkeit und der Eigenwert nicht schon dann berührt, wenn der Mensch in seinem so verstandenen Wohlbefinden beeinträchtigt wird. Sonst würde fast jede Straftat eine Würdeverletzung bedeuten. Die Menschenwürde ist vielmehr dann verletzt, wenn ein Mensch in einer Weise behandelt wird, die gerade seine grundlegende Vulnerabilität, Schwäche und Schutzbedürftigkeit auf schwerste Art ausnutzt oder missachtet. Von einer solchen Verletzung ist auszugehen, wenn ein empathischer Beobachter, der sich kognitiv-emotional in die Lage des Betroffenen versetzt, ohne Kenntnis der einzelnen Umstände beim bloßen Anblick zu dem Gedanken tendiert, dass kein Mensch eine solche Behandlung verdient. Kurz: Ein Verhalten verletzt die Würde, wenn ein empathischer Beobachter beim bloßen Anblick intuitiv empfindet, dass kein Mensch so behandelt werden sollte, anders formuliert: wenn das objektive Gewissen sagt, dass niemand so behandelt werden darf. Diese *Empathieformel*, die darum auch *Vulnerabilitätsformel* genannt werden kann, enthält wie eine Art objektive Gewissensprüfung einen kognitiv-emotionalen Prüfmechanismus, um die Vulnerabilität der Würde zu betonen. Sie erfasst nicht nur physische oder psychische Beeinträchtigungen, sondern insbesondere Handlungen oder Zustände, welche die tiefste Verletzlichkeit des Menschen auf unerträgliche Weise offenlegen. Die Würde ist auch dann verletzt, wenn der Einzelne gerade in seiner Schwäche und Angewiesenheit auf andere durch die politische, wirtschaftliche oder soziale Stärke anderer ausgebeutet, unterdrückt, erniedrigt oder sonst wie willkürlich behandelt oder dabei vom Staat im Stich gelassen wird.[92] Mit anderen Worten: Die Würdeverletzung liegt

[92] Insofern beruht die Empathieformel auf den folgenden Überlegungen von *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 13 f.: „Ganz offenbar ist also nicht schon jede Verletzung des Körpers oder der Freiheit, der Ehre oder des Vermögens als solche auch eine ‚Antastung der Menschenwürde' des Anderen; müßten wir doch sonst jeden Betrug oder Diebstahl als ein Vergehen auch gegen die Menschenwürde des Anderen bezeichnen. Es wird von solchem Verhalten schon der Einzelnen untereinander die Menschenwürde immer nur da berührt, wo der Stärkere den Schwächeren verknechtet oder ausbeutet, der Mächtige den Ohnmächtigen unterdrückt und erniedrigt. Wir empfinden darum nicht schon die bloße Gefährdung oder Verletzung von Rechtsgütern eines Anderen als ‚menschenunwürdig', sondern nur eine solche Behandlung des Unterlegenen durch den körperlich oder gesellschaftlich, wirtschaftlich oder politisch Überlegenen, die diesen dem Belieben und der Willkür der Anderen unterwirft. Wir fühlen uns von Menschen ‚menschenunwürdig' behandelt nicht schon dadurch, daß Andere uns schlagen oder beschimpfen, sondern erst da, wo wir keine Chance haben, uns dieser Schläge zu erwehren, keine Wahl haben, als diese Beschimpfungen hinzunehmen. Unsere Würde wird in solchem Verhalten Anderer von dem Augenblick an ‚berührt', wo der Andere mit uns ‚verfährt', wie er ‚will', mit uns ‚macht', was ihm ‚beliebt'."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

in der Deprivation des Einzelnen von den individualen, spezifisch-sozialen, ökologischen oder kollektiven Bedingungen seines vulnerablen freien Lebens. Darunter fallen auch die zur Objektformel genannten Beispiele. Denn es geht gleichermaßen um Fälle, in denen die prinzipielle Subjektqualität eines Wesens negiert wird. Während aber die Objektformel auf eine binäre Logik von Subjekt und Objekt reduziert, arbeitet die vulnerabilitätstheoretische Perspektive mit dem objektiven Gewissen als einer Instanz, die Vernunft und Mitgefühl verbindet. Dieses Gewissen fragt nicht abstrakt nach Autonomieverletzungen, sondern konkret nach der Unerträglichkeit einer Behandlung angesichts leiblich-seelischer Verletzlichkeit eines Naturwesens gerade in seinem individuellen Freiheitsstreben.

Diese Konkretisierung ist Konsequenz eines vulnerabilitätstheoretischen und gewissenbasierten Würdeverständnisses. Denn erst das Gewissen und die Empathie vermögen das äußere Handeln der Menschen zu beeinflussen, um dadurch einen solchen Umgang miteinander zu sichern, der das Instrumentalisierungsverbot hinreichend widerspiegelt. Hierbei wird die Selbstbeschränkungsaufgabe der Autonomie nicht verworfen. Vielmehr müssen das Gewissen und die Autonomie als einander ergänzend und die Idee der Würde als Selbstbeschränkung vervollständigend verstanden werden. Es ist schließlich das Gewissen, das im Wesentlichen affiziert wird, wenn Situationen oder Verhältnisse als menschenunwürdig bezeichnet werden. Die Menschen müssen sich in einer würdebasierten sozialen Freiheitsordnung darauf verlassen und auch darauf vertrauen können, dass sie einander Beistand leisten, wenn sie vulnerabel, hilflos und schutzbedürftig sind.[93] Eine an der Würde orientierte Rechtsordnung muss das Gewissen nicht nur als Moralinstanz, sondern als gesellschaftliche Reflexionsform begreifen. Darum müssen in einer solchen Ordnung das Gewissen, die Empathie und das Mitgefühl permanent kultiviert werden. Davon hängt das Schicksal der Würde und der Subjektivität ab. Wenn das kontraktualistisch begründete Vertrauen der Menschen auf die Anerkennung und Achtung eben darin erschüttert wird, weil sie von anderen oder der Gemeinschaft im Stich gelassen werden, dann steht der Vertrag, die ganze Freiheitsordnung und die Würdeidee auf dem Spiel.

Der Nachteil der Empathieformel ist wie bei der Objektformel der Umstand, dass sie in ihrer Abstraktheit die Menschenwürde nicht wirklich präzise definiert, sondern vielmehr anhand von Beispielen „vom Verletzungsvorgang her“[94] beschreibt. Sie kann dementsprechend nur richtungsweisend für die Feststellung von Würdeverletzungen sein. Und doch hat sie den Vorteil, dass sie die Vulnerabilität des Menschen als zentralen Aspekt der Würde abbildet. Sie schließt die von der

[93] Vgl. auch *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 19 f.

[94] So für die Objektformel feststellend BVerfGE 109, 279 (312); vgl. auch *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 10, 33. An der Objektformel wird auch kritisiert, dass sie den Anspruch erhebe, beurteilen zu können, wann die Würde verletzt ist, ohne sagen zu können, was Würde überhaupt ist. Vgl. insofern *S. Kirste*, Die Würde des Menschen als Recht auf Anerkennung der Rechtsperson, in: K. Seelmann (Hrsg.), Menschenrechte, 2017, S. 41 (48 f.); auch *F. Hufen*, Staatsrecht II, 10. Aufl. 2023, S. 153.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Objektformel erfassten Fälle ein und kann zugleich darüber hinausreichen. Für das Rechtsdenken insgesamt bedeutet das zum einen, dass Zirkelschlüsse oder unbefriedigende Hilfskonstruktionen vermieden werden. Zum anderen ermöglicht die aus der Dialektik der Würde gewonnene Empathieformel eine dynamische bzw. evolutionäre Auslegung der grundgesetzlichen Würdegarantie, sodass neue Vulnerabilitätserkenntnisse (etwa im Kontext von ökologischen Krisen oder von mit der Digitalisierung verbundenen Gefahren) ihre Schutzfunktion erweitern könnten.

G. Prinzipialität würdebasierter Freiheit im Grundgesetz

Sowohl in der verfassungsgerichtlichen Rechtsprechung als auch im rechtswissenschaftlichen Schrifttum wird die Würdenorm teils implizit, teils explizit zu einem rechtskonstituierenden und gemeinschaftsprägenden Prinzip erhoben. In ihrem Zusammenhang wurden und werden häufig Bezeichnungen wie „oberster Wert“[95], „höchster Rechtswert“[96], „oberstes Konstitutionsprinzip“[97], „oberste[s] Prinzip der verfassungsmäßigen Ordnung“[98] oder „Staatslegitimationsnorm“[99] etc. gebraucht.[100] In verfassungstheoretischer Hinsicht entsprechen diese allgemeinen

[95] BVerfGE 5, 85 (204); 33, 23 (29).

[96] BVerfGE 45, 187 (227); 117, 71 (89); vgl. auch BVerfGE 144, 20 (206) sowie bereits BVerfGE 5, 85 (204); 6, 32 (41); 27, 1 (6); 30, 173 (193); 32, 98 (106, 108); 75, 369 (380); 96, 375 (399); *E. Benda*, Die Menschenwürde, in: Ders./W. Maihofer/H.-J. Vogel (Hrsg.), Handbuch des Verfassungsrechts, Bd. I, 2. Aufl. 1995, S. 107 (110); *H. C. Nipperdey*, Die Würde des Menschen, in: F. Neumann/Ders./U. Scheuner (Hrsg.), Die Grundrechte, Bd. II, 1954, S. 1 (2) („naturrechtliches Elementarprinzip“).

[97] *G. Dürig*, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 (1956), S. 117 (122 f.) (hier auch die Bezeichnung als „Staatsfundamentalnorm“); *ders.*, in: Ders./R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. 1, Stand 1991, Art. 1 Rn. 9; *K. Stern* (Idee und Herkunft des Grundpflichtendenkens, in: K. Hailbronner/G. Ress/T. Stein [Hrsg.], FS für K. Doehring, 1989, S. 969 [983]) sieht in Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG als oberstes Konstitutionsprinzip des gesamten Rechts einen Anknüpfungspunkt für seine Bedeutung im Privatverhältnis; aus der Rechtsprechung: BVerfGE 6, 32 (36) („Tragendes Konstitutionsprinzip“); 45, 187 (227); 54, 148 (153); 54, 341 (357) („Oberstes Verfassungsprinzip“); 61, 126 (137); 72, 155 (170); 79, 256 (268); 87, 209 (228); 95, 220 (241); 96, 375 (398); 102, 370 (389); 109, 133 (149); 117, 71 (89).

[98] *K. Hesse*, Grundzüge des Verfassungsrechts, 20. Aufl. 1999, S. 55 m. w. N.

[99] *W. Höfling*, in: M. Sachs (Hrsg.), GG, 9. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 53; auch bereits *H. Nawiasky*, Die Grundgedanken des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland, 1950, S. 26 („Staatsfundamentalnorm“); so auch *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (369) („Staatsfundamentierungsnorm“); in dieselbe Richtung auch *A. Podlech* (in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein [Hrsg.], AK-GG, 3. Aufl. 2001, Art. 1 Abs. 1 Rn. 68), der die „Legitimität der gesamten rechtlichen Grundordnung des Gemeinwesens“ ähnlich wie hier staatstheoretisch an die Menschenwürde gebunden sieht. Er versteht Menschenwürde also als eine Staatslegitimationsgrundlage.

[100] Eine umfassende Aufzählung dieser und weiterer Kennzeichnungen findet sich bei *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (355 f.); *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 77 ff., 146 f. m. w. N. („fundamentales Prinzip“, „Fundamentalprinzip“, „oberste Leitidee“ etc.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kennzeichnungen auch der hiesigen Würdetheorie. Doch was genau sie für die Verfassungsdogmatik aussagen, ist nicht immer klar.[101] In diesem letzten Kapitel soll nun untersucht werden, ob und inwiefern sich die dialektisch-kontraktualistisch entwickelten Würdeprinzipien in die Grundrechtsdogmatik einordnen lassen.

Doch vorher seien zur Vergegenwärtigung noch einmal die wichtigsten Punkte genannt: Die Würdeidee meint hier weniger absolute Rechte als vielmehr die Selbstbegrenzung des Menschen. Aus ihr wurden dialektisch-kontraktualistisch als Zielprinzip die individuelle Selbstbestimmung und als Kernprinzip die Gleichheit der Freiheit begründet. In ihrer kollektiven Dimension haben sich für die Staatsstruktur das Prinzip der Demokratie, des Rechts- und des ökologischen Sozialstaats ergeben. Auf Grundlage der Würdeidee ist also aus dem Gesellschaftsvertrag mit diesen Prinzipien eine würdebasierte Freiheitsordnung hervorgegangen. In ihrer kollektiven Dimension bezieht sich die Selbstbeschränkung auf das Verhältnis des Staates zu den Bürgern. Das Betrachten der Würde als Selbstbeschränkung kann insgesamt neue Lösungsmöglichkeiten für Würdefälle entfalten.

I. Das Grundgesetz als wertgebundene und würdebasierte Freiheitsordnung

Zunächst zur Rolle der Würdenorm für das Grundgesetz im Ganzen: Was bedeutet die Würde für die rechtliche Grundordnung, das allgemeine Verhältnis von Staat und Mensch oder für die Individuen untereinander? Nach der vor allem früheren Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts habe das Grundgesetz „die Spannung Individuum – Gemeinschaft im Sinne der Gemeinschaftsbezogenheit und Gemeinschaftsgebundenheit der Person entschieden".[102] Darin scheint ein kommunitaristisches Grundrechtsverständnis durch. Demgegenüber konstatierte *Günter Dürig*: „Art. 1 [Abs. 1] begründet im zeitlosen Spannungsverhältnis Individuum – Staat eine *Ausgangsvermutung* zu Gunsten des Menschen".[103] *Dürig* und das Bundesverfassungsgericht gehen von einem Spannungsverhältnis aus, dessen Auflösung sie mit scheinbar unterschiedlichen Ergebnissen dem Grundgesetz zu entnehmen versuchen.[104] Dabei berufen sie sich maßgeblich auf Art. 1 Abs. 1 GG.

[101] Einige geben eine Richtung an, wie solche Kennzeichnungen zu verstehen sind. So z. B. *H. D. Jarass* (in: Ders./B. Pieroth [Hrsg.], GG, 17. Aufl. 2022, Vorb. vor Art. 1 Rn. 1), der die Grundrechte insgesamt als grundlegende Regelungen „für das Verhältnis des Einzelnen zur öffentlichen Gewalt" bezeichnet.

[102] BVerfGE 4, 7 (13); 65, 1 (44); 109, 133 (151).

[103] *G. Dürig*, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 (1956), S. 117 (123, Herv. i. O.).

[104] Für *P. Häberle* (Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: J. Isensee/P. Kirchhof [Hrsg.], Handbuch des Staatsrechts, Bd. II, 3. Aufl. 2004, § 22 Rn. 66) ist dieses Spannungsverhältnis ein unaufhebbares und ihre Anerkennung als solches ein Charakteristikum der neuzeitlichen Staatlichkeit. Daher gebe es keine „Konkordanzformel" für das Verhältnis von Menschenwürde und Demokratie.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Und doch sind ihre Positionen inhaltlich nicht grundverschieden in dem Sinne, dass das Gericht das Grundgesetz auf der Seite des Kollektivismus und *Dürig* es auf derjenigen des Individualismus sähe. Sie beschreiben den vom Grundgesetz vorausgesetzten Menschen wie die hiesige Theorie nicht als ein atomisiertes, bindungsloses, isoliertes oder selbstherrliches Individuum,[105] sondern als einen in der Gemeinschaft stehenden sozialen Menschen.[106] Das Grundgesetz will mit der Betonung der Menschenwürde für eine Ordnung stehen, in der entgegen der völkisch-kollektivistischen Nazi-Ideologie nicht das Volk (bzw. der Staat oder die Gemeinschaft) alles und der Einzelne nichts ist, sondern das Individuum gerade ins Zentrum seines Daseinsgrundes rücken.[107] Es meint also ein antitotalitäres Versprechen und damit eine Absage gegen jeglichen Staatsabsolutismus.[108] *Dürig* hat aber zu Recht darauf hingewiesen, die Menschenwürdenorm trotz ihrer Entstehung aus der Reaktion gegen den NS-Kollektivismus nicht zur „magna charta des Individualismus" zu überhöhen.[109] Sie steht jedenfalls nicht *per se* für einen individualistischen Freiheitsbegriff, schon gar nicht für einen solchen, der die so-

[105] *G. Dürig*, Die Menschenauffassung des Grundgesetzes, in: Ders., Gesammelte Schriften, 1984, S. 27 (27 f., 29); *H. Peters* (Die freie Entfaltung der Persönlichkeit als Verfassungsziel, in: D. S. Constantopoulos/H. Wehberg [Hrsg.], FS für R. Laun, 1953, S. 669 [671]) sieht im Grundgesetz einen „Personalismus" verankert, den er zwischen Kollektivismus und Individualismus verortet; *K. Stern*, Menschenwürde als Wurzel der Menschen- und Grundrechte, in: N. Achterberg/W. Krawietz/D. Wyduckel (Hrsg.), FS für H. U. Scupin, 1983, S. 627 (637).

[106] BVerfGE 4, 7 (13, 15 f.); 33, 303 (334); 45, 187 (227 f.); 123, 267 (345); ferner auch *W. Berka*, Bürgerverantwortung im demokratischen Verfassungsstaat, VVDStRL 55 (1996), S. 48 (63 f.); *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 12.

[107] BVerfGE 2, 1 (19); 144, 20 (206 f.) (Mit der Menschenwürde „wird dem Staat und seiner Rechtsordnung jede Absolutheit und jeder ‚natürliche' Vorrang genommen"); ferner *W. Brugger*, Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechte, 1997, S. 5 f.; *T. Gutmann*, Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff, in: C. F. Gethmann (Hrsg.), Deutsches Jahrbuch Philosophie, Bd. II, 2011, S. 309 (310); *H. M. Heinig*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1517; *ders*., Menschenwürde, in: S. Huster/R. Zintl (Hrsg.), Verfassungsrecht nach 60 Jahren, 2009, S. 123; *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 1; *P. Kunig/M. Kotzur*, in: I. v. Münch/P. Kunig (Hrsg.), GG, Bd. 1, 7. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 6; *H. v. Mangoldt*, Schriftlicher Bericht zum Entwurf des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland, Anlage zum stenographischen Bericht der 9. Sitzung des Parlamentarischen Rates am 6. Mai 1949, S. 6.

[108] *M. Baldus*, Kämpfe um die Menschenwürde, 2016, S. 28; auch *U. Battis/C. Gusy*, Einführung in das Staatsrecht, 6. Aufl. 2018, S. 292. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass sich die Normative der Menschenwürde in diesem – wenn auch zentralen – historischen Aspekt erschöpfen. Kritisch zur „Historisierung" der Würdenorm durch die Reduzierung auf ihre Bedeutung als Reaktion auf den Nationalsozialismus und auf die Abwehr von entsprechend menschenverachtenden Behandlungen *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (356 f.).

[109] *G. Dürig*, Die Menschenauffassung des Grundgesetzes, in: Ders., Gesammelte Schriften, 1984, S. 27 (33). So auch *E. Stein/G. Frank* (Staatsrecht, 21. Aufl. 2010, S. 236), denen zufolge sich das Grundgesetz mit Art. 1 Abs. 1 GG bloß gegen eine „Verabsolutierung des Staates" entschieden habe.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ziale oder natürliche Mitwelt der beliebigen Gestaltung und Willkür des Einzelnen anheimstellt. Vielmehr wird hier mit dem auf Grundlage der Würdeidee begründeten sozialen Individualismus der Würdenorm ein soziales Freiheitsverständnis entnommen. Dieses bildet nicht ein Gegenkonzept zum Liberalismus, sondern stellt mit der dialektischen Aufhebung des klassischen durch einen ökologisch-sozialen Liberalismus nur seine neue Form dar.

Nach der ursprünglich vorgeschlagenen Fassung sollte Art. 1 Abs. 1 GG denn auch lauten: „Der Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen."[110] Dieser Wortlaut mag es nicht ins Grundgesetz geschafft haben. Die Idee bildet aber sein konsentiertes Fundament.[111] Der Staat des Grundgesetzes ist demnach kein Selbstzweck,[112] was hier dem kontraktualistischen Verständnis entspricht, nach dem der Staat zur Ermöglichung und Wahrung einer würdebasierten Freiheitsordnung legitimiert wurde. Daher sind auch die Mittel zur Aufrechterhaltung seines Funktionierens, die Verfassung und das Recht keine Selbstzwecke. Sie haben vielmehr als solche eine dienende Funktion für das Individuum[113]

---

[110] *K.-B. v. Doemming/R. W. Füßlein/W. Matz*, Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes, JöR n. F. 1 (1951), S. 1 (48). *C. Schmid* (Die Legitimität der Verfassung, Deutsche Rechts-Zeitschrift [DRZ], Juli 1946, S. 2) als einer der Väter des Grundgesetzes betonte dies bereits früher: „Die Verfassung muß also klar zum Ausdruck bringen, daß der Staat bei aller Eigengesetzlichkeit doch dazu da ist, dem Menschen zu dienen und nicht umgekehrt." Diese Formulierung findet sich heute in Art. 5 Abs. 2 der M-VVerf: „Das Land Mecklenburg-Vorpommern ist um des Menschen willen da."

[111] *D. von der Pfordten*, Normativer Individualismus und das Recht, JZ 2005, S. 1069 (1071); *K. Stern*, Menschenwürde als Wurzel der Menschen- und Grundrechte, in: N. Achterberg/W. Krawietz/D. Wyduckel (Hrsg.), FS für H. U. Scupin, 1983, S. 627 (630, 634).

[112] *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 1. Das ist eine Erkenntnis, die bereits in Art. 2 der Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte zum Ausdruck kam: „Der Zweck jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unantastbaren Menschenrechte."

[113] *E. Stein/G. Frank*, Staatsrecht, 21. Aufl. 2010, S. 237; *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 1; *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 44 f.; in diese Richtung auch *P. Häberle*, Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. II, 3. Aufl. 2004, § 22 Rn. 66; BVerfGE 12, 45 (51); *O. Lepsius*, Das Verhältnis von Sicherheit und Freiheitsrechten in der Bundesrepublik Deutschland nach dem 11. September 2001, in: Deutsche Gesellschaft für Auswärtige Politik (Hrsg.), Kampf gegen den Terrorismus, 2002, S. 1 (7, 10); *E. Holzleithner*, Freiheit und Sicherheit, zfmr 2 (2017), S. 7 (19).

Einige deutsche Landesverfassungen haben diese Zweckbestimmung von Staat und Recht sogar explizit im Verfassungstext aufgenommen. Vgl. Präambel der BbgVerf: „Wir […] haben uns in freier Entscheidung diese Verfassung gegeben, […] von dem Willen beseelt, die Würde und Freiheit des Menschen zu sichern, das Gemeinschaftsleben in sozialer Gerechtigkeit zu ordnen […]."; sinngemäß so auch der Vorspruch sowie Art. 1 Abs. 1 und 2 B-WVerf; Vorspruch zur Rh-PfVerf; Präambel der ThVerf; Art. 1 Abs. 2 SaarlVerf: „Sein [des Menschen] Recht auf Leben, auf Freiheit und auf Anerkennung der Menschenwürde bestimmt, in den Grenzen des Gesamtwohles, die Ordnung der Gemeinschaft."; Eingangsformel der BremVerf; Präambel sowie Art. 5 Abs. 2 Hs. 1 der M-VVerf; Präambel der S-AVerf; Präambel der BerVerf.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

(als vulnerables Subjekt) und sollen das soziale Zusammenleben ordnen.[114] Das Grundgesetz bildet damit eine Ordnung weniger um eines formalen Ordnungsbedürfnisses als vielmehr um der materiellen Ermöglichung und Wahrung einer nach Würdeprinzipien einzurichtenden Freiheit willen.[115] Sie soll nicht die Freiheiten verwalten und voneinander abgrenzen, sondern die würdebasierte Subjektivität und Freiheitsidee materialisieren, d. h. gleiche Freiheit aller vulnerablen Naturwesen ermöglichen, entfalten und bewahren. Dazu muss der Staat einerseits sich selbst gegenüber seinen Bürgern beschränken und andererseits die Selbstbeschränkung seiner Bürger in deren Verhältnis zueinander durchsetzen. Ein guter Staat im Sinne der Würdeidee ist nicht jener, der sich um seiner selbst willen ewig behaupten und selbst bewahren, sondern jener, der dauerhaft seinem Zweck gerecht werden kann,[116] sei es dadurch, dass er im sozialen Zusammenleben interveniert, oder, dass er sich möglichst weit zurückzieht. Nach den Erfahrungen im Nationalsozialismus wurde geistig-moralisch sowie rechtlich mit der Unantastbarkeitserklärung der Menschenwürde die normative Unverletzlichkeit der Einzelnen und die Errichtung einer auf Achtung und Anerkennung der Individuen als freie und gleiche Rechtssubjekte beruhenden, wertgebundenen Staats- und Gemeinschaftsordnung abgesichert.[117] Dem Grundgesetz liegt damit ein normatives, der Würdeidee entsprechendes Staats- und Ordnungsverständnis sowie materielles und soziales, nicht bloß formales und individualistisches Freiheitsverständnis zugrunde. In seiner allgemeinen Funktion und Bedeutung entspricht die hier kontraktualistisch begründete Freiheitsordnung dem, was das Bundesverfassungsgericht zusammen mit seiner Menschenbild-Formel eine wertgebundene Ordnung nennt. Sie umfasst jedoch darüber hinaus sämtliche dialektisch-kontraktualistisch entwickelte Prinzipien der individualen (Zielprinzip: individuelle Selbstbestimmung), spezifisch-sozialen und ökologischen (Kernprinzip der Gleichheit mit den Teilprinzipien der Solidarität, Gerechtigkeit sowie Pflicht und Verantwortungsgebundenheit der Freiheit) sowie der kollektiven (Demokratie, Rechts- und ökologische Sozialstaatlichkeit) Dimension würdebasierter Freiheit.

---

[114] *H. Coing*, Die obersten Grundsätze des Rechts, 1947, S. 1, 19; auch bereits *F. C. von Savigny*, Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 1814, S. 30; außerdem *S. Lorenz*, Wissenschaft und Praxis als Gegensätze?, in: H. Hof/P. G. von Olenhusen (Hrsg.), Rechtsgestaltung – Rechtskritik – Konkurrenz von Rechtsordnungen, 2012, S. 132 (135); *K. Stern*, Menschenwürde als Wurzel der Menschen- und Grundrechte, in: N. Achterberg/W. Krawietz/D. Wyduckel (Hrsg.), FS für H. U. Scupin, 1983, S. 627 (629); *R. Zippelius*, Rechtsphilosophie, 6. Aufl. 2011, S. 81 f.

[115] Es wird hier also auf Basis der Menschenwürde insbesondere im Anschluss an *W. Maihofer* (Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 44 f., 57 ff., 109 f.) anstelle eines formalen ein materiales Staatsverständnis vertreten. Vgl. dort auch zum rechtswissenschaftlichen Streit dazu in Auseinandersetzung mit E. Forsthoff; zum formalen Staatsverständnis bei Forsthoff auch *F. Meinel*, Der Jurist in der industriellen Gesellschaft, 2. Aufl. 2012, S. 415, 427 et passim.

[116] Kritisch zur Dauerhaftigkeit als Kriterium einer guten staatlichen Ordnung *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 42.

[117] BVerfGE 5, 85 (138); 39, 1 (67); auch *E.-W. Böckenförde*, Menschenwürde und Lebensrecht am Anfang und Ende des Lebens, Stimmen der Zeit 4/2008, S. 245 (246).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Auf die einzelnen Aspekte der so verstandenen grundgesetzlichen Werteordnung wird zwar in den weiteren Abschnitten näher eingegangen. Doch die Bedeutung der Gerechtigkeit für diese Ordnung wird bereits in Art. 1 Abs. 2 GG deutlich, wo die Menschenrechte zur Grundlage der menschlichen Gemeinschaft, der Gerechtigkeit und des Friedens erklärt werden.[118] Da die Menschenrechte ihrerseits – wie noch zu zeigen sein wird – auf der Würdeidee beruhen, heißt dies vereinfacht, dass die Menschenwürde die Grundlage der menschlichen Gemeinschaft und der Gerechtigkeit nach dem Grundgesetz bildet.[119] Dafür spricht auch ein Entwurf des ersten Artikels im Parlamentarischen Rat, der lautete: „Die Würde des Menschen ruht auf ewigen, einem Jeden von Natur aus eigenen Rechten. Das deutsche Volk erkennt sie erneut als Grundlage aller menschlichen Gemeinschaften an."[120] Tatsächlich wurde mit der Würdetheorie auch gezeigt, dass Gerechtigkeit ein Teilprinzip der würdeimmanenten Gleichheit der Freiheit aller ist.[121] Ohne Gerechtigkeit kann es keine Staats- und Gemeinschaftsordnung geben, in der sich alle konsequent als freie, gleiche und vulnerable Rechtssubjekte anerkennen, achten und schützen; in der sich also das dialektisch-kontraktualistische Zielprinzip der Würdeidee, nämlich die individuelle Selbstbestimmung, materialisieren kann. Daher ist Art. 1 Abs. 2 GG nicht als eine bloße politische Instruktion,[122] sondern ergänzend zum ersten Absatz als justiziabler Auslegungsmaßstab für die gesamte Verfassungs- und Rechtsordnung zu lesen. Die Anwendung der Grundrechte und allen anderen Rechts muss diesem verfassungsrechtlichen Diktum entsprechen.[123]

---

[118] Auch nach der Präambel der AEMR bildet die Anerkennung und Achtung der gleichen Würde aller Menschen „die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt".

[119] Zur staatstheoretischen Verbindung von Würde und Gerechtigkeit *C. Link*, Menschenwürde und Gerechtigkeit als Staatszweck, in: R. Grote et al. (Hrsg.), FS für C. Starck, 2007, S. 87 ff.; die Menschenwürde als Grundlage der Gemeinschaft wohl ablehnend *K. Seelmann/D. Demko*, Rechtsphilosophie, 7. Aufl. 2019, S. 244; nach *J. Habermas* (Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, DZPhil 58 [2010], S. 343 [347]) komme eine auf Menschenrechten fußende Gemeinschaftsordnung ohne den Rekurs auf die Menschenwürde nicht aus.

[120] Im nächsten Absatz heißt es weiter: „Deshalb werden Grundrechte gewährleistet, die Gesetzgebung, Verwaltungs- und Rechtspflege auch in den Ländern als unmittelbar geltendes Recht binden." (*L. Bergsträsser/A. Zinn/H. v. Mangoldt*, in: Deutscher Bundestag/Bundesrat [Hrsg.], Der Parlamentarische Rat 1948–1949, Bd. V, S. 62).

[121] Ein Blick in das deutsche Landesverfassungsrecht bestätigt diese Einordnung. So heißt es etwa in Art. 7 Abs. 1 der Brandenburgischen Verfassung: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt und Grundlage jeder solidarischen Gemeinschaft."

[122] So aber *P. Kunig/M. Kotzur*, in: I. v. Münch/P. Kunig (Hrsg.), GG, Bd. 1, 7. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 64 f.

[123] In diese Richtung lässt sich auch die bereits oben genannte Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts verstehen, nach der die Menschenrechte als Auslegungshilfe für das Grundgesetz heranzuziehen sind (BVerfGE 74, 358 [370]). Es geht dort konkret um die Berücksichtigung der EMRK und der Rechtsprechung des EGMR, während es hier um die Bedeutung des Art. 1 Abs. 2 GG als Auslegungshilfe geht.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

II. Wehrhafte Demokratie als Selbstbeschränkung kollektiver Selbstbestimmung

Aus den vorgenannten Gründen muss man das Grundgesetz auch stets – mit *Hans Peters* gesprochen – „aus dem Willen heraus" lesen, „die Lehren aus der Vergangenheit zu ziehen und den Fehler der Wertneutralität einer Verfassung nicht wieder zu begehen".[124] Ob es in der Weimarer Republik tatsächlich mehr an den rechtlichen Möglichkeiten als am politischen Willen zur wirksamen Bekämpfung der NSDAP gefehlt hat, sei hier dahingestellt.[125] Jedenfalls hatte auch das Bundesverfassungsgericht schon früh, insbesondere in seinen Urteilen zum Verbot der in der NS-Tradition stehenden SRP (1952) sowie der KPD (1956), betont, das Grundgesetz sei eine wertgebundene und keine wertneutrale Ordnung.[126] Diese Grundentscheidung betrifft die gesamte Gestaltung der Rechtsordnung.[127] In der NPD-Verbotsentscheidung von 2017 hat das Gericht im politischen Konzept der NPD zur Errichtung einer „Volksgemeinschaft" eine Verletzung der Menschenwürde gesehen, da darin die elementare Rechtsgleichheit denjenigen Personen verweigert werde, „die nicht der ethnischen ‚Volksgemeinschaft' angehören".[128] Es ist der – auch im kontraktualistischen Sinne – objektivierte Wille des Verfassungsgebers, mit dem Grundgesetz wirksame Mechanismen zu schaffen, die verhindern sollen, dass derartige faschistische oder faschistoide Bestrebungen „jemals wieder Einfluß auf den Staat gewinnen könnten".[129] Der Staat des Grundgesetzes ist so gesehen eine dialektische Aufhebung des „wertneutralen" alten Staates.

Die Mütter und Väter des Grundgesetzes haben ihre Lehren aus der Geschichte gezogen und mit Art. 79 Abs. 3 GG die Menschenwürde auch aus der demokratischen Beliebigkeit der Erzeugung und Gestaltung der rechtlichen Ordnung ausgeklammert. Die Menschenwürde ist also kein zulässiger Änderungsgegenstand demokratischer Mehrheiten, sie ist jeder staatlichen Disposition entzogen und wird dadurch gewissermaßen zur herrschenden Zivilreligion.[130] Über sie kann es keinen politischen Kompromiss geben, weil sie nicht einfach irgendein Wert in

[124] *H. Peters*, Die freie Entfaltung der Persönlichkeit als Verfassungsziel, in: D. S. Constantopoulos/H. Wehberg (Hrsg.), FS für R. Laun, 1953, S. 669 (670); auch BVerfGE 5, 85 (138 f.); 6, 32 (40).

[125] Das wird bisweilen angezweifelt. In diesem Sinne kritisch *G. Lübbe-Wolff* (Wehrhafte Demokratie, VerfBlog, 2023/10/13 [https://verfassungsblog.de/wehrhafte-demokratie/]): Man habe die Realität der vorhandenen Möglichkeiten geleugnet, um sich von der eigenen Schuld zu befreien. Sie spricht insofern von „Selbstentlastungslegenden, mit denen die Eliten der ersten Nachkriegsjahrzehnte sich selbst und die öffentliche Meinung davon zu überzeugen suchten, dass für das Vorausgegangene Andere und Anderes als sie selbst verantwortlich waren."

[126] BVerfGE 2, 1 (12); 5, 85 (134 ff., 138 f.); später auch in BVerfGE 6, 32 (40 f.); 7, 198 (205); 39, 1 (67).

[127] BVerfGE 39, 1 (67).

[128] BVerfGE 144, 20 (246 f., 250).

[129] BVerfGE 5, 85 (138).

[130] *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 (133); auch *ders.*, Menschenwürde, in: S. Huster/R. Zintl (Hrsg.), Verfassungsrecht nach 60 Jahren, 2009, S. 123 (124).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Verfassungsordnung ist. Sie ist der Wert aller anderen Werte. Das Grundgesetz bindet die Demokratie selbst an die Menschenwürde,[131] die als Letztgrund politischer Herrschaft jeder öffentlichen Verständigung vorausliegt[132] und zudem jedem Menschen einen Anspruch auf die freie und gleiche Teilhabe an dieser verbürgt[133]. Im Demokratieprinzip liegt ein auf der Menschenwürde beruhender menschenrechtlicher Kern,[134] der sogar einen grundrechtlichen Anspruch des Einzelnen auf Demokratie begründet.[135] Das ist auch eine zwingende Folge der Würdetheorie. Denn in der kollektiven Dimension würdebasierter Freiheit meint das Demokratieprinzip die kollektive Selbstbestimmung im Sinne der Autonomie, die als Ausfluss der vulnerablen individuellen Selbstbestimmung mit dem Gesellschaftsvertrag in die Form des Staates eingeht und dabei auch das vulnerabilitätsbedingte Selbstbeschränkungselement mitnimmt.[136] Über Art. 79 Abs. 3 GG ist die Menschenwürde als Grundlage der Gemeinschaft und sind gemäß Art. 1 Abs. 3 GG auch die Grundrechte grundsätzlich der demokratischen Verfügung insoweit entzogen, als sie für die Wahrung einer würdebasierten Ordnung nach dem Kernprinzip der Gleichheit unentbehrlich sind.[137] Eine sich selbst beschränkende Demokratie ist die einzig mögliche Form von politischer Herrschaft vulnerabler und nach Freiheit[138] streben-

---

[131] Vgl. *E.-W. Böckenförde*, Demokratie als Verfassungsprinzip, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. II, 3. Aufl. 2004, § 24 Rn. 35 f. (Böckenförde erwähnt hier selbst nicht direkt die Menschenwürde, spricht aber vom „Freiheitsbegriff", „Freiheitsgedanken" und mit Bezug auf Kant auch vom Prinzip der individuellen Selbstbestimmung und Autonomie, was wiederum auf die Würde hindeutet).

[132] *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 (133).

[133] BVerfGE 123, 267 (341); vgl. auch bereits die Ausführungen zum KPD-Verbots-Urteil in BVerfGE 5, 85 (204 f.): „[D]er Einzelne soll […] in möglichst weitem Umfange verantwortlich auch an den Entscheidungen für die Gesamtheit mitwirken. Der Staat hat ihm dazu den Weg zu öffnen; das geschieht in erster Linie dadurch, daß der geistige Kampf, die Auseinandersetzung der Ideen frei ist, daß mit anderen Worten geistige Freiheit gewährleistet wird. Die Geistesfreiheit ist für das System der freiheitlichen Demokratie entscheidend wichtig, sie ist geradezu eine Voraussetzung für das Funktionieren dieser Ordnung […]."

[134] BVerfGE 142, 123 (189).

[135] BVerfGE 129, 124 (169); auch BVerfGE 144, 20 (285): Das Konzept der „ethnisch definierten ‚Volksgemeinschaft' widerspricht dem im menschenrechtlichen Kern des Demokratieprinzips wurzelnden Anspruch auf gleichberechtigte Teilhabe aller Staatsangehörigen an der politischen Willensbildung". Dazu auch *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 454 f.; *P. Häberle* (Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: J. Isensee/P. Kirchhof [Hrsg.], Handbuch des Staatsrechts, Bd. I, 1987, § 20 Rn. 67 f.) sprach schon früher von einem „Grundrecht auf Demokratie" und in diesem Zusammenhang von der „demokratiebegründende[n] Kraft" der Menschenwürde.

[136] Dazu Kapitel E. IV. 3.

[137] BVerfGE 84, 90 (120 f.), auch BVerfGE 94, 49 (102 f.); 109, 279 (310).

[138] Vgl. insofern BVerfGE 144, 20 (208); dazu *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 462; im Übrigen auch *A. Podlech*, in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein (Hrsg.), AK-GG, 3. Aufl. 2001, Art. 1 Abs. 1 Rn. 16. *J. Habermas* (Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, DZPhil 58 [2010], S. 343 [347]) bezeichnet die Menschenwürde als „Seismograph" für die Bestimmung der für ein demokratisches Gemeinwesen konstitutiven Rechte, die die Menschen sich als Freie und Gleiche wechselseitig zuerkennen und achten.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Wesen, die dem Prinzip der Selbstbestimmung aller gerecht wird. Die in der Verfassungsordnung institutionalisierte Selbstbegrenzung staatlich-demokratischer Macht lässt sich auch als Ausdruck des spekulativen Moments der Vernunft im Hegelschen Sinn[139] verstehen. Während das negativ-vernünftige Moment darin liegt, dass die ungebremste Selbstermächtigung der Mehrheit notwendig in Willkür oder Tyrannei umzuschlagen droht, eröffnet die Selbstbeschränkung durch rechtsstaatlich-demokratische Verfahren das positiv-vernünftige Moment: die Versöhnung von Freiheit und Ordnung in einer höheren Einheit. Freiheit besteht dann nicht in der schrankenlosen Ausübung von Macht, sondern in deren bewusster Bindung an Recht und Gleichheit. Die demokratische Selbstbindung zeigt somit, dass das Fortschrittsmoment nicht in der unendlichen Erweiterung von Handlungsmöglichkeiten liegt, sondern in der dialektischen Aufhebung der Willkür durch rechtlich verfasste Selbstbeschränkung.

Für den Fall, dass autoritäre politische Kräfte sich mittels demokratischer Mehrheiten über diese Grenzen hinwegzusetzen versuchen, sieht das Grundgesetz einige Selbstschutz- bzw. Selbstbeschränkungs-Instrumente der Demokratie vor, mit der sie sich vor sich selbst bewahren kann. So wie die Freiheit gegen die Feinde der Freiheit und die Toleranz sich gegen die Feinde der Toleranz[140] muss auch die Demokratie im Interesse der würdebasierten Freiheitsordnung sich gegen die Feinde der Demokratie wirksam wehren können. Denn dort, wo ein liberal-demokratischer Grundkonsens im Verschwinden ist, wird auch die Freiheit einer Pluralität von verschiedenen Individuen nicht lange bestehen können. Die Demokratie muss im Sinne *Karl Loewensteins* daher eine wehrhafte Demokratie (*militant democracy*) sein.[141] Andernfalls droht immer die Gefahr, dass sie mithilfe ihrer eigenen Regeln unterwandert und in eine totalitär-autoritäre Herrschaft umgewandelt werden kann, oder mit den Worten *Loewensteins*: „die totalitären Angreifer wollen die demokratischen Einrichtungen nur so lange gelten lassen, bis sie mit ihrer Hilfe zur Macht gelangt sind; danach soll der offene Stromkreis für immer geschlossen werden."[142] So wie das Grundgesetz als Gegenkonzept zum Nationalsozialismus und in der Konsequenz dessen als eine würdebasierte Ordnung verstanden wird, muss sie ihre Werte verteidigen und sich dementsprechend gegen Angriffe zur Schädigung dieser Werte wehren können. Dazu sieht das Grundgesetz Mittel vor, die sich vor allem gegen politische Parteien und andere Vereinigungen, aber auch gegen einzelne politische Akteure richten. Konkret finden sie sich in den Art. 21 Abs. 2 GG (Verbot verfassungsfeindlicher Parteien), Art. 9 Abs. 2 GG (Verbot verfassungsfeindlicher Vereinigungen) sowie in Art. 18 GG (Verwirkung demokratischer Freiheiten, sofern sie verfassungsfeindlich benutzt werden), die zusammen sicherstellen sollen,

---

[139] Siehe dazu Kapitel A. III. 1.

[140] Klassisch *K. Popper*, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I: Der Zauber Platons, 4. Aufl. 1975, S. 609 f.

[141] *K. Loewenstein*, Militant Democracy and Fundamental Rights, I, in: The American Political Science Review 31 (1937), S. 417 ff.; *ders.*, Verfassungslehre (1957), 4. Aufl. 2000, S. 349 f.

[142] *K. Loewenstein*, Verfassungslehre (1957), 4. Aufl. 2000, S. 348.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dass die Feinde der Verfassung nicht unter Berufung auf sowie Schutz durch die grundgesetzlich gewährleisteten Freiheiten den freiheitlich-demokratischen Staat selbst gefährden oder zerstören.[143] Da die Wehrhaftigkeit des demokratischen Staates in hohem Maße auf die Demokratie- und Rechtsstaatsfreundlichkeit seiner Bediensteten – insbesondere in der Justiz, der Polizei und den Streitkräften – angewiesen ist, muss deren politische Haltung auf die Treue zu und Vereinbarkeit mit der freiheitlichen demokratischen Grundordnung fortlaufend überprüft werden sowie deren Freiheiten insofern eher beschränkt werden können als jene der normalen Bürger.[144] So bestimmt § 7 Abs. 1 Nr. 2 BeamtStG, dass Beamter nur werden kann, „wer die Gewähr dafür bietet, jederzeit für die freiheitliche demokratische Grundordnung im Sinne des Grundgesetzes einzutreten". Eine Ernennung ist gemäß dessen § 12 Abs. 1 Nr. 1 zurückzunehmen, wenn sich nachträglich herausstellt, dass der Beamte über seine Verfassungstreue getäuscht hat. Zudem ist die Verfassungstreue nicht bloß eine einmalig vorzuliegende Voraussetzung, sondern nach § 33 Abs. 1 S. 3 BeamtStG eine permanent bestehende Grundpflicht der Beamten, denn sie „müssen sich durch ihr gesamtes Verhalten zu der freiheitlichen demokratischen Grundordnung […] bekennen und für deren Erhaltung eintreten". Sie müssen ihre Entscheidungen stets unter Wahrung rechtsstaatlich-demokratischer Prinzipien treffen und dürfen hierzu – ausnahmsweise und unter äußerst engen Voraussetzungen – offensichtlich würdeverletzenden Befehlen ihrer (politischen) Dienstherren den Gehorsam verweigern.

Auch im Übrigen darf es in einem freiheitlichen Rechtsstaat „keine unbedingte Freiheit für die Feinde der Freiheit"[145] geben. In einer würdebasierten Freiheitsordnung kann entsprechend des würdeinhärenten Selbstbeschränkungselements – in Anlehnung an *Rawls* – die „Freiheit der Intoleranten" beschränkt werden, wenn dies „zur Bewahrung der gleichen Freiheit selber notwendig ist".[146] Sie darf vor allem „zur Verhinderung einer noch schlimmeren Freiheitsbeschränkung" eingeschränkt werden.[147] Damit unterliegt die Freiheit den im theoretischen Teil gezeigten notwendigen Bedingungen der würdebasierten Freiheit selbst. Die liberale Toleranz gegenüber individuellen Lebensformen endet in Anlehnung an *Karl Popper*[148] dort, wo die Feinde der Toleranz und der Achtung aller als Freie und Gleiche unter dem Deckmantel der Freiheit die Idee der Würde, Freiheit, Gleichheit und Toleranz selbst aushöhlen möchten.

Die Existenz dieser grundgesetzlichen Mechanismen garantiert freilich nicht, dass sie auch funktionieren. Sie sind keine Selbstläufer und müssen vielmehr von

---

[143] So die Rechtsprechung zum NPD-Verbotsverfahren BVerfGE 144, 20 (164 m. w. N.); grundlegend aber schon *K. Loewenstein*, Verfassungslehre (1957), 4. Aufl. 2000, S. 349 f.

[144] *K. Loewenstein*, Verfassungslehre (1957), 4. Aufl. 2000, S. 352.

[145] BVerfGE 5, 85 (138).

[146] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 249 f.

[147] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 244.

[148] *K. Popper*, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I: Der Zauber Platons, 4. Aufl. 1975, S. 609 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

verantwortungs- und pflichtbewussten demokratischen Akteuren effektiv und wohlüberlegt zum Einsatz gebracht werden. Die Entscheidung über die Verfassungswidrigkeit (Art. 21 Abs. 2 GG) oder den Ausschluss einer verfassungsfeindlichen Partei von staatlicher Finanzierung (Art. 21 Abs. 3 GG) trifft gemäß Art. 21 Abs. 4 GG das Bundesverfassungsgericht auf Antrag des Bundestages, des Bundesrates oder der Bundesregierung (§ 43 Abs. 1 S. 1 BVerfGG). Der Antrag auf Aussprechen der Grundrechtsverwirkung nach Art. 18 S. 2 GG durch das Bundesverfassungsgericht kann gemäß § 36 BVerfGG nur vom Bundestag, von der Bundesregierung oder einer Landesregierung gestellt werden. Art. 20 Abs. 4 GG hingegen berechtigt alle Deutschen zum Widerstand gegen jeden, der es unternimmt, die freiheitliche demokratische Grundordnung zu beseitigen. Während erstere Maßnahmen verhindern sollen, dass etwa faschistische Kräfte die politische Macht erlangen, insofern also präventiv wirken, setzt das Widerstandsrecht erst dann ein, wenn solche Kräfte schon hinreichenden Machteinfluss haben, weil vorher idealerweise noch andere Abhilfe möglich sein wird. Wie bereits im zweiten Teil[149] erläutert, darf das würdebasierte Widerstandsrecht nur in der folgenden Reihenfolge ausgeübt werden: 1.) Judikative gegen Legislative, Exekutive und Bürger; 2.) Legislative gegen Exekutive; 3.) Bürger gegen alle Staatsgewalten.

Bei aller Wehrhaftigkeit der Demokratie gilt auch zu beachten, dass Versuche zur Begegnung der Bedrohungen der Demokratie ihrerseits stets mit einem Problem behaftet sind, das *Loewenstein* als das größte Dilemma des demokratischen Staates wie folgt umschreibt:

> „Entschließt er sich, Feuer mit Feuer zu bekämpfen und den totalitären Angreifern den Gebrauch der demokratischen Freiheiten zur letztlichen Zerstörung aller Freiheit zu verwehren, handelt er gerade den Grundsätzen der Freiheit und Gleichheit zuwider, auf denen er selbst beruht. Hält er aber an den demokratischen Grundwahrheiten auch zugunsten ihrer geschworenen Feinde fest, setzt er seine eigene Existenz aufs Spiel.“[150]

Karl Popper benennt dasselbe Problem als das „Paradox der Toleranz“:

> „Uneingeschränkte Toleranz führt mit Notwendigkeit zum Verschwinden der Toleranz. Denn wenn wir die unbeschränkte Toleranz sogar auf die Intoleranten ausdehnen, wenn wir nicht bereit sind, eine tolerante Gesellschaftsordnung gegen die Angriffe der Intoleranz zu verteidigen, dann werden die Toleranten vernichtet werden und die Toleranz mit ihnen.“[151]

Aus diesen Gründen sind die verfassungsrechtlich vorgesehenen Möglichkeiten im Umgang mit den Feinden der Demokratie grundsätzlich an sehr strenge Voraussetzungen gekoppelt. Sie müssen sich ihrerseits stets an der würdebasierten Freiheitsordnung messen lassen. Die Demokratie muss unliebsame und sogar staatsfeindliche politische Meinungen aushalten, will sie nicht unter Berufung auf ihre Selbsterhaltung zur Bekämpfung der politischen Opposition und damit der

[149] Kapitel E. IV. 4.
[150] *K. Loewenstein*, Verfassungslehre, 4. Aufl., 2000 (1957), S. 348 f.
[151] *K. Popper*, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I: Der Zauber Platons, 4. Aufl. 1975, S. 609 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Minderheit missbraucht werden. Schließlich ist nach der Würdetheorie der demokratische Staat zur Selbstbeschränkung gegenüber seinen Bürgern verpflichtet, zum einen in Form der Bindung an Recht und zum anderen durch Beachtung der Grundrechte sowie politischen Rechte der Minderheiten und der Opposition. Es geht bei der wehrhaften Demokratie nach hiesigem Verständnis nicht darum, den Staat um seiner selbst willen zu verteidigen, sondern die ihn konstituierenden und bestimmenden Würdeprinzipien, d. h. eine würdebasierte Freiheitsordnung zu bewahren. Die Demokratie muss und darf daher nicht riskieren, dass würde- und demokratiefeindliche Kräfte an die Macht gelangen. Sie muss wohlüberlegt, vor allem aber auch rechtzeitig handeln, weil politische Dynamiken manchmal nicht mehr aufzuhalten sind, wenn sie sich erst einmal in Gang gesetzt und in einem bestimmten Maße verfestigt haben. Dabei lässt sich der Widerspruch in Form des beschriebenen Dilemmas (*Loewenstein*) bzw. Paradoxons (*Popper*) dialektisch lösen, wenn man Demokratie nicht formal als Zweck an sich begreift, sondern rückbindet an den Zweck der Ermöglichung und Wahrung der gleichen Freiheit aller. Wenn die Demokratie sich selbst aufzuheben droht, indem sie ihr Fundament, die Würdeprinzipien, untergräbt, muss sie sich selbst begrenzen können, um als würdeorientierte Demokratie fortbestehen zu können. Das bedeutet, dass die Demokratie schon definitorisch ihr autodestruktives Moment in sich reflektierend aufnehmen muss, um sich nicht am Ende selbst aufzuheben. Eine würdebasierte vulnerable Demokratie kann ihrem Wesen nach schon nur als eine solche wehrhafte Demokratie konzipiert werden. Der so verstandene Staat ist wehrhaft im Sinne von zum Widerstand gegen jene vermeintlich demokratischen Bestrebungen „von unten" berechtigt, die die Würdeprinzipien in Frage stellen.

Schwierig bleibt die Frage, *wann* die Instrumente der wehrhaften Demokratie nach dem System des Grundgesetzes zum Einsatz kommen dürfen bzw. müssen. Das hängt zunächst ganz wesentlich davon ab, was unter dem Tatbestandsmerkmal der „freiheitlichen demokratischen Grundordnung" verstanden wird. Nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts meint dies „nur jene zentralen Grundprinzipien, die für den freiheitlichen Verfassungsstaat schlechthin unentbehrlich sind".[152] Ausgehend von der Menschenwürde fällt demnach darunter neben der elementaren Rechtsgleichheit aller auch das Demokratieprinzip sowie

[152] BVerfGE 144, 20 (20 f., Ls. 3). Damit rückt das Gericht von seiner ursprünglichen weiten Definition in seiner Entscheidung (E 2, 1 [1]) zum Verbot der SRP ab, wo es noch im zweiten Leitsatz heißt: „Freiheitliche demokratische Grundordnung im Sinne des Art. 21 II GG ist eine Ordnung, die unter Ausschluß jeglicher Gewalt und Willkürherrschaft eine rechtsstaatliche Herrschaftsordnung auf der Grundlage der Selbstbestimmung des Volkes nach dem Willen der jeweiligen Mehrheit und der Freiheit und Gleichheit darstellt. Zu den grundlegenden Prinzipien dieser Ordnung sind mindestens zu rechnen: die Achtung vor den im Grundgesetz konkretisierten Menschenrechten, vor allem vor dem Recht der Persönlichkeit auf Leben und freie Entfaltung, die Volkssouveränität, die Gewaltenteilung, die Verantwortlichkeit der Regierung, die Gesetzmäßigkeit der Verwaltung, die Unabhängigkeit der Gerichte, das Mehrparteienprinzip und die Chancengleichheit für alle politischen Parteien mit dem Recht auf verfassungsmäßige Bildung und Ausübung einer Opposition."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die darin enthaltene „Möglichkeit gleichberechtigter Teilnahme aller" an der staatlichen Macht und schließlich die rechtsstaatliche Bindung der öffentlichen Gewalt an Recht sowie die „Kontrolle dieser Bindung durch unabhängige Gerichte". Die Rechtsprechung konzentriert also den Kreis der für die freiheitliche demokratische Grundordnung relevanten Prinzipien auf einige wenige, der insofern enger ist als der in Art. 79 Abs. 3 GG enthaltene Katalog unabänderlicher Prinzipien des Grundgesetzes.[153] Entsprechend der differenzierenden Betrachtung des Gerichts fallen sämtliche hier entwickelten Würdeprinzipien, d. h. sowohl die primären als auch die sekundären Prinzipien, zwar als unabänderlich unter den Schutz des Art. 79 Abs. 3 GG. Dem Bereich der für die wehrhafte Demokratie relevanten freiheitlichen demokratischen Grundordnung werden jedoch ausgehend von der würdebasierten Freiheitsordnung folgende fünf Elemente der primären Würdeprinzipien[154] zugeordnet: (1.) Die Zielrichtung und Zwecksetzung von Staat, Recht und Macht muss stets auf das Prinzip der individuellen Selbstbestimmung ausgerichtet sein. (2.) Das Kernprinzip der Gleichheit aller[155] meint hier anders als in der Rechtsprechung nicht bloß die elementare Rechtsgleichheit, wobei das Gericht selbst eine Verletzung des fundamentalen Gleichheitsprinzips auch darin sieht, dass der rechtliche Status von Menschen abgewertet oder diese demütigend ungleich behandelt werden, was jedenfalls dann vorliegt, wenn sie gegen die die Menschenwürde konkretisierenden Diskriminierungsverbote nach Art. 3 Abs. 3 GG verstoßen, womit insbesondere, aber nicht ausschließlich antisemitische oder rassistische Politikkonzepte gemeint sind.[156] (3.) Hinzu kommt jedoch aus der kollektiven Dimension würdebasierter Freiheit insbesondere das Demokratieprinzip. Dabei beschränkt sich dieses wie nach dem Bundesverfassungsgericht auf die Kernbestandteile, d. h., dass die staatliche Machtausübung einerseits ihrer Form nach das individuelle Autonomieprinzip widerspiegeln und eine kollektive Selbstbestimmung sein und andererseits auch inhaltlich stets auf die Ermöglichung und Wahrung der Grundbedingungen würdebasierter Freiheit bedacht sein muss. (4.) Dasselbe gilt auch für das Rechtsstaatsprinzip, wobei die Gewaltenteilung, insbesondere die Unabhängigkeit (Unparteilichkeit) der Gerichte und die verfassungsgerichtliche Kontrollierbarkeit der übrigen Gewalten, aber auch deren prinzipielle Grundrechtsbindung sowie das Bestimmtheitsprinzip in den Schutzbereich der freiheitlichen demokratischen Grundordnung zu fassen sind. (5.) Überdies fällt darunter das ökologische Sozialstaatsprinzip, allerdings beschränkt auf die allgemeine Zielrichtung des Staates, sich grundsätzlich und systematisch den Fragen der sozioökonomischen wie -öko-

[153] BVerfGE 144, 20 (205 f.).

[154] Da die Teilprinzipien der Gerechtigkeit, Sicherheit, Solidarität sowie der Pflicht- und Verantwortungsgebundenheit der Freiheit – wenngleich sie feste Bestandteile der Würdeidee sind – mehr als Mittel zur Wahrung einer würdebasierten Ordnung zu verstehen sind, gehören sie zum unabänderlichen Kern des Grundgesetzes, nicht aber zum engeren Kreis der freiheitlichen demokratischen Grundordnung.

[155] Dazu Kapitel E. II. 2. und III. 2.

[156] BVerfGE 144, 20 (208).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

logischen Gerechtigkeit anzunehmen. Zu allen genannten Prinzipien gilt, dass deren konkretere Ausprägungen sowie die einzelnen Instrumente zu deren Wahrung nicht vom engen geschützten Kreis umfasst sind.[157]

III. Ein schlummernder Grundsatzstreit: Würdenorm als Prinzip oder Grundrecht?

Aufgrund dieser grundsätzlichen Bedeutung der Würde für die wertgebundene Ordnung sowie die freiheitliche demokratische Grundordnung könnte man fragen, ob die Würdenorm nicht anstatt als Individualgrundrecht mehr als „ratio iuris“[158], „objektives Konstitutionsprinzip“[159] oder als „Grundnorm“[160] und „Grundprinzip“, „oberstes Verfassungsprinzip“, „als auslegungsprägender Horizont bzw. als Interpretament der Verfassung“[161] gelesen werden muss; ob es sich bei ihr also um ein verfassungsdogmatisch „normales“ Grundrecht – wenn auch mit höherem Gewicht als andere Grundrechte – oder um ein Grundprinzip handelt.[162] Gegen

---

[157] Das Bundesverfassungsgericht (BVerfGE 144, 20 [209 f.]) zählt zum festen Bestandteil des Demokratieprinzips „die grundsätzliche Beachtung des Prinzips der Volkssouveränität“ und klammert insbesondere explizit als nachrangig folgende Ausprägungen aus: „Mehrparteiensystem, Chancengleichheit der Parteien, Recht auf Bildung und Ausübung einer Opposition“ sowie „Parlamentarismus, Verantwortlichkeit der Regierung, Gesetzes- und Weisungsgebundenheit der Verwaltung“.

[158] *J. Isensee*, Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, AöR 131 (2006), S. 173 (211).

[159] *C. Enders*, Die normative Unantastbarkeit der Menschenwürde, in: R. Gröschner/O. W. Lembcke (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit, 2009, S. 69 ff.; *ders*., in: K. H. Friauf/W. Höfling (Hrsg.), BK-GG, Bd. 1, Stand 2005, Art. 1 Rn. 60; *ders*., Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung, 2. Aufl. 2019, S. 501 ff.

[160] *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 (153); *ders*., Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1521 f.; *ders*., Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 358.

[161] *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 357 f.

[162] Zu diesem grundsätzlichen Streit *U. Battis/C. Gusy*, Einführung in das Staatsrecht, 6. Aufl. 2018, S. 292; *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 29; *F. Hufen*, Staatsrecht II, 10. Aufl. 2023, S. 135 f.; *W. Höfling*, Unantastbare Grundrechte, in: R. Gröschner/O. W. Lembcke (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit, 2009, S. 113 (114); *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 69; gegen einen subjektiv-rechtlichen Charakter der Menschenwürdegarantie *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 124 f.; *G. Dürig*, in: Ders./R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 1991, Art. 1 Abs. 1 Rn. 4 ff.; *C. Enders*, in: K. H. Friauf/W. Höfling (Hrsg.), BK-GG, Bd. 1, Stand 2005, Art. 1 Rn. 60 ff.; *T. Geddert-Steinacher*, Menschenwürde als Verfassungsbegriff, 1990, S. 164 ff. m. w. N.; *R. Gröschner*, Menschenwürde und Sepulkralkultur in der grundgesetzlichen Ordnung, 1995, S. 45 ff.

Damit sei nicht auf die Regel/Prinzip-Dichotomie im Sinne der Grundrechtstheorie Alexys angespielt. Danach wird z. B. die Menschenwürdenorm in eine Regel- und eine Prinzipienebene aufgespalten, wobei der offene Regeltatbestand wegen der Unbestimmtheit des Würdebegriffs bei seiner inhaltlichen Konkretisierung eine Abwägung auf der Prinzipienebene ermögliche (und

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Grundrechtsqualität sprechen die Formulierung in Art. 1 Abs. 3 GG (wo von den „nachfolgenden Grundrechte[n]" die Rede ist), die grundgesetzliche Bezeichnung des Inhalts von Art. 1 GG als „Grundsätze" (so in Art. 79 Abs. 3 GG) und die Tatsache, dass nicht alle Normen des mit „Grundrechte" betitelten ersten Grundgesetz-Abschnitts[163] Grundrechte sind.[164] In der Rechtswissenschaft wird aber Art. 1 GG überwiegend zumindest *auch* als ein Grundrecht eingestuft.[165] Die Einordnung der Würde als Grundrecht schließt jedenfalls die Annahme ihrer zusätzlichen Prinzipienqualität nicht aus.[166] Dafür sprechen durchaus gute Gründe, etwa, dass Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG mit der Achtungs- und Schutzpflicht den Grund-

---

erfordere) (*R. Alexy*, Theorie der Grundrechte, 1986, S. 95 f.; *ders.*, Menschenwürde und Verhältnismäßigkeit, AöR 140 [2015], S. 497 [508 f.]; ein anderes Verständnis von der Unterscheidung zwischen Prinzip und Grundrecht findet sich bei *M. Rothhaar*, Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts, 2015, S. 32 ff.; ausführlich zu Alexy im Kontext der Menschenwürde *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 111 ff.).

[163] Eben damit für die Grundrechtsqualität argumentiert z. B. *H. G. Dederer*, Die Garantie der Menschenwürde, JöR 57 (2009), S. 89 (94).

[164] Zum mittlerweile abgeflachten Streit *G. Dürig*, in: Ders./R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 1991, Art. 1 Abs. 1 Rn. 4 ff.; *C. Enders*, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung, 2. Aufl. 2019, S. 393 ff.; *T. Geddert-Steinacher*, Menschenwürde als Verfassungsbegriff, 1990, S. 167 ff.; *H. C. Nipperdey*, Die Würde des Menschen, in: F. Neumann/Ders./U. Scheuner (Hrsg.), Die Grundrechte, Bd. II, 1954, S. 1 (12); *K. Stern*, Menschenwürde als Wurzel der Menschen- und Grundrechte, in: N. Achterberg/W. Krawietz/D. Wyduckel (Hrsg.), FS für H. U. Scupin, 1983, S. 627 (634); *ders.*, Staatsrecht, Bd. III/1, 1988, S. 26 f.

[165] *H. G. Dederer*, Die Garantie der Menschenwürde, JöR 57 (2009), S. 89 ff.; *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 29; *H. Hofmann*, in: B. Schmidt-Bleibtreu/Ders./H.-G. Henneke, GG, 15. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 8; *ders.*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (369); *W. Höfling*, in: M. Sachs (Hrsg.), GG, 9. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 6; *F. Hufen*, Staatsrecht II, 10. Aufl. 2023, S. 136; *J. Ipsen*, Staatsrecht II, 22. Aufl. 2019, S. 61; *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 3; *P. Kunig/M. Kotzur*, in: I. v. Münch/P. Kunig (Hrsg.), GG, Bd. 1, 7. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 16; *M. Nettesheim*, Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos, AöR 130 (2005), S. 71 (103 ff.); *H. C. Nipperdey*, Die Würde des Menschen, in: F. Neumann/Ders./U. Scheuner (Hrsg.), Die Grundrechte, Bd. II, 1954, S. 1 (11); *T. Kingreen/R. Poscher*, Grundrechte, 35. Aufl. 2019, S. 113; *A. Podlech*, in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein (Hrsg.), AK-GG, 3. Aufl. 2001, Art. 1 Abs. 1 Rn. 61; *C. Starck*, in: H. v. Mangoldt/F. Klein/Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 7. Aufl. 2018, Art. 1 Rn. 30; *K. Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. IV/1, 2006, S. 61; *ders.*, Staatsrecht, Bd. III/1, 1988, S. 26 f.; a. A. *E.-W. Böckenförde*, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 407 (408, 410); *ders.*, Die Würde des Menschen war unantastbar, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 379 (380 f., 384); *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 124 f.; *G. Dürig*, in: Ders./R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 1991, Art. 1 Abs. 1 Rn. 4 ff.; sogar grundsätzlich eine Rechtsnormqualität ablehnend *C. Enders*, in: K. H. Friauf/W. Höfling (Hrsg.), BK-GG, Bd. 1, Stand 2005, Art. 1 Rn. 66, 69 f.; *J. Isensee*, Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, AöR 131 (2006), S. 173 (211 f.).

[166] *W. Krawietz*, Gewährt Art. 1 Abs. 1 GG dem Menschen ein Grundrecht auf Achtung und Schutz der Würde?, in: D. Wilke/H. Weber (Hrsg.), GS für F. Klein, 1977, S. 245 (256). Die Menschenwürde trotz aller Bedenken gegen seine Bestimmbarkeit sowohl als „normativen Leitgedanken" als auch als Grundrecht anerkennend *N. Luhmann*, Grundrechte als Institution, 6. Aufl. 2019, S. 73 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rechtscharakter der Norm insgesamt betont[167] sowie die unmittelbare Bindung der Staatsgewalt anordnet, sodass dem nicht entgegensteht, dass die Würdenorm selbst *vor* Art. 1 Abs. 3 GG steht.[168] Das Bundesverfassungsgericht zog in seiner Rechtsprechung Art. 1 Abs. 1 GG zwar nur selten für sich genommen,[169] meistens „in Verbindung mit" einem anderen Grundrecht heran.[170] Der Grund dafür dürfte die nachvollziehbare, mit der sogleich noch zu besprechenden Unantastbarkeit der Würde einhergehende Schwierigkeit sein, praktische Probleme durch Abwägung mit Art. 1 Abs. 1 GG „pur" zu lösen. Das Gericht geht jedenfalls implizit von der Grundrechtsqualität der Menschenwürde aus.[171] Zu Recht könnte man aus dieser Position heraus fragen: Warum sollte gerade der Rechtssatz des Grundgesetzes, der die besondere Bedeutung des Individuums in der Gemeinschaftsordnung so apodiktisch betont, nicht zu den Individualrechten zählen?

Doch auch diejenigen, die einen Prinzipiencharakter annehmen und die Grundrechtsqualität verneinen, verkennen mitnichten ihre höchste Stellung im Verfassungsgefüge. Die bewusste Entscheidung des Verfassungsgebers für die verfassungsrechtliche Positivierung der Menschenwürde wird nicht abgestritten.[172] Die Menschenwürde bleibt also auch hiernach höchster Wert des Rechts. Gerade diese besondere Stellung, ihre Systematik und ihr Bezug auf alle Grundrechte sowie auf das Grundgesetz als Ganzes kennzeichnet ihre Prinzipialität. Da aus einer Einstufung als Grundrecht mit Blick auf die Absolutheit der Würde auch absolute Rechte folgen müssten, die aber in Widerspruch zu einer würdebasierten Freiheitsordnung stünden, weil diese niemandem absolute Rechte gewähren kann, erscheint es sinnvoller, Würde als ein *Leitprinzip für die gesamte Ordnung des sozialen Zu-*

[167] Vgl. *U. Battis/C. Gusy*, Einführung in das Staatsrecht, 6. Aufl. 2018, S. 292; *W. Krawietz*, Gewährt Art. 1 Abs. 1 GG dem Menschen ein Grundrecht auf Achtung und Schutz der Würde?, in: D. Wilke/H. Weber (Hrsg.), GS für F. Klein, 1977, S. 245 (276 f.).

[168] *U. Battis/C. Gusy*, Einführung in das Staatsrecht, 6. Aufl. 2018, S. 292; auch *J. Ipsen*, Staatsrecht II, 22. Aufl. 2019, S. 61.

[169] BVerfGE 61, 126 (137); 109, 133 (151); 140, 317 (341 ff.); 147, 364 (378).

[170] BVerfGE 82, 60 (85); 99, 216 (233); 125, 175 (222); kritisch dazu *W. Brugger*, Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechte, 1997, S. 9 f.; *M. Kloepfer*, Grundrechtstatbestand und Grundrechtsschranken in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: C. Starck (Hrsg.), Festgabe aus Anlaß des 25jährigen Bestehens des Bundesverfassungsgerichts, Bd. II, 1976, S. 405 (412).

[171] BVerfGE 1, 97 (104, 106); 1, 332 (333 f.); 12, 113 (123); 15, 283 (286); 28, 151 (163); 28, 386 (391); 37, 57 (66); 41, 246 (248); 50, 256 (260); 54, 341 (345); 61, 126 (137); 101, 275; 109, 133 (149 f.); 117, 71 (89 ff.); 123, 267 (334); 125, 175 (221 f.); andererseits aber auch sehr deutlich BVerfGE 61, 126 (137) („das in Art. 1 Abs. 1 GG gewährleistete Grundrecht"); vgl. *K. Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. IV/1, 2006, S. 62; *ders.*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. III/1, 1988, S. 26 f.; *D. Hömig*, Menschenwürdeschutz in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: R. Gröschner/O. Lembcke (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit, 2009, S. 25 (27).

[172] Ebendiesen Vorwurf macht aber *H. G. Dederer*, Die Garantie der Menschenwürde, JöR 57 (2009), S. 89 (100).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sammenlebens zu begreifen, das ebenso wie die Grundrechtsfunktion der Würde ungebrochen dieselbe Unantastbarkeit eines Kernbereichs der individuellen Selbstbestimmung zu sichern vermag. Mit dem Begriff des Leitprinzips soll die Eigenschaft der Würde als eine über ein Grundrecht hinausgehende, die Verfassungs-,[173] Rechts- sowie allgemeine Freiheitsordnung prägende *Freiheitsidee* benannt werden. Das entspricht den dialektisch-kontraktualistisch begründeten Würdeprinzipien. Als eine in diesem Sinne zu verstehende übergeordnete Idee wird die Würde ihrem Unantastbarkeitscharakter also mitnichten verlustig.[174] Menschenwürde bleibt so gesehen unantastbar. Sie meint hierbei ein Konglomerat aus Prinzipien, die zur Verwirklichung der Würdeidee zum einen dialektisch notwendig und zum anderen kontraktualistisch normativ festgelegt sind. Auf die Menschenwürde nach Art. 1 Abs. 1 GG kann sich nach wie vor jeder im Wege der Individualverfassungsbeschwerde berufen, da die Grundrechte, um deren Geltendmachung es dann eigentlich geht, stets in Beziehung zur Menschenwürde gelesen werden müssen. Denn als Leitprinzip erfüllt die Menschenwürde denselben Zweck, den sie auch als Grundrecht verfolgen würde, indem sie Maßstäbe für die Verwirklichung und Auslegung von Grundrechten sowie die Abwägung von widerstreitenden Interessen setzt und so auf das gesamte Recht ausstrahlt.[175] Das Leitprinzip gilt absolut, sofern es das unverrückbare Fundament einer auf dem Zielprinzip der individuellen Selbstbestimmung sowie dem Kernprinzip der Gleichheit (und Gerechtigkeit) basierenden demokratischen, rechts- und ökologisch-sozialstaatlichen Freiheitsordnung intersubjektiver Verhältnisse von vulnerablen Subjekten meint und als fixer Orientierungspunkt in die Grundrechte hineinwirkt. Dabei geht auch das Verständnis der Würde als Selbstbeschränkung in die Grundrechte ein, wodurch diese als durch den Würde- und sozialen Freiheitsbegriff insgesamt, d. h. als durch sich selbst beschränkt verstanden werden und eben keine absoluten Rechte gewährleisten. Es ließe sich zwar einwenden, die Anwendung der Würdenorm in schwierigen Einzelfällen werde durch eine solch abstrakte Überhöhung komplizierter und nicht einfacher.[176] Doch gerade diese Prinzipialität der Würde ermöglicht bessere Lösungen und einen gerechteren Interessenausgleich durch Betrachtung ihrer anderen „Sinn-

[173] Zu den vom Bundesverfassungsgericht bereits seit Mitte der 1950er Jahre insbesondere aus der Menschenwürde herausgebildeten Prinzipien der Verfassungsordnung *T. Gutmann*, Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff, in: C. F. Gethmann (Hrsg.), Deutsches Jahrbuch Philosophie, Bd. II, 2011, S. 309 (314 ff.); zu dessen grundsätzlichen Aussagen zur Menschenwürde *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 414 ff.

[174] Vgl. *J. Isensee*, Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, AöR 131 (2006), S. 173 (210 f.).

[175] Vgl. *C. Enders*, in: K. H. Friauf/W. Höfling (Hrsg.), BK-GG, Bd. 1, Stand 2005, Art. 1 Rn. 64, 67 f.; *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 358; *J. Isensee*, Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, AöR 131 (2006), S. 173 (212); *P. Kirchhof*, Vorwort, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 1; *U. Battis/C. Gusy*, Einführung in das Staatsrecht, 6. Aufl. 2018, S. 292.

[176] *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 193.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dimensionen“[177], die neben der individuellen Selbstbestimmung als Zielprinzip und dem dialektisch dazugehörigen Selbstbeschränkungselement auch in Gleichheits-, Gerechtigkeits-, Solidaritätsprinzipien sowie das Demokratie-, Rechts- und Sozialstaatsprinzip bestehen. Menschenwürde (insbesondere Art. 1 Abs. 1, 2 GG) fungiert dadurch als eine Art dogmatisches Strukturprinzip für die soziale Freiheitsordnung, quasi als Pendant zu den verfassungsrechtlichen Staatsstrukturprinzipien für die freiheitliche Staatsordnung.[178] Sie koordiniert auf diese Weise die für eine würdebasierte Freiheitsordnung elementare Selbstbeschränkung aller.

IV. Das Verhältnis zu Menschen- und Grundrechten

Diese Axiomatisierung der Würdenorm leitet über zu der im rechtswissenschaftlichen (und -philosophischen) Diskurs um das Verhältnis der Menschenwürde zu den Grund- und Menschenrechten[179] gestellten Frage, ob es zur Erfassung bestimmter rechtsverletzender (bzw. unmoralischer) Behandlungen überhaupt eines eigenständigen Würdebegriffs bedarf, oder ob der Rekurs auf konkretere Menschen- und Grundrechte genügt und die Würdenorm damit redundant ist. Art. 1 Abs. 1 GG erklärt zunächst allgemein die Menschenwürde für unantastbar. Nach Abs. 2 bekennt sich die Gemeinschaft „*darum* zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft“.[180] Diese kausaladverbiale Verbindung des Würdeschutzes mit dem Bekenntnis des Grundgesetzes zu Menschenrechten als Grundlage der menschlichen Gemeinschaft und der Gerechtigkeit bestätigt gewissermaßen die hier entwickelten Würdeprinzipien. Der Menschenrechtsbegriff steht ähnlich wie der Würdebegriff für ein Grundkonzept vom Verhältnis des Einzelnen zur politischen Gemeinschaft. Würde stellt aber den geistigen Ausgangspunkt dar, von dem aus die Notwendigkeit positivierter Menschen-

[177] *H. M. Heinig* (Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 [2019], S. 129 [137, Fn. 44]) nennt als Beispiele für weitere „Sinndimensionen“ der Würde etwa das Verständnis von ihr „als Recht auf Rechte“ oder „als Schutz vor Demütigung“. Gleichzeitig warnt er jedoch davor, „politische und soziale Konflikte unter Berufung auf den Würdetitel autoritativ beenden zu wollen“.

[178] Teilweise wird die Menschenwürde unter Bezugnahme auf Art. 79 Abs. 3 GG auch als Staatsstrukturprinzip bezeichnet (vgl. *S. Broß*, Die Würde des Menschen bleibt unantastbar, in: C.Y. Robertson-von Trotha [Hrsg.], 60 Jahre Grundgesetz, 2009, S. 41).

[179] Die Grundrechte werden hier als grundgesetzliche Verankerung der „universellen Gehalte“ der Menschenrechte verstanden (*P. Kunig/M. Kotzur*, in: I. v. Münch/P. Kunig [Hrsg.], GG, Bd. 1, 7. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 59), obgleich der Menschenrechtsbegriff darüber hinausgehen kann.

[180] Sprachlich ist es zwar das Bekenntnis „des deutschen Volkes“. Letztlich ist es jedoch die Gemeinschaft des Grundgesetzes, das Grundgesetz selbst, das sich mit dieser Wendung dazu bekennt, und nicht das Volk als Grundrechtsträger, zumal das Bekenntnis in Art. 1 Abs. 2 GG im engen Zusammenhang zu Verpflichtungen des Staates steht.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rechte begründet wird.[181] *Philip Kunig* meint, das Grundgesetz könne nicht festlegen, *warum* die in Art. 1 Abs. 2 GG erwähnten Menschenrechte gelten, sondern diese nur mit einer bloßen Unterstützungsabsicht zur Kenntnis nehmen.[182] Dem ist jedoch zu widersprechen. Gerade *weil* das Grundgesetz die Menschenwürde für unantastbar erklärt, bekennt es sich für ihre dementsprechende Achtung und ihren Schutz („darum") zu den Menschenrechten. Zwar kann das Grundgesetz nicht den Geltungs*grund* völkerrechtlicher Normen festlegen. Es erklärt aber die Geltung der Menschenrechte, wie sie das Grundgesetz vorgefunden hat,[183] aufgrund der Unantastbarkeit der Menschenwürde und der Schutzverpflichtung für die deutsche Verfassungsordnung.[184] Auch wenn sich die Formulierung mit dem Wort „Bekenntnis" wesentlich von der ausdrucksstärkeren, expliziten Geltungsanordnung der Grundrechte in Art. 1 Abs. 3 GG unterscheidet, ist zu berücksichtigten, dass die Bezeichnung der Menschenrechte als „unverletzlich" und „unveräußerlich" ihnen insoweit auch im Rahmen der grundgesetzlichen Ordnung unmittelbar normative Geltungskraft zukommen lässt und sie damit der Willkür der deutschen Staatsgewalten entzieht.[185] Menschenwürde wird vermittels der Menschenrechte geschützt und Menschenrechte werden wiederum im Namen und um der Würde willen gewährleistet.[186] Auch dem Parlamentarischen Rat schwebte diese Logik vor. Jeder Grundrechtsartikel garantiere „ein Stück Freiheit", das zur Gewährleistung der Menschenwürde notwendig sei.[187] Mit *Ludwig Bergsträsser* wurde Art. 1 GG als eine Erklärung zur

---

[181] So etwa *H. Baranzke*, Menschenwürde zwischen Pflicht und Recht, zfmr 1 (2010), S. 10 (23); *E. Benda*, Gefährdungen der Menschenwürde, 1975, S. 13; *H. Bielefeldt*, Menschenwürde, 2008, S. 20 ff.; *A. Pollmann*, Menschenwürde nach der Barbarei, zfmr 1 (2010), S. 26; auch bei *R. Dworkin* (Justice for Hedgehogs, 2011, S. 335) ist der Bezugspunkt von Menschenrechten die Menschenwürde.

[182] *P. Kunig/M. Kotzur*, in: I. v. Münch/P. Kunig (Hrsg.), GG, Bd. 1, 7. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 54 f. (allerdings wird dies hier nicht mehr ganz so deutlich wie in der Vorauflage von 2012 in Rn. 38).

[183] Dies freilich nicht in einem statischen Sinn auf dem Stand von 1948, sondern im dynamischen Sinn eines immer aktuellen Verständnisses. Dazu *P. Kunig/M. Kotzur*, in: I. v. Münch/P. Kunig (Hrsg.), GG, Bd. 1, 7. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 57; mit Blick auf die EMRK auch BVerfGE 74, 358 (370): „Bei der Auslegung des Grundgesetzes sind auch Inhalt und Entwicklungsstand der Europäischen Menschenrechtskonvention in Betracht zu ziehen".

[184] *M. Hong* (Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 258 f.) versteht dieses Bekenntnis in Anlehnung an die Debatten im Parlamentarischen Rat als Kennzeichnung der „Grundrechte als die unmittelbar rechtlich bindende Form der Menschenrechte". Nach *P. Kunig/M. Kotzur* (in: I. v. Münch/P. Kunig [Hrsg.], GG, Bd. 1, 7. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 55, Fn. 534) handele es sich dabei lediglich um die „Gründe des Bekenntnisses".

[185] *P. Kunig/M. Kotzur* (in: I. v. Münch/P. Kunig [Hrsg.], GG, Bd. 1, 7. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 61) hingegen sehen darin keine normative Bedeutung.

[186] Vgl. *A. Pollmann*, Menschenwürde nach der Barbarei, zfmr 1 (2010), S. 26, 60; umfassender zum Menschenrechtsbegriff *ders.*, Menschenrechte und Menschenwürde, 2022, S. 57 ff. Auch Art. 22 AEMR liegt die Idee zugrunde, dass die Würde des Menschen zu schützen ist und es hierfür der Gewährleistung der Menschenrechte bedarf. Dazu *M. Düwell*, Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte, zfmr 1 (2010), S. 64 (65).

[187] *H. v. Mangoldt*, in: Deutscher Bundestag/Bundesrat (Hrsg.), Der Parlamentarische Rat 1948–1949, Bd. V/II, S. 591; *H. Coing* (Die obersten Grundsätze des Rechts, 1947, S. 41) versteht Freiheit überhaupt als Ausdruck der Menschenwürde.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Verdeutlichung von Absicht, Sinn und Grund der Grundrechte verstanden.[188] *Carlo Schmid* beschrieb die Würdenorm als „Generalklausel für den ganzen Grundrechtskatalog" und systematisch als den „Schlüssel für das Ganze".[189] Die Würdegarantie des Art. 1 Abs. 1 GG verhält sich demnach als *lex generalis* zu anderen Grundrechten.[190] Es besteht jedenfalls eine interpretatorische Wechselbeziehung zwischen der Menschenwürde und den Grundrechten.[191]

Menschenwürde ist in diesem Sinne als „Prinzip und Geltungsgrund des Rechts",[192] „als Präambel, […] Interpretationslinie und […] Zweck der Grundrechte"[193], als „Grund der Grundrechte"[194], „Wurzel" und „Fundament aller Grundrechte"[195], „Norm aller Normen"[196] oder pathetischer als das „Recht auf Rechte"[197] zu verstehen. Die Würdeidee liegt nämlich den Grund- und Menschenrechten voraus. Der Konnektor „darum" in Art. 1 Abs. 2 GG weist auf diesen Befund hin.[198] Dass die Menschenwürde sich als Verfassungsbegriff historisch erst nach dem Menschen-

[188] Deutscher Bundestag/Bundesrat (Hrsg.), Der Parlamentarische Rat 1948–1949, Bd. V/I, S. 63.

[189] *C. Schmid*, in: Deutscher Bundestag/Bundesrat (Hrsg.), Der Parlamentarische Rat 1948–1949, Bd. V, S. 64.

[190] *M. Hong*, Todesstrafenverbot und Folterverbot, 2019, S. 177.

[191] *J. Isensee*, Würde des Menschen, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. IV, 2011, § 87 Rn. 38.

[192] *M. Rothhaar*, Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts, 2015, S. 201.

[193] *U. Battis/C. Gusy*, Einführung in das Staatsrecht, 6. Aufl. 2018, S. 292; vgl. auch *K. Doehring*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, 3. Aufl. 1984, S. 281.

[194] *E.-W. Böckenförde*, Menschenwürde als normatives Prinzip, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 389 (391); *J. Isensee*, Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, AöR 131 (2006), S. 173 (209, 217); *ders*., Verfassung ohne soziale Grundrechte, Der Staat 19 (1980), S. 367 (371).

[195] BVerfGE 93, 266 (293) („Wurzel aller Grundrechte"); 107, 275 (284) („Fundament aller Grundrechte"); so auch *E. Benda*, Gefährdungen der Menschenwürde, 1975, S. 13 („wesentliche Wurzel und Quelle aller Grundrechtsgewährleistungen"); *E. Hilgendorf*, Die mißbrauchte Menschenwürde, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 7 (1999), S. 137 (149) („Basisgrundrecht"); *J. Isensee*, Verfassung ohne soziale Grundrechte, Der Staat 19 (1980), 367 (371); ebenso *E. Stein/G. Frank*, Staatsrecht, 21. Aufl. 2010, S. 234.

[196] *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 37.

[197] Hierbei wird häufig zurückgegriffen auf eine Formulierung von *H. Arendt*, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, Die Wandlung 1949, S. 754 (758, 760) („Recht, Rechte zu haben"); *dies*., Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 10. Aufl. 2005, S. 559 ff., 614; vgl. insofern *C. Menke*, Subjektive Rechte und Menschenwürde, Trivium 3 (2009), S. 1 (4); auch *C. Enders*, Die normative Unantastbarkeit der Menschenwürde, in: R. Gröschner/O. W. Lembcke (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit, 2009, S. 69 ff.; *ders*., in: K. H. Friauf/W. Höfling (Hrsg.), BK-GG, Bd. 1, Stand 2005, Art. 1 Rn. 68 ff.; *ders*., Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung, 2. Aufl. 2019, S. 501 ff. (hier wird Arendt erstaunlicherweise gar nicht erwähnt); ausführlicher *ders*., Die Menschenwürde als Recht auf Rechte, in: K. Seelmann (Hrsg.), Menschenwürde als Rechtsbegriff, 2004, S. 49 ff. Kritisch könnte man einwenden, dass ebendieses „Recht auf Rechte" ein subjektiv-öffentliches Recht und damit gleichwohl ein Grundrecht bildet.

[198] Vgl. *M. Morlok*, Selbstverständnis als Rechtskriterium, 1993, S. 69; *M. Spieker*, Menschenwürde und künstliche Befruchtung, in: J. Hattler/J. C. Koecke (Hrsg.), Biopolitische Neubestimmung des Menschen, 2020, S. 65 (70); a. A. *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2022, Art. 1 Abs. 2 Rn. 6.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rechtsbegriff in der Folge des zweiten Weltkrieges etabliert hat,[199] widerspricht nicht dieser These. Denn dieser Umstand ändert nichts daran, dass allen Grund- und Menschenrechten die Idee einer Menschenwürde zugrunde liegt, die bis ins 20. Jahrhundert in den Verfassungen unbenannt blieb und gleichwohl bei der Positivierung von Grundrechten mitgedachte Grundlage war.[200] Dass die Menschenrechte der Französischen Revolution (1789) und der Verfassung der USA (1787/1791) ohne Rückgriff auf die Menschenwürde ausgekommen sind,[201] liegt nur daran, dass in der Rechtssprache noch kein gefestigter Ausdruck für eine spezifische Idee vorhanden war, und es kann hieraus nicht ihr Nichtsein abgeleitet werden.[202] Die mit ihr ausgedrückte Sache, nämlich Freiheits-, Gleichheits- und Gerechtigkeitspostulate, existierte *avant la lettre*. Nach *Habermas* ist Menschenwürde in diesem Sinne „kein nachträglich klassifizierender Ausdruck […], sondern die moralische ‚Quelle', aus der sich die Gehalte aller Grundrechte [und Menschenrechte] speisen".[203]

Doch was bedeutet diese grundsätzliche Beziehung konkret in rechtsdogmatischer Hinsicht? Das Bundesverfassungsgericht betrachtet zumindest teilweise die Menschenwürde als den Grund der (anderen) Grundrechte[204] und sieht in der Kon-

---

[199] Statt vieler nur *J. Habermas*, Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, DZPhil 58 (2010), S. 343 (344); *A. Pollmann*, Menschenwürde nach der Barbarei, zfmr 1 (2010), S. 26 f.; *R. Stoecker*, Die Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten, zfmr 1 (2010), S. 98 (99 f.).

[200] Dazu *C. Schmid*, in: K.-B. v. Doemming/R. W. Füßlein/W. Matz, Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes, JöR n. F. 1 (1951), S. 1 (48 f.); Schriftlicher Bericht zum Entwurf des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland, Anlage zum stenographischen Bericht der 9. Sitzung des Parlamentarischen Rates am 6. Mai 1949, S. 5, 8, 9; *T. Heuss*, in: Deutscher Bundestag/Bundesarchiv (Hrsg.), Der Parlamentarische Rat 1948–1949, Bd. V/II, S. 44.

[201] *H. M. Heinig*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1517.

[202] *E. Benda* (Gefährdungen der Menschenwürde, 1975, S. 13) bezeichnet die Menschenwürde als überzeitliche Idee und als „Wurzel und Quelle" aller Grundrechte. *M. Herdegen* (in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz [Hrsg.], GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 24) hingegen bezeichnet die Ableitung der Grundrechte (allein) aus der Menschenwürde als ahistorisch, weil die Menschenwürdegarantie erst in der Spätzeit der Entwicklungsgeschichte von klassischen Freiheitsrechten stehe.

[203] *J. Habermas*, Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, DZPhil 58 (2010), S. 343 (345 ff.): „Ich möchte zeigen, dass veränderte historische Umstände nur etwas thematisiert und zu Bewusstsein gebracht haben, was den Menschenrechten implizit von Anbeginn eingeschrieben war – nämlich jene normative Substanz der gleichen Menschenwürde eines jeden, die die Menschenrechte gewissermaßen ausbuchstabieren."

[204] So bezeichnet das Gericht in den sogleich (VI. 3. b)) noch zu besprechenden Abtreibungsentscheidungen in BVerfGE 88, 203 (251) die Menschenwürde als Grund der Schutzpflicht für das ungeborene Leben, deren Gegenstand und Maß aber sich aus Art. 2 Abs. 2 GG ergeben. Daran ändert auch die Kennzeichnung des menschlichen Lebens als einen (nicht „den") Höchstwert innerhalb der Verfassungsordnung, das zugleich die „vitale Basis der Menschwürde und die Voraussetzung aller anderen Grundrechte" sei (BVerfGE 39, 1 [42]), nichts. Denn in BVerfGE 88, 203 (254) heißt es auch, dass das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit aus Art. 2 Abs. 2 GG sowie das Persönlichkeitsrecht aus Art. 2 Abs. 1 GG ihren Ausgangspunkt in der Menschenwürde haben. Vgl. zudem auch BVerfGE 35, 202 (235 f.); 66, 337 (360) („aus der Menschenwürde folgenden und ihren Schutz gewährleistenden Grundrechte").

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sequenz in den Grundrechten einen Würdegehalt[205]. Sie sei mit Grundrechten nicht abwägungsfähig, denn diese seien allesamt Folgesätze oder Konkretisierungen der Menschenwürde.[206] Auch in der Literatur wird von einem „aufhebungsfesten Menschenwürdegehalt[] aller Grundrechte" gesprochen, der sich entstehungsgeschichtlich mit Blick auf die Beratungen des Parlamentarischen Rates untermauern lasse.[207] Es wird daher teilweise vertreten, dass die Einzelgrundrechte in Art. 2 ff. GG hinreichenden Schutz gewährleisten bzw. dass Art. 1 GG in ihnen aufgehe und damit als eigenständige Norm redundant sei.[208] *Mathias Hong* schlägt vor, den Sinn und Gehalt der Würdenorm „induktiv, von den Menschenwürdegehalten der nachfolgenden Grundrechte her, zu erschließen".[209] Als solche würden aber die Grundrechte die Menschenwürde überflüssig machen. Als Leitprinzip oder „Grundnorm" prägt sie schließlich ohnehin schon die Grundrechte und entfaltet über diese ihren individualschützenden Gehalt,[210] wie im vorangegangenen Abschnitt erläutert.

[205] Vgl. z. B. BVerfGE 109, 279 (311, 315): „Menschenwürdegehalt von Art. 13 Abs. 1 GG und Art. 2 Abs. 1 in Verbindung mit Art. 1 Abs. 1 GG" und „Menschenwürdegehalt der Religionsausübung im Sinne des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG" (S. 322) (zum Menschenwürdegehalt von Art. 13 Abs. 1 GG auch BVerfGE 113, 348 [391]); BVerfGE 84, 90 (126 f.): Menschenwürdegehalt der Eigentumsgarantie des Art. 14 Abs. 1 GG; BVerfGE 125, 260 (322): „Menschenwürdekern" des Art. 10 Abs. 1 GG (insofern auch BVerfGE 110, 33 [53]); hinsichtlich der Glaubensfreiheit aus Art. 4 Abs. 1 GG sieht es in einer anderen Entscheidung zumindest eine enge Verbindung zur Menschenwürde (BVerfG, Beschl. v. 14. 1. 2020, 2 BvR 1333/17, Rn. 101). „Was im Rahmen einzelner Grundrechte zum Gewährleistungsinhalt des Art. 1 Abs. 1 GG gehört, ist durch Auslegung der jeweiligen Grundrechtsnorm eigenständig zu bestimmen." (BVerfGE 109, 279 [310]); einen Würdegehalt der einzelnen Grundrechte anerkennend auch *E. Hilgendorf*, Die mißbrauchte Menschenwürde, Jahrbuch für Recht und Ethik 7 (1999), S. 137 (149); *W. Höfling*, Die Unantastbarkeit der Menschenwürde, JuS 1995, S. 857 (861 f.); umfassend zum Menschenwürdegehalt der Grundrechte *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 202 ff., 399 f., 258 ff. et passim.

[206] BVerfGE 93, 266 (293); auch 107, 275 (284); *U. Battis/C. Gusy*, Einführung in das Staatsrecht, 6. Aufl. 2018, S. 295; *H. Hofmann*, in: B. Schmidt-Bleibtreu/Ders./H.-G. Henneke, GG, 15. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 82; *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 5; *T. Kingreen/R. Poscher*, Grundrechte, 35. Aufl. 2019, S. 113.

Bemerkenswert hierzu ist auch, dass einige Landesverfassungen ausdrücklich von diesem Verhältnis von Grundrechten zur Menschenwürde ausgehen. So z. B. die Sächsische Verfassung in Art. 14 Abs. 2: „Die Unantastbarkeit der Würde des Menschen ist Quelle aller Grundrechte." Zur Betrachtung aller Grundrechte als „Konkretisierungen des Prinzips der Menschenwürde" auch *T. Gutmann*, Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff, in: C. F. Gethmann (Hrsg.), Deutsches Jahrbuch Philosophie, Bd. II, 2011, S. 309 (313); zudem BVerfGE 93, 266 (293); *E. Stein/G. Frank*, Staatsrecht, 21. Aufl. 2010, S. 234.

[207] Der Redaktionsausschuss des Parlamentarischen Rates „wies damit die Grundrechte als die unmittelbar rechtlich bindende Form der Menschenrechte aus" (*M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 258 f.).

[208] *G. Dürig*, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 (1956), S. 117 (122); *V. Epping*, Grundrechte, 8. Aufl. 2019, S. 303; auch *C. Enders*, in: K. H. Friauf/W. Höfling (Hrsg.), BK-GG, Bd. 1, Stand 2005, Art. 1 Rn. 64.

[209] *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 16.

[210] *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 (153); *ders.*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1521 f.; *ders.*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 358.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Menschenwürde wirkt demnach nicht neben, sondern *in* die Grundrechte hinein.[211] Und in ebendieser Funktion ist sie keineswegs entbehrlich. Durch die Erhebung der Würde auf eine solch höhere Stufe wird also nicht ihre eigenständige Bedeutung in Frage gestellt.[212] Umgekehrt werden auch die „nachfolgenden Grundrechte" in Art. 2 ff. GG nicht redundant. Zudem führt es nicht zu grundrechtsdogmatisch unauflösbaren Würdekollisionen und Folgeproblemen, wenn man in alle Grundrechte einen Würdekern einlegt und diese zugleich als Konkretisierung der Würde betrachtet.[213] Denn „als auslegungsprägender Horizont bzw. als Interpretament der Verfassung"[214] gibt sie den Maßstab für das Verständnis sowie den Takt für die gerechte Abwägung der einzelnen Grundrechte und kollidierenden Interessen vor.[215] Sie beherrscht auf diese Weise alle Bestimmungen des Grundgesetzes,[216] verabsolutiert sie dadurch aber nicht. Es erübrigt sich dadurch ein Rückgriff auf Art. 1 Abs. 1 GG, solange bei der Auslegung der Grundrechte die Reichweite der Würdegarantie beachtet wird.[217] Die wesentlichen Beispiele der Würdeverletzungen sind ohnehin bereits durch konkretere Grundgesetznormen verboten: Folter ist schon nach Art. 104 Abs. 1 S. 2 GG nicht erlaubt; das Verbot der Sklaverei und Leibeigenschaft war bei der Entstehung des Grundgesetzes eine Selbstverständlichkeit, die sich zudem aus den Freiheitsrechten insgesamt schon ergibt; Stigmatisierung und elementare Ungleichbehandlung verbietet bereits Art. 3 Abs. 1, 3 GG. Es kann aber nicht sinnvoll sein, die Normative des Art. 1 Abs. 1 GG in diesen Aspekten aufgehen zu lassen. Bei der Bestimmung des Kerngehalts der Grundrechte gelangt man stets zum Fundament der Würde selbst, nämlich dem dialektisch-kontraktualistischen Zielprinzip der individuellen Selbstbestimmung[218] sowie dem Kernprinzip der Gleichheit. Die Grundrechte mit der Menschenwürde an der Spitze gewährleisten und formen deshalb ein umfassendes Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen

---

[211] Vgl. *U. Battis/C. Gusy*, Einführung in das Staatsrecht, 6. Aufl. 2018, S. 292.

[212] So aber kritisch *M. Düwell*, Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte, zfmr 1 (2010), S. 64 (71).

[213] So aber kritisch *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 24: „Diese Deutung des Verhältnisses von Menschenwürde und anderen (Freiheits-)Grundrechten ist problematisch. Denn die Ableitung aller Grundrechtsexpressionen aus der Menschenwürde suggeriert bei Übergriffen Dritter in den Achtungsanspruch (etwa bei achtungsverletzenden Meinungsäußerungen) Würdekollisionen auch dann, wenn die würderelevante Freiheitsbetätigung weitab vom Menschenwürdekern des jeweiligen Freiheitsgrundrechts (etwa der Meinungs- oder Kunstfreiheit) liegt." Zu dieser Problematik speziell im Zusammenhang mit dem allgemeinen Persönlichkeitsrecht *U. d. Fabio*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2001, Art. 2 Abs. 1 Rn. 128 ff.

[214] *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 357 f.

[215] *E.-W. Böckenförde*, Menschenwürde als normatives Prinzip, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 389 (391).

[216] BVerfGE 27, 1 (6); 35, 35 (39); 54, 143 (146); 80, 367 (373).

[217] Statt vieler nur *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 5.

[218] Vgl. auch *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (54).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

aus:[219] Das Individuum bestimmt, was gut und schlecht für seine Persönlichkeit ist und wie es sie entwickeln möchte (Art. 2 Abs. 1 S. 1 GG); allein er bestimmt über sein persönliches Verhältnis zu Gott oder zur Welt (Art. 4 GG); über seinen Beruf (Art. 12 GG), sein Eigentum (Art. 14 GG) etc. Die Würdenorm erweist sich wegen dieses Verhältnisses zu den einzelnen Grundrechten keineswegs als redundant, sondern aufgrund ihrer normativen Streubreite und der Bündelung sowie Verschränkung elementarer Prinzipien in einem Begriff als besonders wirkungsstark. Kurzum: Die Grund- und Menschenrechte buchstabieren die Idee und Prinzipien der Würde aus. Während die Würdenorm das „Ob" der Behandlung des Menschen als Zweck an sich vorgibt, formulieren die einzelnen Rechte das „Wie" einer solchen Behandlung aus.[220] Da mit dem Leitprinzip der Würde auch die Selbstbeschränkung in intersubjektiven Verhältnissen koordiniert wird und würdebasierte Freiheit hier als pflicht- und verantwortungsgebunden verstanden wird, stellt Würde zudem die Wurzel aller Grundpflichten[221] dar, die sich vor allem auf den Umfang (Schutzbereich) der Freiheitsrechte auswirken, wie noch zu zeigen sein wird.

V. Unantastbare, aber verletzliche Menschenwürde

Nachdem die dogmatische Prinzipialität der Würde nun auch im Gefüge der Grundrechte begründet wurde, sollen nun zunächst einige lexikalische, grundrechtsdogmatische und strukturelle Besonderheiten der Menschenwürdenorm

---

[219] *C. Hillgruber*, Der Grundsatz der Selbstverantwortung, in: K. Riesenhuber (Hrsg.), Das Prinzip der Selbstverantwortung, 2011, S. 165 (167); *K.-H. Hain*, Rundfunkfreiheit und Rundfunkordnung, 1993, S. 63.

[220] An der Kant-Rezeption kritisiert *M. Düwell* (Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte, zfmr 1 [2010], S. 64 [76 f.]) die Fokussierung auf die negative Seite der Zweckformel, nämlich auf den *Nichtgebrauch* des Menschen als Mittel. Man müsse sich bei einer Begriffsdeutung aber auf die positive Seite der Formel, also auf den *Gebrauch* des Menschen als Selbstzweck, konzentrieren (Kritisch gegen diese Deutungsweise *M. Rothhaar*, Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts, 2015, S. 153, 156 f.; auch *ders*., Der Grundsatz der Menschenwürde und das Problem des „Zweck an-sich", ARSP 94/4 [2008], S. 421 [426 ff.]). Während die Menschenwürde also verbiete, *dass* der Mensch als Zweck an sich und niemals als bloßes Objekt behandelt werden dürfe, formulieren Menschenrechte genauer aus, *wie* er konkret als Selbstzweck zu behandeln sei. Würde als Rechtsbegriff meint demnach nicht, dass konkrete juridische Rechte, etwa als Grundrechte, dem Menschen einen wie auch immer gearteten Zweck beilegen. Die Menschen haben das Recht, sie sind aber nicht verpflichtet, ihre menschen- und grundrechtlich gewährleisteten Freiheiten nach einer Idealvorstellung auszuüben. Daraus folgt, dass nicht ein spezifischer Eigen*wert*, sondern dessen Achtung das Substrat des Rechtsbegriffs „Menschenwürde" ausmacht. In den Rechtsbegriff geht aber zwangsläufig auch die Schwierigkeit der Definition des Selbstzwecks bzw. des Zweckbegriffs über, die sich wiederum im Problem der Konkretisierung des rechtlichen Würdebegriffs widerspiegelt. Es fällt uns also womöglich deswegen so schwer, Menschenwürde näher zu definieren, weil es bei ihr um die Achtung des Menschen als Selbstzweck geht, und jede Definition irgendwie auch bedeuten würde, diesen Zweck des Menschen fremd zu bestimmen.

[221] Nach *O. Luchterhandt* (Grundpflichten als Verfassungsproblem in Deutschland, 1988, S. 444 ff.) ist die Menschenwürde die „Quelle aller Grundpflichten".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

erläutert werden. Sie wird sprachlich vor allem mit dem pathetischen Adjektiv „unantastbar" im grundgesetzlichen System besonders hervorgehoben. Nüchtern gelesen legt das Wort die Deutung nahe, dass die Menschenwürde tatsächlich nicht angetastet werden *kann*. Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG verpflichtet jedoch den Staat zur Achtung und zum Schutz der Menschenwürde, worin ein Widerspruch zu Art. 1 Abs. 1 GG gesehen werden könnte: Wieso muss die Würde geschützt werden, wenn sie doch unantastbar ist?[222] Dass dieser Widerspruch nur rhetorischer Natur ist, liegt auf der Hand. Art. 1 Abs. 1 GG will als Rechtsnorm erkennbar den Schutz des Menschen gerade in seiner tiefsten Vulnerabilität garantieren.[223] Um die Bedeutung der Menschenwürde für die gesamte Ordnung zum Ausdruck zu bringen, bedient sich das Grundgesetz des ausdrucksstarken *modus indicativus*: Die Würde *ist* unantastbar. Dadurch wird ein normativ gemeintes *Sollen*[224] lediglich in seiner stärksten Formulierung in Form des faktischen *Seins* ausgedrückt.[225] Menschenwürde ist antastbar, weil der Mensch verletzlich ist; sie soll nur nicht angetastet werden dürfen. Wenn sie aber angetastet wird, indem der würdebasierte Achtungsanspruch eines Einzelnen verletzt wird, heißt das jedoch nicht, dass er damit auch seiner Würde verlustig wird.[226] Mit dem Hinweis hierauf und nur insofern hat die Unantastbarkeitsformel auch eine deskriptive Komponente. Dass die Würde nicht angetastet werden darf, zeugt zudem von der Einsicht in die Vulnerabilität der in ihr enthaltenen Freiheit.

Eine vergleichbare Formulierung für andere Grundrechte kennt das Grundgesetz nicht.[227] Art. 2 Abs. 2 S. 2 GG erklärt die Freiheit der Person für „unverletzlich",

---

[222] Vgl. auch *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 636; *J. Isensee*, Würde des Menschen, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. IV, 2011, § 87 Rn. 152 ff.

[223] Nach *W. Krawietz* (Gewährt Art. 1 Abs. 1 GG dem Menschen ein Grundrecht auf Achtung und Schutz seiner Würde?, in: D. Wilke/H. Weber [Hrsg.], GS für F. Klein, 1977, S. 245 [276 f.]) bilden die Sätze 1 und 2 des Art. 1 Abs. 1 GG nur zusammen betrachtet einen „vollständigen Rechtssatz"; *C. Goos* (Innere Freiheit, 2011, S. 173 ff.) unterscheidet hingegen zwischen der unantastbaren „inneren" Freiheit in Satz 1 und einem abwägbaren Freiheitsbereich in Satz 2.

[224] Vgl. die konzise Bemerkung von *L. Bergsträsser* auf die Frage von *T. Heuss*, was mit der Unantastbarkeitsformel denn gesagt werde: „Sie sollte unantastbar sein!" (in: Deutscher Bundestag/Bundesrat [Hrsg.], Der Parlamentarische Rat 1948–1949, Bd. V, S. 913). Dazu *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 263 f.

[225] Vgl. *W. Brugger*, Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechte, 1997, S. 9; *J. Isensee*, Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, AöR 131 (2006), S. 173 f.; *K. Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. IV/1, 2006, S. 91 f.

[226] Statt vieler nur *F. Wapler*, in: H. Dreier (Hrsg.), GG, Bd. I, 4. Aufl. 2023, Art. 1 Abs. 1 Rn. 94.

[227] Auf landesrechtlicher Ebene gilt jedoch etwas anderes. In der Hessischen Verfassung werden neben der Würde in derselben Weise auch Leben, Gesundheit und Ehre (Art. 3) sowie die Freiheit der Person (Art. 5) für unantastbar erklärt. Insofern könnte in dieser Gleichstellung, zumal die Menschenwürde innerhalb von Art. 3 an letzter Stelle steht, eine Relativierung des Unantastbarkeitsbegriffs oder gar der Menschenwürde gesehen werden. In der Verfassung von Rheinland-Pfalz wird das Adjektiv „unantastbar" im Grundrechtsteil sogar nur in Bezug auf das Lebensrecht (Art. 3 Abs. 1) gebraucht.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

relativiert dieses Postulat aber durch einen einfachen Gesetzesvorbehalt im dritten Satz und bestätigt damit selbst ihre Verletzlichkeit. In Art. 1 Abs. 2 GG bekennt sich das Grundgesetz zudem zu „unverletzlichen" Menschenrechten. Die „Unverletzlichkeit" ist auch hier *präskriptiv* zu verstehen. Eine *deskriptive* Deutung wäre mit der Realität nicht vereinbar, zumal das in dieser Arbeit entwickelte vulnerabilitätstheoretische Würde- und soziale Freiheitsverständnis gerade von der Vulnerabilität des Menschen nicht nur in seiner physischen und psychischen Integrität, sondern auch in seiner individuellen Freiheit und Selbstbestimmung ausgeht. Zudem wird nicht zuletzt in der Alltagssprache oder auch in der juristischen Fachsprache beispielsweise von Menschenrechtsorganisationen von Menschenrechts*verletzungen* gesprochen. In Bezug auf die Würde wird zwar das Wort „unantastbar" gebraucht. Jedoch gilt in beiden Fällen das gleiche.[228] Diese Logik liegt auch der Differenzierung durch das Bundesverfassungsgericht zugrunde, nach der die Menschenwürde keinem Menschen genommen, aber der sich aus ihr ergebende Achtungsanspruch verletzt werden könne.[229] Der kontraktualistischen Würdetheorie liegt derselbe Gedanke zugrunde: Gerade weil die Menschen um ihre Vulnerabilität wissen, vereinigen sie sich zu einer Gemeinschaft, in der sie sich zur unbedingten Anerkennung, Achtung und zum Schutz verpflichten. Ihre Vulnerabilität und Würde besitzen sie also – wenn auch im Sinne eines gewissenbasierten und relationalen Subjektverständnisses – aus sich heraus, wohingegen die beschriebene Pflicht gesellschaftsvertraglich konstituiert wird.

VI. Das Problem der Absolutheit aus der Perspektive der Selbstbeschränkung

Die Unantastbarkeitsformel führt zur Absolutheitsthese der Menschenwürde. „Absolutheit" meint die Schrankenlosigkeit bzw. Uneinschränkbarkeit. Was keine Schranken hat, auch nicht solche verfassungsimmanenter Art, wäre folglich keiner Abwägung zugänglich.[230] Dass die Menschenwürde aufgrund ihrer oben beschriebenen Prinzipialität für das gesamte Recht unantastbar im Sinne von unabwägbar mit dem „normalen" Gehalt der Grundrechte oder sonstigen Verfassungsgütern ist,

[228] *J. Quecke* (Unantastbare Menschenwürde, 2020, S. 40 f.) bezeichnet die „Unantastbarkeit" der Menschenwürde als gegenüber der „Unverletzlichkeit" anderer Grundrechte „semantisch gesteigerte[n] Schutz".

[229] BVerfGE 87, 209 (228); 109, 113 (150).

[230] *T. Geddert-Steinacher*, Menschenwürde als Verfassungsbegriff, 1990, S. 81 ff.; *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 (133); *W. Höfling*, in: M. Sachs (Hrsg.), GG, 9. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 10 f.; *J. Ipsen*, Staatsrecht II, 22. Aufl. 2019, Rn. 228; *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 15; *P. Kunig/M. Kotzur*, in: I. v. Münch/P. Kunig (Hrsg.), GG, Bd. 1, 7. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 20; *A. Podlech*, in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein (Hrsg.), AK-GG, 3. Aufl. 2001, Art. 1 Abs. 1 Rn. 73; grundsätzlich auch BVerfGE 75, 369 (380); 93, 266 (293); 107, 275 (284).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dürfte klar sein. Unklar ist aber, wie sich die Absolutheitsthese im Verhältnis von Würde gegen Würde verhält.[231] Da hier Würde nicht als ein absolutes Grundrecht, sondern als ein Konglomerat von Prinzipien verstanden wird, die nach dem vorangegangenen Abschnitt den Auslegungsmaßstab für die einzelnen Grundrechte bilden, geht es hier um die Kollision von Grundrechten in ihrem würderelevanten

[231] Zu Würdekollisionen *W. Brugger*, Würde gegen Würde, VBlBW 1995, S. 414 ff.; *C. Enders*, in: K. H. Friauf/W. Höfling (Hrsg.), BK-GG, Bd. 1, Stand 2005, Art. 1 Rn. 66; *C. Starck* (in: H. v. Mangoldt/F. Klein/Ders. [Hrsg.], GG, Bd. I, 7. Aufl. 2018, Art. 1 Rn. 34), der in diesen Fällen eine Abwägung für zulässig hält; *F. Wittreck*, Menschenwürde und Folterverbot, DÖV 2003, S. 873 (879 f.); ausführlicher *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 ff.; auch *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 181 ff., 188 ff.; *P. Kunig/M. Kotzur* (in: I. v. Münch/P. Kunig [Hrsg.], GG, Bd. 1, 7. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 4, Fn. 22) negieren prinzipiell die Existenz solcher Konstellationen, „weil eine zum Schutz der Würde eines Menschen gebotene Maßnahme die Würde eines anderen Menschen nicht ‚antaste[]'". Die Beurteilung, ob ein Sachverhalt unter die Menschenwürde zu subsumieren ist, wird an den Zweck des Eingriffs gekoppelt. Abstrakt betrachtet soll also die Maßnahme würdeverletzend sein; sie sei es aber deswegen nicht, „weil" sie zum Schutze der Würde eines anderen geboten sei. So kritisiert auch *F. Wittreck* (Achtungs- gegen Schutzpflicht?, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt [Hrsg.], Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 161 [176]), dass hier unklar bleibe, ob aus empirisch-faktischen Gründen oder wegen der Gebotenheit eine Würdeverletzung bereits tatbestandlich nicht vorliege. Kunig verstrickt sich damit denn auch in einen inneren Widerspruch, sofern er an anderer Stelle (freilich nur in der Vorauflage seiner Kommentierung) vom „Grad der Würdeverletzung" bzw. von einem „erheblichen Grad" spricht, bei dem eine etwaig vorhandene „gute Absicht" des Eingriffs die Würdeverletzung nicht heile (6. Aufl. 2012, Art. 1 Rn. 24; in der 7. Aufl. von 2021 geht er nur noch von einem „Moment der Finalität" in der Objektformel aus). Art. 1 Abs. 1 GG schützt jedoch unabhängig von einer guten Absicht vor einer würdelosen Behandlung (so *F. Wittreck*, Christentum und Menschenrechte, 2013, S. 178; auch *T. Geddert-Steinacher*, Menschenwürde als Verfassungsbegriff, 1990, S. 46 ff.; *M. Kloepfer*, Leben und Würde des Menschen, in: P. Badura/H. Dreier [Hrsg.], FS 50 Jahre Bundesverfassungsgericht, Bd. II, 2001, S. 77 [94]; zur Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts im Umgang mit der „guten Absicht" im Kontext der Objektformel *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 423 ff.). Wenn die Würde unabwägbar ist und damit jeder Eingriff verfassungswidrig, welchen Sinn soll dann die Rede vom „Grad der Würdeverletzung" haben? In eine ähnliche Richtung geht auch *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 15: „Selbst eine Rechtfertigung von Eingriffen zum Schutze der Menschenwürde Dritter dürfte ausscheiden […]. Allerdings ist in solchen Fällen sorgfältig zu prüfen, ob tatsächlich ein Eingriff vorliegt." Hinter solchen Formulierungen steckt der Gedanke, den Abwägungsprozess auf Vorstufen, nämlich in die Schutzbereichsbestimmung oder die Ermittlung des Eingriffs zu verlagern und so die tatsächlich vorgenommene Abwägung zu verdecken (dazu sogleich in Abschnitt VI. 3.). *M. Herdegen* (in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz [Hrsg.], GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 73) stellt insofern offen und „ehrlich" fest: „Die Unantastbarkeit lässt einer Rechtfertigung für Eingriffe durch die bei anderen Grundrechten bekannten verfassungsimmanenten Schranken im Sinne einer Güterabwägung keinen Raum. Der Schutz der Menschwürde gilt ‚absolut ohne die Möglichkeit eines Güterausgleiches'. Verletzungen der Menschenwürde lassen sich weder mit dem Schutz der Menschenwürde anderer rechtfertigen noch mit dem Schutz des Lebens. Vielmehr lässt die Konkretisierung des Würdeanspruches im einzelnen Fall Raum für die Berücksichtigung des Schutzes anderer hochrangiger Verfassungsbelange, insbesondere von Würde und Leben anderer; dies gilt jedenfalls für außerhalb einer rein modal definierten Tabuzone liegende Eingriffe. Absolute Geltung hat erst der so konkretisierte Würdeanspruch."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kerngehalt. Es sind dies vor allem die Extremsituationen wie die des Schwangerschaftsabbruchs, des Luftsicherheitsgesetzes (Terrorismusabwehr) oder der präventiven Rettungsfolter, in denen eine Abwägung von Würde gegen Würde im Raum steht. Wie kann es insofern einen Interessenausgleich unter Wahrung der allgemeinen Absolutheit der Menschenwürde geben, wenn die Würde des einen mit der eines anderen konfligiert? Oder anders gefragt: Wie lässt sich die Würde der einen mit der Würde der anderen vereinbaren? Indem zwischen einer absoluten und einer relativen Würde unterschieden wird?[232] Aufschluss darüber könnte die Betrachtung der Menschenwürde als Selbstbeschränkung geben. Es wird sich zeigen, dass diese Perspektive neue Lösungsmöglichkeiten für schwierige Fälle freilegen kann. Die Würdenorm schafft letztlich im kontraktualistischen Sinn einen Rahmen, innerhalb dessen sowohl der Staat als auch jeder Einzelne verpflichtet ist, die Würde der anderen durch Selbstbeschränkung im eigenen äußeren Handeln anzuerkennen, zu achten und zu schützen. Letztlich war es Sinn und Zweck des Gesellschaftsvertrags, eine Ordnung zu legitimieren, in der sich alle selbst beschränken, damit ein Leben in Freiheit und Würde für alle vulnerablen Naturwesen möglich wird.

1. Das Verhältnis zwischen Achtungs- und Schutzpflicht des Staates

Die genannten Fragen stellen sich weniger in Bezug auf die Pflicht der Einzelnen als vielmehr im Spannungsverhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten des Staates. Für die Menschenwürde ergibt sich dies unmittelbar aus Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG, der den Staat zur Achtung und zugleich zum Schutz der Würde verpflichtet. Deutlich wird das Problem, wenn die Würdenorm in ihre zwei grundrechtsdogmatischen Funktionen aufgespalten wird: Die abwehrrechtliche Dimension hebt die in der Würde wurzelnde unantastbare und letzte Sphäre der Freiheit des Individuums im weitesten Sinne,[233] insbesondere aber die Freiheit *von* Ausnutzung oder Miss-

[232] *M. Kloepfer* (Grundrechtstatbestand und Grundrechtsschranken in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: C. Starck [Hrsg.], Festgabe aus Anlaß des 25jährigen Bestehens des Bundesverfassungsgerichts, Bd. II, 1976, S. 405 [411 ff.]) nimmt die Zulässigkeit von Eingriffen in die Menschenwürde an, die daher nicht absolut, sondern insofern relativ gelte; nach *J. Isensee* (Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, AöR 131 [2006], S. 173 [191]) führe die Annahme der Absolutheit der Menschenwürde als ein subjektives Recht zu einem unauflösbaren Systemkonflikt, weil sie zwangsläufig die Würde des einen durch die Würde eines anderen relativiere.

[233] Ein ähnlicher Gedankengang findet sich bei *F. Ekardt* (Die Multipolarität der Freiheit, JZ 2007, S. 137 [138]), demzufolge die Menschen- und Grundrechte freiheitsfunktional seien. Und da alle diese Rechte würdefundiert seien, sei diese Freiheit auch mit Blick auf die doppelte Ausrichtung der Menschenwürde (Achtung und Schutz) mehrdimensional; insofern auch BVerfGE 6, 32 (41); 6, 389 (433); 7, 198 (220 f.); 27, 1 (6): „Der Staat darf durch keine Maßnahme, auch nicht durch ein Gesetz, die Würde des Menschen verletzen oder sonst über die in Art. 2 Abs. 1 GG gezogenen Schranken hinaus die Freiheit der Person in ihrem Wesensgehalt antasten." Deutlich wird hier, dass die Menschenwürde die Freiheit der Person in ihrem Kern erfasst. Gleichwohl bedeutet dies nicht zwangsläufig, dass der Wesensgehalt eines Grundrechts i. S. v. Art. 19 Abs. 2 GG mit dem Menschenwürdegehalt gleichzusetzen ist (so aber etwa *J. Ko-*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

achtung seiner Vulnerabilität sowie die Freiheit *zu* individueller Selbstbestimmung,[234] hervor.[235] Gemeint ist damit ein fundamentaler Freiheits- und Gleichheitsstatus des Einzelnen als verletzliches Rechtssubjekt,[236] der keineswegs aber gleichbedeutend ist mit absoluten Rechten. Die objektiv-rechtliche Dimension bringt demgegenüber den verfassungsrechtlichen Auftrag an die Gemeinschaft zum Ausdruck, diese Freiheit zu wahren und zu schützen, mithin diesbezügliche Sicherheit zu gewährleisten.[237] Menschenwürde muss also von der Gemeinschaft geachtet und zugleich geschützt werden. Dies ist entsprechend der dialektisch-kontraktualistischen Würdeidee von der grundsätzlichen Einsicht geleitet, dass

---

kott, Grundrechtliche Schranken und Schrankenschranken, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. I, 2004, § 22 Rn. 89; dagegen *A. Leisner-Egensperger*, Wesensgehaltsgarantie, in: D. Merten/H.-J. Papier [Hrsg.], Handbuch der Grundrechte, Bd. III, 2009, § 70 Rn. 63). Jedenfalls ist die Schranke des Wesensgehalts dann überschritten, wenn die Menschenwürde betroffen ist (BVerwGE 47, 350 [357]).

C. Goos (Innere Freiheit, 2011, S. 139 ff., 173 ff.) konzipiert eine in der Würde liegende „innere Freiheit", sozusagen als einen Freiheitskern, den er anders als bzw. in Abgrenzung zum sonstigen Freiheitsgehalt der Menschenwürde als unabwägbar betrachtet. Hier ist jedoch nicht eine derartige „innere Freiheit" gemeint, auch wenn sie zunächst auf einer ähnlichen Abstraktionsebene verharrt und inhaltlich ebenso wenig präzise ist (insofern kritisch zum Präzisionsdefizit bei Goos *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 [2019], S. 129 [139, Fn. 50]). Es wird aber sogleich unter VI. 3. a) deutlich werden, dass hier ein Kernbereich personaler Freiheit gemeint ist, der ähnlich zu den Überlegungen zum allgemeinen Persönlichkeitsrecht in Abgrenzung von einer äußeren Sozialsphäre dem staatlichen Zugriff entzogen ist.

[234] *D. Heckmann* (Sicherheitsarchitektur im bedrohten Rechtsstaat, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt [Hrsg.], Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 9 [10]) führt den politisch und verfassungstheoretisch unvoreingenommenen Freiheitsbegriff auf die „Freiheit als Selbstbestimmung des Menschen" zurück; *U. Battis/C. Gusy* (Einführung in das Staatsrecht, 6. Aufl. 2018, S. 297) definieren so ähnlich die Freiheit im Sinne der Freiheitsrechte als „Abwesenheit von Fremdbestimmung".

[235] Vgl. BVerfGE 115, 118 (153); allgemein zu den verschiedenen Grundrechtsfunktionen *H. D. Jarass*, Funktionen und Dimensionen der Grundrechte, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. II, 2006, § 38; zur Abwehrfunktion der Grundrechte *M. Sachs*, Abwehrrechte, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. II, 2006, § 39; zum allgemeinen Verhältnis von Würde und Freiheit *C. Enders*, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung, 2. Aufl. 2019, S. 10 ff.

[236] Vgl. *C. Enders*, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung, 2. Aufl. 2019, S. 501 ff. (Menschenwürde als „Recht auf Rechte"); *C. Goos*, Innere Freiheit, 2011 (Menschenwürde als „innere Freiheit"); dazu *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 401, 431 f.

[237] Vgl. *K.-A. Schwarz*, Die Dogmatik der Grundrechte, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 29 (41); ausführlicher *J. Isensee*, Das staatliche Gewaltmonopol als Grundlage und Grenze der Grundrechte, in: E. Franßen/K. Redeker/O. Schlichter/D. Wilke (Hrsg.), FS für H. Sendler, 1991, S. 39 (60 f.); *H. Wilke*, Die Steuerungsfunktion des Staates aus systemtheoretischer Sicht, in: D. Grimm (Hrsg.), Staatsaufgaben, 1996, S. 685 (688 ff.); *D. Willoweit*, Die Herausbildung des staatlichen Gewaltmonopols im Entstehungsprozeß des modernen Staates, in: A. Randelzhofer/W. Süß (Hrsg.), Konsens und Konflikt, 1986, S. 313 ff.; zur Schutzdimension allgemein *C. Calliess*, Schutzpflichten, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. II, 2006, § 44.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

das in Gemeinschaft mit anderen Menschen lebende Individuum von seiner Gemeinschaft und den anderen in dem Maße abhängig ist, in dem es seine Freiheit und Selbstbestimmung in Einklang mit der Freiheit jedes anderen Individuums nur innerhalb der Gemeinschaft verwirklichen kann.[238] Würde heißt also einerseits Schutz des Individuums *vor* der Gemeinschaft und andererseits Schutz *durch* die Gemeinschaft. Freiheitsrechte sichern demnach nicht nur die Freiheitssphäre des Individuums vor dem Staat, sondern verpflichten diesen auch, sie vor wechselseitigen Gefahren zu schützen;[239] und zwar durch Koordinierung und Durchsetzung der würdebasierten Selbstbeschränkung eines jeden um die würdebasierte Selbstbestimmung und Freiheit aller. Obschon im zweiten Teil betont wurde, dass Achtung und Schutz bzw. Freiheit und Sicherheit in der Würdeidee in einem gewissen Grad zusammenfallen,[240] führt dieses Zugleich von Achtung und Schutz nun zu Widersprüchen. Denn wenn es dem Individuum um die Abwehr von Regelungen seiner Freiheit geht, wird die Abwehrfunktion aktiviert; wenn er in der gegebenen Freiheitsregulierung sein Schutzbedürfnis nicht ausreichend befriedigt findet, beruft er sich auf die Schutzfunktion.[241] Zur Erfüllung der Schutzpflicht ihm gegenüber könnte aber der Eingriff in die Würde eines anderen und damit die Missachtung von dessen Würde erforderlich sein.[242] Es stellt sich damit die Frage, wie mit diesem Widerspruch umgegangen werden kann.

---

[238] Vgl. Art. 29 Abs. 1 AEMR: „Jeder Mensch hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entwicklung seiner Persönlichkeit möglich ist."; auch *D. Heckmann*, Sicherheitsarchitektur im bedrohten Rechtsstaat, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 9 (11).

[239] BVerfGE 92, 26 (46).

[240] Kapitel E. IV. 2.

[241] Vgl. *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 49; für erstere Funktion etwa BVerfGE 31, 58 (70, 72 ff.) und für letztere BVerfGE 97, 169 (175 f.); 98, 365 (395).

[242] Wenn das Freiheitsversprechen des Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG mit dem „Schutzversprechen" des S. 2 kollidiert, steht die Bedeutung der Würde insgesamt auf dem Spiel (*H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 [2019], S. 129 [137]). Es geht hierbei vor allem um die bekannten Fälle der polizeilichen Rettungsfolter oder des Flugzeugabschusses zur Terrorabwehr: Wie ist mit einem Terroristen umzugehen, der die Menschenwürde anderer gefährdet? Jede Handlung, die seine Würde verletzt, wäre grundrechtswidrig, aber durch Nicht-Handeln könnte die Würde der anderen verletzt werden. Oder: Wenn man einen Entführer foltert, um die Entführten aus würdewidrigen Zuständen zu befreien, verletzt man die Würde des ersteren. Zum grundsätzlichen Problem auch *K. Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. III/1, 1988, S. 945 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

a) Vorranglösungen

Eine Option könnte darin liegen, der Menschenwürde als freiheitszentriertes Verfassungsgut einen kategorisch-abstrakten Vorrang vor der Menschenwürde als sicherheitsorientiertes Verfassungsgut einzuräumen.[243] Demnach würde Art. 1 Abs. 1 GG nur in seiner abwehrrechtlichen, nicht jedoch in seiner schutzrechtlichen Dimension absolute Geltung beanspruchen.[244] Die Vorrangstellung der Achtungspflicht vor der Schutzpflicht wird teilweise bereits mit dem Fingerzeig auf die primäre Konzeption der Grundrechte als subjektive Abwehrrechte[245] als in der Entstehungsgeschichte der Würdenorm angelegt verstanden.[246] Dabei wird auch auf die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts verwiesen, das die Grundrechte tatsächlich primär als Abwehrrechte begreift[247] und ihrer Schutzfunktion eine diesbezüglich verstärkende Bedeutung zuschreibt.[248] Zudem wird überwiegend vertreten, eine rechtlich unbestimmte Pflicht wie die allgemeine Schutzpflicht könne nicht absolut gelten. Denn während die Achtungspflicht vom Staat das Unterlassen eines ganz konkreten Eingriffs verlange, könne er seine unbestimmte Schutzpflicht nur unter dem Vorbehalt des tatsächlich Möglichen und des rechtsstaatlich begrenzten Bewertungs- und Entscheidungsspielraums durch Gewährleistung eines Mindestmaßes an Schutz erfüllen.[249] Die Reichweite der

[243] Für einen generellen Vorrang des Abwehrrechts *J. v. Bernstorff*, Pflichtenkollision und Menschenwürdegarantie, Der Staat 47 (2008), S. 21 (28 ff.); *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 261 ff., 434, 645 ff., 653 f.; auch *ders*., Todesstrafenverbot und Folterverbot, 2019, S. 172 ff.; *ders*., Das grundgesetzliche Folterverbot und der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, in: G. Beestermöller/H. Brunkhorst (Hrsg.), Rückkehr der Folter, 2006, S. 24 (28 f.).

[244] *C. Goos* (Innere Freiheit, 2011, S. 164 f., 168 ff.) unterscheidet zwischen Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG als absolut wirkendem Unterlassungsgebot (Abwehrrecht) und Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG als einzelfallabhängig zu konkretisierendem Handlungsgebot (Schutzpflicht); im Anschluss daran auch *J. Quecke* (Unantastbare Menschenwürde, 2020, S. 79 f.), der innerhalb der Schutzpflicht nach der absolut geltenden Verbotspflicht und einer abwägungsoffenen Sicherheitspflicht differenziert (S. 89 ff.). Er lehnt die Existenz einer Würdekollision insbesondere im Fall der Rettungsfolter mit der Begründung ab, die aus beiden Dimensionen der Menschenwürde erwachsende Verbotspflicht sei inhaltsgleich und daher nicht kollisionsfähig und die aus der objektiv-rechtlichen Dimension erwachsende Sicherheitspflicht der Menschenwürde sei insoweit wie bei anderen Grundrechten nicht absolut und daher abwägungsoffen.

[245] Vgl. nur BVerfGE 7, 198 (198, 204 f.); 21, 362 (369); dazu *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 432 f.

[246] So *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 261 ff., 432 f.

[247] Insofern deutlich BVerfGE 7, 198 (205).

[248] *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 432 f., 434.

[249] *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 60, 67, 69 f., 161 f.; *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Vorb. vor Art. 1 Rn. 5; *J. Quecke*, Unantastbare Menschenwürde, 2020, S. 60 ff., S. 89 f.; auch bereits *R. Alexy*, Theorie der Grundrechte, 1986, S. 420 ff.; BVerfGE 49, 89 (143); 56, 54 (80); 115, 118 (160); *C. D. Classen*, Die Menschenwürde ist – und bleibt – unantastbar, DÖV 2009, S. 689 (695); *J. Dietlein*, Die Lehre von den grundrechtlichen Schutzpflichten, 2. Aufl. 2005, S. 105; *G. Hermes*, Das Grundrecht auf Schutz von Leben und Gesundheit, 1987, S. 49; *J. Isensee*,

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schutzpflicht sei demnach durch die Achtungspflicht begrenzt, weil der Staat zur Erfüllung der ersteren sich aus rechtsstaatlichen Gründen nicht jedes Mittels, insbesondere nicht der Verletzung seiner Achtungspflicht, bedienen dürfe.[250] Die Absolutheit der Schutzpflicht würde nämlich bedeuten, dass dem Staat jedes Handeln erlaubt wäre, das zum Schutz der Würde notwendig ist.[251] Es wird in der weiteren Konsequenz mangels Vorliegens einer Schutzpflicht teilweise kein Widerspruch zwischen der Achtungs- und der Schutzpflicht für die Menschenwürde gesehen bzw. die Existenz einer „echten" Würdekollision negiert, weil sie *per definitionem* erst gar nicht eine Maßnahme einschließe, die sich als Verstoß gegen die Achtungspflicht darstellen würde.[252] Denn Normen kollidieren nur dann, wenn sie in einem konkreten Fall widersprüchliche Rechtsfolgen vorsehen, beispielsweise wenn eine Norm eine bestimmte Handlung verbietet und eine andere exakt diese erlaubt oder gebietet.[253] Es handele sich in den genannten Fällen daher nur um einen scheinbaren Normwiderspruch.[254] Diese auch kontraktualistisch begründbare Lösung, wie sich gleich zeigen wird, könnte sich im Allgemeinen als die vorzugswürdige Lösung erweisen.

Gegen diese Positionen wird aber teilweise überzeugend eingewendet, die verfassungsrechtliche Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der Erfüllung einer Schutzpflicht könne erst durch den Vergleich mit der Achtungspflicht (und umgekehrt) bestimmt werden.[255] Tatsächlich wird nach der vorgenannten Option die Existenz der Kollision im Würdebereich auf einer Grundlage abgelehnt, auf der bereits eine Entscheidung zugunsten der Absolutheit der Achtungspflicht und zulasten der

---

Das Grundrecht als Abwehrrecht und als staatliche Schutzpflicht, in: Ders./P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. IV, 3. Aufl. 2011, § 191 Rn. 274; *O. Lagodny*, Paternalistische Züge im Strafrecht am Beispiel Deutschlands und Österreichs, in: M. Anderheiden et al. (Hrsg.), Paternalismus und Recht, 2006, S. 225 (228); *W. Roth*, Faktische Eingriffe in Freiheit und Eigentum, 1994, S. 343; *K. Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. III/1, 1988, S. 952 f.; *R. Wahl/J. Masing*, Schutz durch Eingriff, JZ 1990, S. 553 (558); kritisch gegen diese Argumentation *F. Ekardt*, Die Multipolarität der Freiheit, JZ 2007, S. 137 (139).

[250] Vgl. *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 (146); auch *J. v. Bernstorff*, Pflichtenkollision und Menschenwürdegarantie, Der Staat 47 (2008), S. 21 (36); *T. Geddert-Steinacher*, Menschenwürde als Verfassungsbegriff, 1990, S. 101; *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 434 f., 645 f., 653 ff.; *J. Quecke*, Unantastbare Menschenwürde, 2020, S. 81 ff., 85. So könnte teilweise auch das Bundesverfassungsgericht in BVerfGE 115, 118 (160) und BVerfGE 115, 320 (358 f.) interpretiert werden.

[251] Zu den Grenzen des im Falle von Schutzpflichten bestehenden Spielraums an Handlungsmöglichkeiten *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 101 f.

[252] *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 538 f., 645 ff., 653 f.; *ders.*, Todesstrafenverbot und Folterverbot, 2019, S. 174 f.

[253] *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 646 unter Verweis auf *R. Alexy*, Theorie der Grundrechte, 1986, S. 77.

[254] *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 645.

[255] *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 189 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schutzpflicht getroffen wurde. Die Relativierung der Schutzpflicht insofern, als ihre Erfüllung nicht die Achtungspflicht verletzen darf, ist Resultat einer Wertung, die schon von Anfang an den Normkonflikt für den Vorrang der Achtungspflicht aufgelöst hat. Die Kollisionslage wurde also bereits vorher wertend entschieden und diese Bewertung drückt sich in ihrer stärksten Form aus, nämlich in der Negation der Existenz einer Kollision; frei nach: „Weil nicht sein kann, was nicht sein darf"[256]. Man könnte sagen, dass die Kollision als rechtliche Unmöglichkeit abgetan und sich so der rechtsstaatlich gebotenen Entscheidung darüber entzogen wird.[257]

In Fällen wie dem des Flugzeugabschusses kollidiert durchaus das uneingeschränkte Abwehrrecht der Flugzeuginsassen auf Achtung mit dem Anspruch der anderen darin befindlichen Personen auf den Schutz ihrer Würde.[258] Es stehen dabei die Achtungs- und Schutzpflicht prinzipiell gleichwertig nebeneinander, zumal das Grundgesetz kein abstraktes Vorrangverhältnis vorsieht.[259] Doch Würdekollisionen zwingen doch wiederum „zu abwägungsangeleiteten Vorrangbestimmungen".[260]

---

[256] *T. Elsner/K. Schobert*, Gedanken zur Abwägungsresistenz der Menschenwürde, DVBl. 2007, S. 278 (283); nach *F. Wittreck* (Achtungs- gegen Schutzpflicht?, in: U. Blaschke u. a. [Hrsg.], Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 161 [177]) spricht gerade die Unantastbarkeit der Menschenwürde für eine Abwägung in Fällen mit Würdekollisionen, da letztlich auch der höhere normenhierarchische Rang der Würde das Resultat einer Abwägung sei.

[257] Insofern kritisch auch *M. Hong*, Todesstrafenverbot und Folterverbot, 2019, S. 5 ff.; *E. Hilgendorf* (Tragische Fälle, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt [Hrsg.], Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 107 [113, 132]) kritisiert einerseits diese Flucht vor der Entscheidung im Einzelfall, betont aber auch die mit der Regelung jedes Einzelfalles einhergehenden Gefahren insbesondere bei den „tragischen Fällen".

[258] *C. Hillgruber*, Der Staat des Grundgesetzes, JZ 2007, S. 209 (217); zur Existenz einer Kollisionsnorm nach Wiethölter, die im Sinne des Rechtspositivismus den Fall einer Interessenkollision klar löse, sodass die Rechtsanwendung determiniert sei, *A. Fischer-Lescano/G. Teubner*, Prozedurale Rechtstheorie: Wiethölter, in: S. Buckel/R. Christensen/A. Fischer-Lescano (Hrsg.), Neue Theorien des Rechts, 3. Aufl. 2020, S. 157 (160); die Existenz von Würdekollisionen bejahend statt vieler nur *F. Wittreck*, Menschenwürde und Folterverbot, DÖV 2003, S. 873 (879 f.); auch *C. Goos*, Innere Freiheit, 2011, S. 173 ff., 204.

[259] Vgl. *C. Hillgruber*, Der Staat des Grundgesetzes, JZ 2007, S. 209 (217); auch *F. Ekardt*, Die Multipolarität der Freiheit, JZ 2007, S. 137 (138); *E. Franz*, Der Bundeswehreinsatz im Innern und die Tötung Unschuldiger im Kreuzfeuer von Menschenwürde und Recht auf Leben, Der Staat 45 (2006), S. 501 (514); *G. Krings*, Grund und Grenzen grundrechtlicher Schutzansprüche, 2003, S. 142; *F. Wittreck*, Achtungs- gegen Schutzpflicht?, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 161 (181). Für eine „verfassungsinterpretative" Gleichrangigkeit *F. Ekardt/F. Heß*, Intertemporaler Freiheitsschutz, Existenzminimum und Gewaltenteilung nach dem BVerfG-Klima-Beschluss, ZUR 2021, S. 579 (581); *F. Ekardt*, Umweltverfassung und „Schutzpflichten", NVwZ 2013, S. 1105 (1107 ff.).

Das Bundesverfassungsgericht positioniert sich insofern unklar, tendiert aber zur prinzipiellen Gleichwertigkeit der Schutzpflicht (BVerfGE 39, 1 [52 ff.]; 46, 160 [164]; 88, 203 [251 f.]), wobei es die Schutzpflicht gelegentlich lediglich als politischen Leitsatz betrachtet (BVerfGE 49, 89 [127 ff.]; 53, 30 [57]; 56, 54 [73, 78 f., 80]; 77, 170 [229 f.]; 79, 174 [202]) und in seinen Entscheidungen mal das Abwehrrecht (BVerfGE 115, 118 [152 ff.]) und mal die Schutzpflicht überwiegt (BVerfGE 49, 24 [53 ff.]; vgl. auch BVerwGE 49, 202 [209]).

[260] *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 357.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Das Bundesverfassungsgericht räumt dem Gesetzgeber zwar einen Spielraum ein, innerhalb dessen er das Verhältnis von Freiheit und Sicherheit neu ausbalancieren darf, ohne dabei die Gewichte fundamental zu verschieben.[261] Dies impliziert aber, dass dem Grundgesetz schon ein bestimmtes Gewichtsverhältnis vorschwebt.[262] Wie sähe dieses Verhältnis aus? Und hätte es nicht zur Konsequenz, dass alle denkbaren Einzelfälle der Würdekollision als verfassungsrechtlich determiniert verstanden werden müssten?[263]

b) Abwägungsoffenheit?

Aufgrund solcher Schwierigkeiten wird von einigen auch die ausnahmsweise Zulassung einer Abwägung in Betracht gezogen und damit das Absolutheitsdogma aufgelockert.[264] Es wird die „Zukunftsfähigkeit" der Menschenwürdenorm in ihrer Beschränkbarkeit gesehen, die ihre normative Kraft dadurch stärke und nicht schwäche.[265] Das Abwägungsprinzip und der Verhältnismäßigkeitsgrundsatz sind grundrechtsdogmatisch denn auch zentrale Instrumente,[266] ohne die sich die Lö-

---

[261] BVerfGE 115, 320 (360).

[262] *A. Anter*, Der Freiheitssicherheitskomplex, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 127 (129).

[263] In diese Richtung deutenden Interpreten der Würdegarantie als ein Prinzip wird vorgeworfen, „sich leichter situationsgebundenen Konturen der Würdegarantie zu entziehen" (*M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz [Hrsg.], GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 29).

[264] Klassisch *W. Brugger*, Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechte, 1997, S. 23 f.; *ders.*, Vom unbedingten Verbot der Folter zum bedingten Recht auf Folter?, JZ 2000, S. 165 (168) (Er löst den Widerstreit zwischen der Achtungspflicht gegenüber der Würde eines zu folternden Entführers und der Schutzpflicht gegenüber der Würde etwa des zu rettenden Kindes zugunsten der letzteren im Interesse des „unschuldigen Opfers" auf); auch *C. Starck*, in: H. v. Mangoldt/F. Klein/Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 7. Aufl. 2018, Art. 1 Rn. 34 f., 79; *K. Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. IV/1, 2006, S. 95 f.; *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 4 f.; tendenziell in diese Richtung argumentieren auch etwa *J. Isensee*, Tabu im freiheitlichen Rechtsstaats, 2003, S. 57 ff.; *W. Schmitt Glaeser*, Folter als Mittel staatlicher Schutzpflicht?, in: O. Depenheuer/M. Heintzen/M. Jestaedt (Hrsg.), FS für J. Isensee, 2007, S. 507 ff.; demgegenüber kritisch *F. Wittreck*, Menschenwürde und Folterverbot, DÖV 2003, S. 873 (879 f., 881); vgl. auch *R. Alexy*, Menschenwürde und Verhältnismäßigkeit, AöR 140 (2015), S. 497 (511); mit dem Ergebnis eines Vorrangs des Abwehrrechts *G. Jerouschek/R. Köbel*, Folter von Staats wegen?, JZ 2003, S. 613 (617 ff.); in Auseinandersetzung mit dieser Frage *T. Gutmann*, Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff, in: C. F. Gethmann (Hrsg.), Deutsches Jahrbuch Philosophie, Bd. II, 2011, S. 309 (320 f.); kritischer *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 643 ff.; *ders.*, Todesstrafenverbot und Folterverbot, 2019, S. 5 f., 172 f.

[265] *M. Kloepfer*, Leben und Würde des Menschen, in: P. Badura/H. Dreier (Hrsg.), FS 50 Jahre Bundesverfassungsgericht, Bd. II, 2001, S. 77 (81 f., 104).

[266] *O. Lepsius*, Sicherheit und Freiheit, in: G. F. Schuppert/W. Merkel/G. Nolte/M. Zürn (Hrsg.), Der Rechtsstaat unter Bewährungsdruck, 2010, S. 23 (32 f.); umfassender *L. Hirschberg*, Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit, 1981; *P. Lerche*, Übermaß und Verfassungsrecht, 2. Aufl. 1999.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sung von rechtlichen Konfliktfällen schwieriger gestalten würde.[267] Tatsächlich besteht im Aufeinandertreffen der Achtungspflicht gegenüber der Würde einer Person mit der Schutzpflicht für die Würde einer anderen eine Pflichtenkollision des Staates, sodass er dann unvermeidbar Würde gegen Würde abwägen müsste.[268] In diesen Extremsituationen kann der Staat nur eine seiner beiden Pflichten erfüllen.[269] Gegen die Abwägbarkeit spricht aber ihre Unvereinbarkeit mit der ausdrücklichen Unantastbarkeit der Würde.[270] Andererseits ist es nicht zwingend, die Unantastbarkeit als Unabwägbarkeit zu verstehen. Ihre verfassungsdogmatische Besonderheit als normatives Adjektiv erfüllt sie auch dadurch, dass sie auf ein besonders großes Gewicht der würderelevanten Bereiche von Freiheitsrechten hinweist. Die Abwägungsoffenheit in genau diesem Sinne liegt dem hiesigen Verständnis von der Abwägung auf Schutzbereichsebene inne, auf die sogleich eingegangen wird. Der Staat scheint aber in jedem Fall vor einer ausweglosen Situation zu stehen, einem Dilemma: Egal, wie er sich letztlich entscheidet, am Ende findet sich unausweichlich eine verletzte Würde. Wegen der damit einhergehenden Schwierigkeiten wird in der Absolutheitsthese teilweise eine „Gefahr systemsprengender Normkonflikte" gesehen und daher der Würdenorm die Normqualität überhaupt abgesprochen.[271]

Daher wird vereinzelt auch für die Anerkennung eines rechtswertungsfreien Raumes plädiert, in dem sich der Staat zu enthalten habe.[272] Hier ist jedoch nicht zuletzt

---

[267] *K. Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. III/2, 1994, S. 625 ff.; kritisch dazu *J. v. Bernstorff*, Der Streit um die Menschenwürde im Grund- und Menschenrechtsschutz, JZ 2013, S. 905 (911); *B. Schlink*, Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit, in: P. Badura/H. Dreier (Hrsg.), FS 50 Jahre Bundesverfassungsgericht, Bd. II, 2001, S. 445 (460 ff.); *O. Ziegler*, Das Folterverbot in der polizeilichen Praxis, KritV 87 (2004), S. 50 (58).

[268] *C. Hillgruber*, Der Staat des Grundgesetzes, JZ 2007, S. 209 (217).

[269] *C. Hillgruber*, Der Staat des Grundgesetzes, JZ 2007, S. 209 (217).

[270] Nach *F. Wittreck* (Achtungs- gegen Schutzpflicht?, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt [Hrsg.], Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 161 [177]) fordere gerade die Absolutheit der Menschenwürde die Äquivalenz von der Achtungs- und Schutzpflicht, deren Konflikt nur durch eine Abwägung lösbar sei. Dabei wäre – auch unter Berücksichtigung des Verantwortungsprinzips – der staatliche Eingriff zugunsten der Schutzpflicht regelmäßig verhältnismäßig (S. 182).

[271] *C. Enders*, in: K. H. Friauf/W. Höfling (Hrsg.), BK-GG, Bd. 1, Stand 2005, Art. 1 Rn. 66; auch *J. Isensee*, Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, AöR 131 (2006), S. 173 (190 ff., 209 f.).

[272] *J. F. Lindner*, Die Würde des Menschen und sein Leben, DÖV 2006, S. 577 (587 f.); *J. P. Schaefer*, Das Individuum als Grund und Grenze deutscher Staatlichkeit, AöR 135 (2010), S. 404 (419); kritisch ablehnend *E. Hilgendorf*, Tragische Fälle, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 107 (126); vgl. auch *E. Klein*, Die vorsätzliche Tötung unbeteiligter Personen durch den Staat, in: K. Grupp/U. Hufeld (Hrsg.), FS für R. Mußgnug, 2005, S. 71 (81); *S. Lenz*, Vorbehaltlose Freiheitsrechte, 2006, S. 297 f.; *P. Lerche*, Ausnahmslos und vorbehaltlos geltende Grundrechtsgarantien, in: H. Däubler-Gmelin (Hrsg.), FS für E. G. Mahrenholz, 1994, S. 515 (519); außerdem *A. Kaufmann*, Strafloser Schwangerschaftsabbruch, JZ 1992, S. 981 ff. (984 f.); zumindest eine Handlungsunfähigkeit des Staates in Fällen derartiger Pflichtenkollisionen im Würdebereich annehmend *R. Poscher*, Die Würde des Menschen ist unantastbar, JZ 2004, S. 756 (760 ff.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mit Blick auf das Rechtsstaatsprinzip große Skepsis angezeigt.[273] Recht und Rechtsstaat zeichnen sich durch Bestimmtheit, Klarheit und Gleichförmigkeit aus. Das rechtsstaatliche Erfordernis der Widerspruchsfreiheit der Rechtsordnung macht die Auflösung von widersprüchlichen Rechtsfolgen einer Norm denn auch zur Wahrung der Funktionsfähigkeit des Rechts unverzichtbar.[274] Der Widerspruch zwischen Schutz- und Achtungspflicht kann in der Konsequenz vom Staat nicht offengelassen werden. Er darf sich gerade in diesen Fällen nicht seiner Entscheidungsmacht und -verantwortung entziehen, indem er sich genau dort einer Wertung enthält, wo der Einzelne am dringendsten seiner Abhilfe bedarf.[275] Das Grundgesetz verlangt eine konkrete Entscheidung auch in Grenzsituationen, es kann sie weder dem Staat noch dem einzelnen Entscheidungsträger in der konkreten Situation abnehmen.[276]

In Rettungsfolterfällen könnte die Option des entschuldigenden Notstands erwogen werden, der jedoch nicht auf den Staat allgemein, sondern nur auf einzelne Amtsträger anwendbar wäre.[277] Denn die Entscheidung in solchen Extremsituationen ist geprägt von einem Gewissen (hier im Sinne einer „inneren Stimme"), das nur Individuen zukommt.[278] Andererseits stehen auch hinter den Entscheidungen des Staates letztlich Menschen. Richter, Staatsanwälte oder Polizeikräfte als Staatsrepräsentanten treffen in diesen Situationen mehr oder weniger zumindest auch eine Gewissensentscheidung, die mit Art. 4 Abs. 1 Var. 2 GG grundrechtlich abgesichert ist, sodass sie im selben Fall hätten auch innerhalb des rechtlich zulässigen Rahmens – je nach Gewissen – anders entscheiden dürfen. Das würde aber zu einer gewissen Gewissenswillkür der jeweiligen Rechtsanwender führen. Die Bürger könnten sich nicht sicher sein, wie der Staat entscheiden wird, weil dies letztlich nicht mehr allein vom Recht, sondern vom subjektiven Gewissen seiner Amtswalter im Einzelfall abhinge.[279] Schon *Hegel* erkannte, dass es bei der An-

---

[273] Vgl. *E. Franz*, Der Bundeswehreinsatz im Innern und die Tötung Unschuldiger im Kreuzfeuer von Menschenwürde und Recht auf Leben, Der Staat 45 (2006), S. 501 (533); *W.-R. Schenke*, Die Verfassungswidrigkeit des § 14 III LuftSiG, NJW 2006, S. 736 (739).

[274] *N. Forgó/A. Somek*, Nachpositivistisches Rechtsdenken, in: S. Buckel/R. Christensen/A. Fischer-Lescano (Hrsg.), Neue Theorien des Rechts, 3. Aufl. 2020, S. 124 (126): „[I]n einem funktionierenden Rechtsstaat [muss es] auf jede Rechtsfrage unweigerlich eine Antwort geben"; auch *J. Quecke*, Unantastbare Menschenwürde, 2020, S. 53 f.

[275] BVerfGE 39, 1 (44).

[276] *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 738 unter Verweis auf *B. Hirsch*, Verfassungsbeschwerde gegen das Gesetz zur Neuregelung von Luftsicherheitsaufgaben, KritV 89 (2006), S. 3 (19); *O. Lepsius*, Das Luftsicherheitsgesetz und das Grundgesetz, in: F. Roggan (Hrsg.), FG für B. Hirsch, 2006, S. 47 (71).

[277] *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 (142, Fn. 58).

[278] *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 202 ff.

[279] *J. F. Lindner* (Die Würde des Menschen und sein Leben, DÖV 2006, S. 577 [588]) sieht hierin den Vorteil, dass der Staat sich selbst nicht eine Entscheidung über die Rechtmäßigkeit in diesen schwierigen Fällen anmaßt, und dennoch seine Handlungsfähigkeit behält, indem er seinen Handlungsorganen eine Gewissensentscheidung ermöglicht, die – egal in welche Richtung sie ausfalle – insoweit verfassungsmäßig sei; kritisch *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 204.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wendung von Gesetzen zu Kollisionen kommen kann, die man nicht dadurch vermeiden könne, „daß man vieles dem Gutdünken der Richter überlassen will", weil „die bloße Entscheidung durch den Richter" dadurch selbst Willkür wäre.[280] Dies ist vor allem in Situationen wie diesen, wo Höchstgüter betroffen sind, besonders bedenklich. Letztlich sind etwa Richter anders als Bundestagsabgeordnete, die gemäß Art. 38 Abs. 1 S. 2 GG ihrem Gewissen unterworfen sind, nach Art. 97 Abs. 1 GG allein dem Gesetz verpflichtet. Doch nur, weil Richter rechtlich unabhängig sind und der Unparteilichkeit sowie dem Gesetz unterstehen, heißt das nicht, dass sie tatsächlich keine politischen und moralischen Überzeugungen hätten, die sie in Rechtsanwendungsprozesse einspeisen. Sie sind insofern nie gänzlich wertfrei und neutral. Gerichte müssen dennoch jeden Fall entscheiden, da die dem Rechtssystem immanente Recht/Unrecht-Dichotomie dazu zwingt.[281] Unabhängig vom gewählten Standpunkt ist zu beachten, dass jede mögliche „Lösung" eines Würdekollisionsfalls eine ungelöste Restfrage zurücklässt.[282] Die widerspruchsgeladene Pointe von Grenzfällen lautet, dass jede denkbare Entscheidung „falsch" wäre,[283] oder genauer: sich falsch anfühlt. Ebendieses Gefühl darf jedoch nicht aus dem Rechtsdenken verbannt werden. Vielmehr muss es lediglich objektivierbar sein. Dazu dient der oben entsprechend dem vulnerabilitätstheoretischen Würdeverständnis konzipierte objektive Empathie- und Gewissenstest als kognitiv-emotionaler Prüfmechanismus. Es ist also zu fragen, ob ein empathischer Beobachter, der sich kognitiv-emotional in die Lage des Betroffenen versetzt, ohne Kenntnis der einzelnen Umstände beim bloßen Anblick der Behandlung intuitiv und spontan empfindet, dass kein Mensch so behandelt werden sollte; anders formuliert, ob eine von der Schutzpflicht zugunsten der Würde des einen geforderte staatliche Maßnahme gegenüber einem anderen aus der Sicht des objektiven Gewissens eine Behandlung darstellen würde, die gerade dessen grundlegende Vulnerabilität auf schwerste Art missachtet; oder ob aus derselben Perspektive der Einzelne gerade in seiner Schwäche und Angewiesenheit auf andere bei einem Angriff durch Dritte vom Staat im Stich gelassen wird. Damit wiederum unüberwindbar verbunden bleibt eine Relativierung der zu schützenden Würde. Die dialektisch-kontraktualistische Bestimmung des Staates liegt in der Verwirklichung einer allgemeinen Freiheit, für die er nicht absolute Sicherheit herstellen muss. Dieser Freiheitsidee wird eher eine Ordnung gerecht, die sich selbst beschränkt und manche Unsicherheit hinnimmt, um eine solche Freiheitsordnung zu bleiben.

---

[280] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, S. 364.

[281] Vgl. auch *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 (149).

[282] *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 134.

[283] So ähnlich resümiert *H. M. Heinig* (Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 [2019], S. 129 [150]) den „Kernsatz" eines verfilmten Werkes von Ferdinand von Schirach.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

2. Das Problem des Ungleichgewichts zwischen der Achtungs- und Schutzpflicht

Festgestellt wurde bereits, dass die eigentliche und primäre Zweckrichtung des Staates nicht die Sicherheit, sondern die Wahrung und Ermöglichung einer sozialen Freiheit ist. Beim Sicherheitsgedanken des Grundgesetzes handelt es sich selten um Sicherheit vor der Natur, in der Regel um Sicherheit vor Gefahren seitens Dritter.[284] Freiheitsschutz erfordert insofern zwangsläufig Freiheitsregulierung und -begrenzung.[285] Mit dem Konzept *Görg Haverkates* von der „Verfassung als Gegenseitigkeitsordnung" her gedacht: Der Staat muss manchmal grundrechtliche Freiheiten beschränken, weil sich anders „eine freie Gegenseitigkeit unter den Bürgern gerade nicht herstellen kann".[286] Diese Überlegung liegt auch der hiesigen Würdetheorie zugrunde, die die würdebasierte Freiheitsermöglichung aus der Perspektive der dazu gleichursprünglich aus der Würdeidee notwendig folgenden Selbstbeschränkung zu begreifen versucht. Achtungs- und Schutzpflichten haben gleichermaßen die Ermöglichung der individuellen Selbstbestimmung aller zum Ziel.[287] Das belegt der Gedanke eines Grundrechts auf Sicherheit[288] sowie die Herleitung staatlicher Schutzpflichten aus den grundgesetzlichen Freiheitsrechten,[289] insbesondere aus der ausdrücklichen Pflicht zum Schutz der Menschenwürde in Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG. Da die Würde den normativen Ausgangspunkt und Maßstab aller Grundrechte darstellt, die ihrerseits die Menschenwürde konkretisieren, muss auch die Schutzdimension sowie die Selbstbeschränkung aller in Gestalt von Grundpflichten auf alle Grundrechte angewendet werden.[290] Sicherheit ist daher nicht nur für die Würde, sondern allgemein auch ohne textliche Festschreibung

---

[284] *A. Süsterhenn* (in: Deutscher Bundestag/Bundesarchiv [Hrsg.], Der Parlamentarische Rat 1948–1949, Bd. V/II, S. 925) plädierte für eine Klarstellung, dass ein Recht auf Sicherheit sich auf den staatlichen Schutz *vor Eingriffen Dritter* beziehe.

[285] Vgl. *D. Merten*, Grundrechtliche Schutzpflichten und Untermaßverbot, in: K. Stern/K. Grupp (Hrsg.), GS für J. Burmeister, 2005, S. 227 (232).

[286] *G. Haverkate*, Verfassungslehre, 1992, S. 194 f.

[287] *P. Badura*, Kodifikatorische und rechtsgestaltende Wirkung von Grundrechten, in: R. Böttcher/G. Hueck/B. Jähnke (Hrsg.), FS für W. Odersky, 1996, S. 159 (180).

[288] Klassisch dazu *J. Isensee*, Das Grundrecht auf Sicherheit, 1983. Bereits im Parlamentarischen Rat stand die Ergänzung des Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG um die Formulierung „Recht auf persönliche Sicherheit und Freiheit" zur Debatte (*W. Matz*, in: K.-B. v. Doemming/R. W. Füßlein/Ders., Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes, JöR n. F. 1 [1951], S. 1 [58 ff.]). Im Völkerrecht gibt es dieses Recht ganz explizit, etwa in Art. 5 Abs. 1 EMRK: „Jede Person hat das Recht auf Freiheit und Sicherheit."

[289] Grundlegend zur Herleitung von Schutzpflichten aus den Grundrechten BVerfGE 39, 1 (42); 49, 89 ff.

[290] In Bezug auf die Schutzdimension *C. Calliess*, Schutzpflichten, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. II, 2006, § 44 Rn. 9; *ders*., Rechtsstaat und Umweltstaat, 2001, S. 440 ff.; *F. Ossenbühl*, Kernenergie im Spiegel des Verfassungsrechts, DÖV 1981, S. 1 (4 f.); auch *A. Bleckmann*, Neue Aspekte der Drittwirkung der Grundrechte, DVBl. 1988, S. 938 (941 f.); *E. Benda*, Menschenwürde und Persönlichkeitsrecht, in: Ders./W. Maihofer/H.-J. Vogel (Hrsg.), Handbuch des Verfassungsrechts, Bd. I, 2. Aufl. 1995, § 6 Rn. 10.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

im Grundgesetz mitgedachte Notwendigkeit,[291] was insofern auch Konsequenz eines dialektisch-kontraktualistischen Verständnisses ist. Gegen das Argument, dass Grund- und Schutzpflichten vom Staat als Vorwand für massive Freiheitseinschränkungen missbraucht werden können,[292] lässt sich einwenden, dass dasselbe auch für die Abwehrrechte gilt. Der Staat könnte in neoliberaler Manier etwa aus Opportunitäts- oder Kostengründen seinen Bürgern den notwendigen Schutz vorenthalten und dies damit rechtfertigen, dass seine Achtungspflichten den Maßnahmen entgegenstünden. Darin läge ebenfalls ein Machtmissbrauch, der zugunsten politisch, wirtschaftlich oder sozial mächtiger privater Akteure und zulasten der Schwächeren ginge, weil im Falle der Enthaltung des Staates erstere ihre Freiheiten in Form von Eingriffen in die Freiheitsbedingungen der letzteren frei entfalten könnten.

Unabhängig davon besteht nach der herkömmlichen Grundrechtsdogmatik ein strukturelles Problem im Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten. Bei Eingriffen in Abwehrrechte unterliegt der Staat einer strengen Verhältnismäßigkeitskontrolle.[293] Bei der Erfüllung seiner Schutzpflicht muss er dagegen nach einer Evidenzkontrolle lediglich das Untermaßgebot beachten.[294] Er muss also nur ein Minimum an Schutz gewährleisten, wobei ihm große Spielräume eingeräumt werden.[295] Grundrechtsschutzsuchende bleiben auf diesen Minimalschutz und „punktuell wirkende relative Schutznormen verwiesen", deren Fehlen zum Fehlen von Schutz und letztlich zu ihrer „Vogelfreiheit" führt.[296] Da der Staat mit Blick auf den demokratisch und rechtsstaatlich geforderten Vorbehalt des Gesetzes nur dort schützend tätig werden kann, wo sich Einzelne auf konkrete Schutznormen berufen können, während sich die Pflicht zur Achtung der Grundrechte aus dem Grundge-

---

[291] *K. Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. III/1, 1988, S. 933.

[292] Zur Missbrauchsgefahr des staatlichen Gewaltmonopols *H.-C. Link*, Staatszwecke im Verfassungsstaat, VVDStRL 48 (1990), S. 7 (29); *J. Isensee*, Das staatliche Gewaltmonopol als Grundlage und Grenze der Grundrechte, in: E. Franßen/K. Redeker/O. Schlichter/D. Wilke (Hrsg.), FS für H. Sendler, 1991, S. 39 (48); *D. Willoweit*, Die Herausbildung des staatlichen Gewaltmonopols im Entstehungsprozeß des modernen Staates, in: A. Randelzhofer/W. Süß (Hrsg.), Konsens und Konflikt, 1986, S. 313 (322).

[293] Die folgenden Ausführungen beruhen auf und überschneiden sich teilweise wörtlich mit meinen Überlegungen in *I. Bilgen*, Nachhaltigkeit als Grundpflicht, DÖV 2023, S. 150 (156 ff.).

[294] Vgl. nur *J. Isensee*, Das Grundrecht als Abwehrrecht und als staatliche Schutzpflicht, in: Ders./P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. V, 1992, § 111 Rn. 181; *G. Winter*, Von der Bewahrung zur Bewirtschaftung, ZUR 2022, S. 215 (216); BVerfGE 157, 30 (114 m. w. N.); st.Rspr.

[295] BVerfGE 157, 30 (114); auch BVerfGE 77, 170 (214 f.).

[296] *D. Suhr*, Gleiche Freiheit, 1988, S. 56 f.; *ders.*, Strukturen verantworteter Freiheit, Fragen der Freiheit 241 (1996), S. 3 (9 f.); zum Problem aus verwaltungsprozessualer Sicht *C. Bickenbach*, Subjektiv-öffentliches Recht auf Klimaschutz?, JZ 2020, S. 168 (173). Nach dem Bundesverwaltungsgericht (NJW 1978, S. 554 [556]) verpflichten Schutzpflichten den Staat zur Vermeidung von Schäden (= nicht unerhebliche Beeinträchtigung grundrechtlich geschützter Interessen), nicht aber von bloßen Belästigungen (= unerhebliche Beeinträchtigung grundrechtlich geschützter Interessen), die dem Betroffenen zugemutet werden können, wenn sie „sozial adäquat" sind.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

setz selbst ohne weiteren Konkretisierungsbedarf ergibt,[297] gerät die Schutzpflicht auf die negative Seite einer starken systematischen Schieflage.[298] Sie verkommt gar zu einer bloßen Schutz*berechtigung*, bei deren Wahrnehmung dem Gesetzgeber ein weiter Spielraum zukommt.[299] Der Staat verletzt erst dann seine derart reduzierte Schutzpflicht, wenn er „Schutzvorkehrungen entweder überhaupt nicht getroffen hat oder […] die getroffenen Regelungen und Maßnahmen gänzlich ungeeignet oder völlig unzulänglich sind, das Schutzziel zu erreichen".[300] Und sie ist auch dann gewahrt, wenn der Staat bei fortlaufender Prüfung und notwendiger Anpassung seines Schutzkonzepts „bestimmte Restrisiken" hinnimmt.[301] Dieses Problem wird vor allem in Fällen virulent, die die spezifisch-soziale oder ökologische Dimension würdebasierter Freiheit betreffen. Es lässt sich vielleicht am folgenden vereinfachten Beispiel verdeutlichen: A, ein Mensch mit schwerer geistiger Behinderung sowie chronischer Atemwegserkrankung, wohnt mit seinem Hund im häuslichen Umfeld seiner Familie. Nachbar B brennt jedes Jahr am 31. Dezember gerne in großen Mengen lautes Feuerwerk ab. Abgesehen vom ohnehin im Garten und im Eingangsbereich anfallenden Müll wird dadurch die Luft derart mit Feinstaub belastet, dass für A der Aufenthalt im eigenen Garten fast unmöglich gemacht wird. Zudem bekommt er wie auch sein Hund dauernde panische Angst, die sich über den ganzen Abend und darüber hinaus gesundheitlich, psychisch und physisch äußert und nur mithilfe von starken Beruhigungsmedikamenten in Griff zu bekommen ist, die ihrerseits jedoch starke Nebenwirkungen zeitigen. Möchte A vom Staat Schutz für sich und seinen Hund, um B zum Unterlassen zu zwingen und selbst auch den Neujahrsbeginn mit seiner Familie feiern zu können, müsste er sich hierfür auf eine Schutznorm berufen. Gibt es keine Norm,[302] wird der Staat nichts tun. Denn

---

[297] Vgl. *R. Christensen*, Wahrheit, Recht und Folter, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 133 (138); *E. Hilgendorf*, Tragische Fälle, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 107 (126).

[298] *C. Calliess* (Rechtsstaat und Umweltstaat, 2001, S. 445 f., 588 f.) löst das Problem des Ungleichgewichts zwischen Achtungs- und Schutzfunktion der Grundrechte mithilfe eines dogmatischen „Gebot[s] der Gleichberechtigung von Abwehrrecht und Schutzpflicht". Zu diesem Problem im Kontext des Klimaschutzes *K. Faßbender*, Der Klima-Beschluss des BVerfG, NJW 2021, S. 2085 (2088).

[299] *K.-A. Schwarz*, Die Dogmatik der Grundrechte, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 29 (45).

[300] BVerfGE 77, 170 (215); st.Rspr.

[301] *K.-A. Schwarz*, Die Dogmatik der Grundrechte, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 29 (45 f.).

[302] Zwar ist nach § 23 Abs. 1 der Ersten Sprengstoffverordnung (BGBl. I S. 2141) das Böllern in der Nähe von Krankenhäusern, Kinder- und Altersheimen verboten. Doch Kranke, Kinder oder Alte leben nicht nur in Krankenhäusern, Kinder- und Altersheimen. Menschen mit geistiger Behinderung verstehen oft nicht, was gerade passiert und verfallen in panische Angst. Kriegstraumatisierte Menschen leiden ebenfalls psychisch darunter. Neben der Natur im Allgemeinen dürften aber (zumindest von der Quantität her) Tiere am meisten unter Feuerwerk leiden. Während Haustiere immerhin teilweise von den Menschen Schutz und Sicherheit erhalten, sind Wildtiere dem hilflos ausgesetzt. Licht und Geräusche führen zu panischem Fluchtverhalten, das sie überfordert und tagelang traumatisiert oder gar zu ihrem (qualvollen) Tod führt.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

A kann sich für den ersuchten Schutz nicht unmittelbar auf das Grundgesetz berufen, während B hingegen im Falle eines staatlichen Eingriffs sich stets auf seine negative Freiheit berufen kann, also auf das sich unmittelbar aus den Grundrechten ergebende Abwehrrecht der sogenannten allgemeinen Handlungsfreiheit aus Art. 2 Abs. 1 GG. A bliebe insofern gegen die Willkür des B schutzlos, was bislang als die vermeintlich „liberalste" Option aus rechtlicher Sicht hingenommen wird.

Dies führt zu einer inkonsistenten Grundrechtsdogmatik, weil die herkömmlich im Grundsatz abgelehnte Drittwirkung der Grundrechte insgeheim insofern angenommen wird, als die Freiheit einiger zulasten der Freiheit anderer gehen darf. Und wenn es um den Schutz vor Freiheitseingriffen durch Dritte geht, wird die Drittwirkung abgelehnt, sodass der Beeinträchtigte letztlich schutzlos bleibt, solange er sich nicht auf eine einfachrechtliche Schutznorm berufen kann. Es ist widersprüchlich, die Drittwirkung der Grundrechte im Sinne der Freiheitsvermutung bei Abwehrrechten anzunehmen, aber sie für die Grundrechtsverteidigung abzulehnen.[303] In der Konsequenz dieser Dogmatik können diejenigen, die ihre Freiheit exzessiv mit Einwirkung auf die Freiheitssphären der anderen nutzen, sich auf ihre Freiheitsvermutung stützen. Aktiv Handelnde dürfen sich demnach absolut frei entfalten und dabei die Freiheitsbereiche anderer stören oder gefährden, während passiv Duldende sich mangels Drittwirkung ihrer zu schützenden Freiheit nicht dagegen wehren können.[304] Erstere, die beispielsweise umweltschädigende und damit letztlich auch gesundheits- und freiheitsbelastende Verhaltensweisen an den Tag legen, können sich auf das starke Abwehrrecht berufen und stehen stärker da als letztere, die staatlichen Schutz genau davor suchen.[305] Dieses Ungleichgewicht bezeichnet *Dieter Suhr* als „eine gleichheits- und freiheitswidrige Freiheits- und Gleichheitsdogmatik".[306] Es beruht tatsächlich auf einem autonomiezentrierten individualistischen Freiheitsverständnis, das weder die Vulnerabilität als Grund der Würde noch die Gleichheit als Kernprinzip würdebasierter Freiheit aller hinreichend reflektiert. Freiheit kann jedoch keinen (pauschalen) Vorrang vor der Gleichheit genießen, weil sie letztere zu ihrer Bedingung hat. Gleichheit bildet so wie Sicherheit eine dialektische Einheit mit der Freiheit. Sie sind notwendig, damit sich die Freiheit entfalten kann. Das würdeimmanente Gleichheitspostulat ermächtigt zwar nicht für freiheitsfeindliche Gleichmacherei, aber fordert die Ermöglichung der gleichen sozialen und ökologischen Freiheitsbedingungen. Recht beschränkt nur zu diesem Zweck die Freiheit, damit alle sich im Einklang mit der Entfaltung der jeweils anderen frei entfalten können.[307] Vorrang und Drittwirkung

[303] *D. Suhr*, Gleiche Freiheit, 1988, S. 56 f.
[304] *D. Suhr*, Gleiche Freiheit, 1988, S. 57; *ders*., Strukturen verantworteter Freiheit, in: Fragen der Freiheit, Heft 241 (1996), S. 3 (9 f.).
[305] *D. Suhr*, Gleiche Freiheit, 1988, S. 56 f.; *ders*., Strukturen verantworteter Freiheit, in: Fragen der Freiheit, Heft 241 (1996), S. 3 (9 f.); dieses Ergebnis hinnehmend *J. Isensee*, Das Grundrecht als Abwehrrecht und als staatliche Schutzpflicht, in: Ders./P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. V, 1992, § 111 Rn. 180 f.
[306] *D. Suhr*, Gleiche Freiheit, 1988, S. 59.
[307] *M. Kriele*, Einführung in die Staatslehre, 5. Aufl. 1994, S. 208 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Achtungspflicht haben aber zur Folge, dass jene ihre Freiheit zulasten dieser in dem Maße optimieren dürfen, in dem sie an deren Freiheitsminimum stoßen.[308] Dadurch wird aus der negativen Freiheit des einen ein privates Eingriffsrecht in die Freiheit(-smöglichkeiten) der anderen.[309] Ebendies verfestigt einen Zustand des (Grund-)Rechts des Stärkeren,[310] den zu vermeiden doch das Anliegen der gesellschaftsvertraglich nach Würdeprinzipien legitimierten Ordnung war, in der den Einzelnen gerade in ihrer Vulnerabilität und Schwäche Achtung und Schutz sowie die Durchsetzung der Selbstbeschränkung eines jeden auf die Vereinbarkeit mit der vulnerablen Freiheit der anderen versprochen war.

3. Zur Abwägung auf Schutzbereichsebene

Das Bundesverfassungsgericht bemüht sich erkennbar um die Vermeidung eines solchen Zustands und um die Schaffung eines gerechteren Ausgleichs von Freiheitsinteressen. In dem Maße, in dem Sicherheit und damit Gleichheit und Gerechtigkeit im Rechtsstaat gesichert werden, in demselben Maße wird die Freiheit gestärkt und erweitert.[311] Bei der Rechtfertigung von dazu erforderlichen Eingriffen aufgrund kollidierenden Verfassungsrechts kommt im Normalfall das Prinzip der Verhältnismäßigkeit zum Einsatz.[312] Der Staat kann seine Schutzpflicht nur realisieren, wenn diese gegen die gezeigte Freiheit(-svermutung) im Sinne eines Rechts zum Eingriff bzw. zur Verletzung der Freiheitssphäre anderer abgewogen werden kann.[313] Hierbei ist grundsätzlich ein angemessener Ausgleich der gleichermaßen geschützten Interessen zu erreichen, um sie dadurch zu optimieren.[314] Der Staat hat sozusagen eine relative Optimierungspflicht im Verhältnis von Freiheit

[308] *D. Suhr*, Die Freiheit vom staatlichen Eingriff als Freiheit zum privaten Eingriff?, JZ 1980, S. 166 (168).

[309] *D. Suhr*, Die Freiheit vom staatlichen Eingriff als Freiheit zum privaten Eingriff?, JZ 1980, S. 166 (168).

[310] *D. Suhr*, Die Freiheit vom staatlichen Eingriff als Freiheit zum privaten Eingriff?, JZ 1980, S. 166 (168); *ders*., Gleiche Freiheit, 1988, S. 58.

[311] In Bezug auf den Sicherheitswert auch die abw. Meinung der Richterin *E. Haas* in BVerfGE 115, 371 (374).

[312] Zum Verhältnismäßigkeitsprinzip BVerfGE 19, 342 (348 f.).

[313] Vgl. auch *J. Isensee*, Das Grundrecht als Abwehrrecht und als staatliche Schutzpflicht, in: Ders./P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. V, 1992, § 111 Rn. 173; *O. Lepsius* (Das Verhältnis von Sicherheit und Freiheitsrechten in der Bundesrepublik Deutschland nach dem 11. September 2001, in: Deutsche Gesellschaft für Auswärtige Politik [Hrsg.], Kampf gegen den Terrorismus, 2002, S. 1 [25]) betrachtet Sicherheit parallel zur Gerechtigkeit als nicht abwägungsfähig mit individuellen Freiheitsrechten: „Sicherheit zum Ziel der Rechtsordnung zu erklären ist genauso plausibel wie die Gerechtigkeit zu ihrem Ziel zu erklären. Genauso wie aber die Gerechtigkeit kein abwägungsfähiger Belang in der Rechtsordnung ist, kann es auch die Sicherheit nicht sein. Die Rechtsordnung insgesamt dient dem Ziel der Gerechtigkeit ebenso wie dem der Sicherheit. Sicherheit steht wie Gerechtigkeit als Rechtsidee über dem positiven Recht und darf deswegen nicht zum Argumentationstopos auf der Ebene des positiven Rechts werden."

[314] BVerfGE 81, 278 (292).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und Sicherheit.[315] Man könnte hierzu zwischen der Selbstbeschränkung des einen und derjenigen eines anderen abwägen. Um aber die gängige Grundrechtsdogmatik, die einen Eingriff in die Würde kategorisch, d. h. ungeachtet der Schwere des verfolgten Zieles, verbietet, nicht zu überfordern, bedient sich das Bundesverfassungsgericht eines Tricks. Es verlagert den Abwägungsprozess von der Rechtfertigungsebene auf die Schutzbereichsebene vor.[316] Tatsächlich ließe sich eine strikte Ablehnung jeglicher Abwägung der Menschenwürde wohl kaum durchhalten.[317] Das Gericht erkennt die Absolutheit der Würde zwar grundsätzlich an.[318] In einigen Fällen lehnt es die Abwägung aber nur *expressis verbis* ab und versucht im Grunde schon bei der Bestimmung des Gewährleistungsbereichs der Menschenwürde einen Interessenausgleich im Wege praktischer Konkordanz herzustellen.[319] Absolut geschützt und unabwägbar ist dann nur noch das, was erst nach einem vorgeschalteten Abwägungsvorgang Vorrang eingenommen hat.[320] Dadurch lassen sich unvermeidbar auftretende Inkonsistenzen bei der Begründung einiger Entscheidungen verdecken.[321] Bei der Bestimmung des normativen Gehalts und der

---

[315] *R. Alexy* (Verfassungsrecht und einfaches Recht, VVDStRL 61 [2002], S. 7 [18]) spricht von „Pareto-Optimalität".

[316] *T. Gutmann* (Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff, in: C. F. Gethmann [Hrsg.], Deutsches Jahrbuch Philosophie, Bd. II, 2011, S. 309 [323]) deutet auf die Möglichkeit hin, dass Güterkollisionen mit Menschenwürdebezug auf einer („höheren") theoretischen Ebene, die auf die Gründe dafür abstellt, warum wir „unverletzliche Rechtspositionen zuschreiben (sollten)", bewältigt werden können; *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 46 ff.; vgl. auch *H. M. Heinig*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1519: „Schließlich legt sich […] der Verdacht nahe, dass die Güterabwägung unter der Hand auf die Ebene der […] Bestimmung einer Verletzung der [Menschenwürde] vorverlagert und invisibilisiert wird."; *C. Starck*, in: H. v. Mangoldt/F. Klein/Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 7. Aufl. 2018, Art. 1 Rn. 34, 47: „Die rechtsdogmatische Unterscheidung zwischen Grundrechtstatbestand und Grundrechtsschranken […] gilt im Rahmen der Menschenwürdegarantie nicht. Der Menschenwürdeschutz steht und fällt mit der richtigen Definition des Garantiegehalts."; *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 154.

[317] *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 357.

[318] BVerfGE 34, 238 (245); 75, 369 (380); 80, 367 (373); 93, 266 (293); 107, 275 (284); 109, 279 (314). In der Literatur wird teilweise auch in derartigen Fällen eine Abwägung für eine befriedigende Lösung als unumgänglich erachtet. Vgl. insofern *M. Baldus*, Der Kernbereich privater Lebensgestaltung, JZ 2008, S. 218 (225); *C. Hillgruber*, Der Staat des Grundgesetzes, JZ 2007, S. 209 (217); *K. Lüderssen*, Die Folter bleibt tabu, in: K. Rogall et al. (Hrsg.), FS für H.-J. Rudolphi, 2004, S. 691 (701); *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 126, 136.

[319] Dazu *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 121.

[320] *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 47; auch *M. Baldus*, Menschenwürdegarantie und Absolutheitsthese, AöR 136 (2011), S. 529 (536 ff.); *ders.*, Der Kernbereich privater Lebensgestaltung, JZ 2008, S. 218; *N. Teifke* (Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 154) bezeichnet die Objektformel als „das Ergebnis einer abstrakten Abwägung"; vgl. auch BVerfGE 30, 33 (40).

[321] Vgl. *H. M. Heinig* (Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 357), der unter anderem wegen der dadurch einbüßenden „Kontrollierbarkeit und rationalen Nachvollziehbarkeit" und des eintretenden demokratietheoretischen Problems „gute Gründe dafür" sieht, „den Rechtssatz der Menschenwürde nicht als normales Individualgrundrecht zu verstehen, sondern als oberstes Verfassungsprinzip".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Reichweite von Art. 1 Abs. 1 GG ist demnach in jedem Einzelfall für die konkrete Situation das jeweilige Wechselverhältnis der betroffenen Würdebereiche zu berücksichtigen.[322] Eine Abwägung auch im Würdebereich findet insofern statt, als ein bestimmter Sachverhalt nur kontextabhängig unter die Würdenorm subsumiert wird.[323] Ebendiese notwendige Abwägung im Einzelfall meint wohl das Bundesverfassungsgericht, wenn es feststellt, es könne nur stets unter Berücksichtigung der konkreten Umstände und nicht allgemein oder „abstrakt" bestimmt werden, wann die Menschenwürde verletzt ist.[324] Es kann auf diese Weise nachvollzogen werden, warum ein bestimmter Freiheitseingriff wie etwa der physische Zwang des Einzelnen, dessen lebenslange Freiheitsstrafe oder sogar polizeiliche Tötung, manchmal als verfassungsgemäß und in anderen Fällen als Würdeverletzung begriffen wird.[325] Konkret geht es nun also um die Frage, wie Würdekollisionen durch Schutzbereichsbestimmungen vermieden oder gelöst werden können, bzw. ob und wie sich die Selbstbeschränkung der Freiheit auf den Umfang des Schutzbereichs der Würdenorm auswirkt.

---

[322] *M. Herdegen* (in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz [Hrsg.], GG, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 47) bezeichnet diesen Vorgang als eine „wertend-bilanzierende Konkretisierung". Der konkrete Achtungsanspruch ergebe sich „erst aus einer bilanzierenden Gesamtwürdigung". Obwohl die Unantastbarkeitsformel zur inhaltlichen Festlegung des Würdeanspruchs mit festen Konturen verleite und er tatsächlich kategorial allen Menschen zukomme, sei der Würdeschutz offen für Differenzierungen nach Art sowie nach Finalität und Intensität eines Eingriffs im konkreten Einzelfall. „Vor allem die Rücksicht auf Würde und Leben anderer, d. h. insoweit bestehende Verantwortungszusammenhänge, prägt den Inhalt dessen mit, was der Würde des Einzelnen im konkreten Fall geschuldet ist." (Rn. 46); *C. D. Classen* (Die Menschenwürde ist – und bleibt – unantastbar, DÖV 2009, S. 689 [692]) und *M. Nettesheim* (Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos, AöR 130 [2005], S. 71 [105]) sehen bereits in der Bestimmung des Schutzbereichs der Menschenwürdenorm durch eine unvermeidbare wertende Betrachtung eine Relativierung der Menschenwürde. Noch schärfer kritisiert *E.-W. Böckenförde* (Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 407 [411]) die Neukommentierung durch Herdegen als „Traditionsbruch". Dieser öffne damit „das Tor zu Abwägung und flexibler Handhabung" der Menschenwürde (insofern *ders.*, Die Würde des Menschen war unantastbar, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 379 [384]). Herdegen relativiere die Menschenwürde, indem er ihren Schutz „für viele Abstufungen und Variationen" öffne und dabei die Fortgeltung ihrer Unabdingbarkeit behaupte (S. 385). Erst der nach Einzelfall unter Berücksichtigung anderer wichtiger Verfassungsgüter wie die Würde und das Leben der anderen Menschen konkretisierte Würdeanspruch gelte absolut. Böckenförde hält diese Überlegung daher für kaum in sich schlüssig.

[323] *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 46.

[324] Vgl. BVerfGE 30, 1 (25); 34, 238 (248); 80, 367 (374); 109, 279 (311, 314); 115, 118 (153); 130, 1 (22); so interpretierend auch *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 506 f.; vgl. *R. Gröschner/O. W. Lembcke*, Dignitas absoluta, in: Dies. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit, 2009, S. 1 (19); *K.-E. Hain*, Konkretisierung der Menschenwürde durch Abwägung?, Der Staat 45 (2006), S. 189 (209).

[325] *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 46.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

a) Relativität der Würde im Gewand des allgemeinen Persönlichkeitsrechts

Die unterschwellig stattfindende Abwägung im Würdebereich lässt sich an dem vom Bundesverfassungsgericht aus Art. 2 Abs. 1 i. V. m. Art. 1 Abs. 1 GG entwickelten allgemeinen Persönlichkeitsrecht exemplifizieren.[326] Es stellte in der Elfes-Entscheidung von 1957 sowie in der darauf folgenden ständigen Rechtsprechung fest, dass aus der Menschenwürde ein letzter, unantastbarer Freiheitsbereich des Einzelnen folge, der dem staatlichen Zugriff entzogen sei.[327] Seit dem ist das allgemeine Persönlichkeitsrecht als unbenanntes Freiheitsrecht anerkannt, das Persönlichkeitselemente und den engeren privaten Lebensbereich dort schützt, wo die speziellen Freiheitsrechte insofern lückenhaft sind.[328] Bei der Konkretisierung seines Inhalts und seiner Reichweite ist als Maßstab die Unantastbarkeit der Würde sowie der in ihr wurzelnde Selbstbestimmungsgedanke zu beachten,[329] auch wenn dieses Recht dogmatisch primär in Art. 2 Abs. 1 GG verortet wird.[330] Die Würdenorm hat gegenüber Grundrechten die Besonderheit der sachlichen Unbestimmtheit der einbezogenen Lebensbereiche; sie zeichnet sich gerade durch ihre Offenheit für solche aus.[331] Insofern verwundert es nicht, dass sich ihr Inhalt mit dem gesellschaftlichen Wandel geändert hat. Vormals Undenkbares wurde im Laufe der Zeit indirekt vermittels des allgemeinen Persönlichkeitsrechts unter den Würdeschutz gefasst. War für das Bundesverfassungsgericht 1957 die Bestrafung gleichgeschlechtlicher sexueller Handlungen unter Männern wie selbstverständlich keine Verletzung von Freiheits- oder Gleichheitsrechten, geschweige denn der Menschenwürde, weil diese „eindeutig gegen das Sittengesetz" verstießen,[332] hat

---

[326] Das Bundesverfassungsgericht hat die Menschenwürde auch in seinem Mephisto-Urteil von 1971 insofern für die Abwägung geöffnet, als es eine Verletzung des postmortalen Persönlichkeitsbereichs, dessen Schutz das Gericht mangels Existenz einer lebenden Person nicht aus Art. 2 Abs. 1 GG, sondern allein aus der Würdenorm des Art. 1 Abs. 1 GG ableitete, vom Schweregrad des Eingriffs abhängig gemacht hat (BVerfGE 30, 173 [194, 195 f.]). Allerdings hat das Gericht später wieder betont, dass eine Abwägung nicht stattfindet.

[327] BVerfGE 6, 32 (41); auch E 6, 389 (433); 7, 198 (220 f.); 27, 1 (6); 35, 35 (39); 54, 143 (146); 80, 367 (373).

[328] Das entspricht der ständigen Rechtsprechung: BVerfGE 54, 148 (153); 99, 185 (193); 101, 361 (380); 106, 28 (39); 118, 168 (183); 120, 274 (303); 147, 1 (19); 153, 182 (260).

[329] BVerfGE 153, 182 (260 f.); auch bereits E 27, 344 (351); 34, 238 (245); 54, 148 (155); 65, 1 (41 ff.); 80, 367 (373); 103, 21 (32 f.); 128, 109 (124); 142, 313 (339).

[330] *U. d. Fabio*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2001, Art. 2 Abs. 1 Rn. 128; *S. Rixen*, in: M. Sachs (Hrsg.), GG, 9. Aufl. 2021, Art. 2 Rn. 62 f.; zum Menschenwürdegehalt des allgemeinen Persönlichkeitsrechts *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 441 ff.; kritisch zur Verknüpfung von Art. 2 Abs. 1 GG und Art. 1 Abs. 1 GG *R. Rohlf*, Der grundrechtliche Schutz der Privatsphäre, 1980, S. 226 f.; *W. Schmidt*, Der Verfassungsvorbehalt der Grundrechte, AöR 106 (1981), S. 497 (504 f.).

[331] *P. Badura*, Generalprävention und Würde des Menschen, JZ 1964, S. 337 (342); *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 (153); auch *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 29; *W. Höfling*, in: M. Sachs (Hrsg.), GG, 9. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 9.

[332] BVerfGE 6, 389 (413 ff., 433 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

das Gericht später aus der Menschenwürde das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung abgeleitet.[333] Auch das Recht auf selbstbestimmtes Sterben, also auf den vormals gesellschaftlich pönalisierten Suizid, findet mittlerweile sein Fundament in der Würde, worauf später noch ausführlicher eingegangen werden soll.[334] Auch dieser Wandel ist Ausdruck einer Dialektik der Würde, die sich durch sich selbst aufhebt und zugleich aufbewahrt und auf eine höhere Ebene hebt. Als weitere Ausprägung umfasst das allgemeine Persönlichkeitsrecht unter anderem die informationelle Selbstbestimmung.[335]

All diese Rechte werden dem Grunde nach aus der Würdenorm bezogen.[336] Das in der Würde wurzelnde Recht auf individuelle Selbstbestimmung wird aber durch diese Verknüpfung mit einem Grundrecht unweigerlich relativiert, eben weil intersubjektive Freiheit relationiert werden muss. Es wird konkret zwischen einem nach Art. 1 Abs. 1 GG absolut geschützten Kern und einem durch Verbindung mit dem einschränkbaren Art. 2 Abs. 1 GG abwägbaren Bereich der Selbstbestimmung differenziert. Tatsächlich würde die Erstreckung der Absolutheit und Unantastbarkeit der Würde auf sämtliche Selbstbestimmungssachverhalte zu unauflösbaren dogmatischen Konflikten führen.[337] Solche „in Verbindung mit"-Grundrechte, die sich aus der Menschenwürde und einem Grundrecht zusammensetzen, sind daher (sinnvolle) Hilfskonstruktionen einer an diesen Widersprüchen verzweifelten Dogmatik, um einen gerechteren Interessenausgleich von Freiheitskonflikten herstellen zu können. Ihre Logik ist: Wenn schon Eingriffe im Nahbereich der Würde unvermeidbar sind, dann soll es mit diesem „i. V. m."-Trick nicht die Würde selbst, sondern ein einfaches Grundrecht sein, das man da abwägt. Den Grund eines Rechts im absolut geltenden Art. 1 Abs. 1 GG zu verorten, aber seinen Gegenstand und seine Reichweite nach einem abwägbaren Grundrecht zu bestimmen, zeugt einerseits von einem verkrampften Versuch, den hohen Stellenwert eines Rechts bei gleichzeitiger Aufweichung des Abwägungsverbots zu betonen, und andererseits von der Einsicht, dass eine wertgebundene und würdebasierte Freiheitsordnung keine ab-

---

[333] BVerfGE 115, 1 (14); 116, 243 (264); 120, 224 (235 f., 239); 121, 175 (190 f., 192, 202); 128, 109 (124, 126, 129, 133). Zum daraus ableitbaren Recht auf „Ehe für alle" *M. Hong* (Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 366 ff.), der dem Ehegrundrecht in diesem Sinne einen Würdekern einlegt (S. 383).

[334] Abschnitt IX. 3.

[335] Vgl. nur BVerfGE 65, 1 (64); 118, 168 (183, 186); dazu auch *B. Schlink*, Das Recht der informationellen Selbstbestimmung, Der Staat 25 (1986), S. 233 ff.; in kritischer Auseinandersetzung mit der Rechtsprechung und im Ergebnis ein solches Grundrecht auf informationelle Selbstbestimmung ablehnend *S. Behrendt*, Entzauberung des Rechts auf informationelle Selbstbestimmung, 2023, passim.

[336] Zwar schützen auch Art. 10 Abs. 1 GG und Art. 13 Abs. 1 GG den privaten Lebensbereich. Doch der sich inhaltlich am Maßstab des Art. 1 Abs. 1 GG bestimmende Schutzbereich des allgemeinen Persönlichkeitsrechts ist insofern enger und schützt nur die „engere Persönlichkeitssphäre" (BVerfGE 54, 148 [153]).

[337] Vgl. *U. d. Fabio*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2001, Art. 2 Abs. 1 Rn. 128; *C. Starck*, in: H. v. Mangoldt/F. Klein/Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 7. Aufl. 2018, Art. 2 Abs. 1 Rn. 56.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

soluten Rechte gewährleisten kann. Jeder muss sich auch in seiner individuellen Persönlichkeitsentfaltung derart selbst beschränken, dass sie mit den Bedingungen der gleichen Freiheitsmöglichkeiten der anderen übereinstimmt.

Das Persönlichkeitsrecht sichert in diesem Maße allgemein die Grundbedingungen, unter denen der Mensch seine Individualität selbstbestimmt entfalten und aufrechterhalten kann.[338] Insbesondere das Recht der Persönlichkeitswahrung erfordert, dass der Einzelne nach eigenem Selbstverständnis über sich frei verfügen kann.[339] Es muss dem Einzelnen daher ein letzter „Innenraum" verbleiben.[340] Dieser Schutz konkretisiert sich auch im Grundrecht aus Art. 13 Abs. 1 GG auf Unverletzlichkeit der Wohnung aufgrund ihres engen Zusammenhangs mit der vulnerablen Würde und dem unbedingten Anspruch des Einzelnen auf Achtung seiner privaten Entfaltungssphäre, aus dem sich sein „Recht, in Ruhe gelassen zu werden", ergibt.[341] Darum hat das Bundesverfassungsgericht das Abhören von Äußerungen und Ausdrücken innerer Vorgänge, Überlegungen, Gefühle und der Sexualität in der Wohnung als solch würdeverletzende Eingriffe in den unantastbaren privaten Lebensbereich gewertet.[342] Denn entsprechende Entfaltungsmöglichkeiten erfordern Schutz und Achtung der Privatwohnung „als ‚letztes Refugium'" des Einzelnen zur Wahrung seiner Würde.[343] Das allgemeine Persönlichkeitsrecht gewährleistet also eine gewisse herrschafts- und gemeinschaftsfreie Persönlichkeitsentfaltung des Individuums.[344]

---

[338] BVerfGE 153, 182 (261); auch E 35, 202 (220); 79, 256 (268); 90, 263 (270); 104, 373 (385); 115, 1 (14); 116, 243 (262 f.); 117, 202 (225); 147, 1 (19).

[339] BVerfGE 153, 182 (261); auch E 116, 243 (264 f.); 121, 175 (190 f.); 128, 109 (124).

[340] BVerfGE 27, 1 (6) unter Verweis auf *J. M. Wintrich*, Zur Problematik der Grundrechte, 1957, S. 15 f.

[341] BVerfGE 109, 279 (313).

[342] BVerfGE 109, 279 (313 f.); auch E 130, 1 (16).

[343] BVerfGE 109, 279 (313 f.).

[344] *U. d. Fabio*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2001, Art. 2 Abs. 1 Rn. 129 f. Das Bundesverfassungsgericht (E 76, 143 [158 f., 160]) erkennt ein aus der Menschenwürde folgendes religiöses Existenzminimum an, das zum „unentziehbaren Kern der Privatsphäre" gehöre. Geschützt werde damit die „Religionsausübung im häuslich-privaten Bereich, wie etwa der häusliche Gottesdienst, aber auch die Möglichkeit zum Reden über den eigenen Glauben und zum religiösen Bekenntnis im nachbarschaftlich-kommunikativen Bereich, ferner das Gebet und der Gottesdienst abseits der Öffentlichkeit in persönlicher Gemeinschaft mit anderen Gläubigen dort, wo man sich nach Treu und Glauben unter sich wissen darf" (auch E 81, 58 [66]). „[R]eligiös motivierte" „Eingriffe und Beeinträchtigungen [müssen] eine Schwere und Intensität aufweisen, die die Menschenwürde verletzt […]: Sie müssen ein solches Gewicht haben, daß sie in den elementaren Bereich der sittlichen Person eingreifen, in dem für ein menschenwürdiges Dasein die Selbstbestimmung möglich bleiben muß, sollen nicht die metaphysischen Grundlagen menschlicher Existenz zerstört werden." „Eine Befugnis des Staates zu Eingriffen in diese religiösen Betätigungsformen könnte nur angenommen werden, sofern etwa die besondere Art und Weise des Bekenntnisses oder der Glaubensbekundung in erheblich friedenstörender Weise in die Lebenssphäre anderer Bürger hinübergriffe oder mit dem Grundbestand des ordre public nicht vereinbar wäre (z. B. Witwenverbrennungen oder Kindesopfer). Weitergehende Verbote oder sonst eingreifende Maßnahmen würden die Grenze zur politischen Verfolgung grundsätzlich überschreiten; das gilt jedenfalls dann, wenn sie mit Strafsanktionen für Leib, Leben oder die persönliche Freiheit verbunden sind."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Das bedeutet jedoch keineswegs eine absolute Willkürfreiheit für den Einzelnen; also nicht, dass jegliches Verhalten in der privaten Wohnung absolut geschützt ist.[345] Im zweiten Teil der Arbeit wurde betont, dass individuelle Selbstbestimmung aufgrund der Sozialität der Freiheit (fast) nie irrelevant ist für die Selbstbestimmungsmöglichkeiten anderer.[346] Insofern meint der Schutzbereich eines persönlichen „Innenraums", einer „privaten Entfaltungssphäre" oder eines „letzten Refugiums" nicht, dass der Einzelne innerhalb dieser Sphäre tun und lassen kann, was ihm beliebt. Herrscht beispielsweise – etwas salopp zugespitzt – in einer Gemeinde aufgrund einer Dürrephase Wasserknappheit, lässt aber eine Person X unter Berufung auf sein Persönlichkeitsrecht „zum Spaß" auf seinem großen Grundstück aus den 40 Wasserhähnen rund um die Uhr Wasser abfließen, wirkt sich das unmittelbar auf die Bedingungen der Freiheit der anderen Gemeindemitglieder aus. Diese ökologisch-sozialen Auswirkungen des individuellen Freiheitsgebrauchs auf die vulnerablen Freiheitsmöglichkeiten der anderen können für die Bestimmung des Schutzbereichs nicht unberücksichtigt bleiben. Denn im Gesellschaftsvertrag haben sich die Menschen auch aufgrund einer dialektischen Notwendigkeit darauf geeinigt, auf eine solche Willkürfreiheit im Interesse aller zu verzichten.[347] Nur, weil jemand aufgrund seiner ökonomischen Macht ökologische Ressourcen rechtlich sein Eigen nennen darf, heißt das nicht, dass er mit ihnen nach Belieben verfahren darf. Eigentum ist wie die Freiheit allgemein soziales Eigentum. Ob ein Verhalten zum unantastbaren Kernbereich gehört und dem unabwägbaren Würdeschutzbereich zuzuordnen ist, hängt auch nach dem Bundesverfassungsgericht davon ab, ob es seinem Inhalt nach einen höchstpersönlichen Charakter hat, der sich wiederum nach der „Art und Intensität" seiner Wirkung in die Freiheitssphäre anderer oder Gemeinschaftsbelange bestimmen lässt.[348] Auch schon in einer früheren Entscheidung hatte das Gericht den unantastbaren Bereich insofern begrenzt, als davon Handlungen ausgenommen wurden, die die (Persönlichkeits-)Sphäre anderer Menschen berühren.[349] Dieser soziale Dritt- oder Gemeinschaftsbezug durch Einwirkung einer Handlung in den Bereich anderer macht sie rechtlich regulierbar und einschränkbar.[350] Einerseits sucht das Gericht einen an der Würde orientierten abwägungsresistenten Kernbereich personaler Entfaltung und Lebens-

[345] BVerfGE 109, 279 (313 f.).
[346] Dazu Kapitel E. I. 1. und 2.
[347] Dazu Kapitel E. II. 3. b) und c).
[348] In Bezug auf die strafprozessrechtliche Verwertbarkeit von Tagebüchern und ähnlichen Aufzeichnungen BVerfGE 80, 367 (373 f.); im Übrigen E 109, 279 (314, 319); sowie E 6, 389 (433); 113, 348 (391); 120, 224 (239). Kritisch hiergegen wird eingewendet, die Berücksichtigung etwa der für die Betroffenheit Dritter oder der Gemeinschaft relevante Schwere einer Tat sei bereits eine Abwägungsentscheidung, die beim unantastbaren Kernbereich gerade nicht zulässig sei. Vgl. insofern *F. Roggan*, Unerhörte Intimsphäre, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 51 (55 f.); *K. Amelung*, Die zweite Tagebuchentscheidung des BVerfG, NJW 1990, S. 1753 (1754 f.); *G. Küpper*, Tagebücher, Tonbänder, Telefonate, JZ 1990, S. 416 (420).
[349] BVerfGE 6, 389 (433).
[350] Vgl. BVerfGE 6, 389 (433); 35, 202 (220); 80, 367 (373 f.); 109, 279 (319).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gestaltung, andererseits wägt es aber bei der Bestimmung dessen, was hierunter fallen soll, konfligierende Interessen gegeneinander ab.[351] Deutlich wird hier, dass ein bestimmtes Maß an Sozialbezug einer Handlung bzw. eines Interaktions- und Kommunikationsinhalts aus dem Schutzbereich der Menschenwürde herausführt. Würdeschutz heißt aber nicht nur Gewährleistung eines Raums, in dem das Individuum mit und bei sich selbst ist, sondern er wird vor allem dann relevant, wenn der Einzelne mit bzw. bei anderen ist und kommuniziert.[352] Er verwirklicht seine Persönlichkeit und Identität schließlich auch in seinem Kernbereich innerhalb seiner Gemeinschaft und zwangsläufig in intersubjektiven Bezügen.[353]

Zwar folgt auch aus dieser Gemeinschaftsgebundenheit des Individuums keine bestimmte Definition seiner Würde,[354] zumal die Würdegarantie den Einzelnen gerade in dessen Sosein zu achten und zu schützen verpflichtet.[355] Sie bewahrt ihn davor, von anderen zum Gegenstand ihrer eigenen Würdedefinition gemacht zu werden.[356] Es muss aber ein Rahmen gefunden werden, innerhalb dessen Schutz und Umfang des Würdeanspruchs objektiv und situationsabhängig bestimmt werden können.[357] Denn eine subjektive Definition der eigenen Menschenwürde würde mangels objektiver Grenzen zu Rückfragen und Folgeproblemen führen. Es kann insofern keine „wertfreie" Menschenwürde geben, weil die Verfassung als objektive Werteordnung die Menschenwürde als Wert sieht, der objektiv bestimmbar sein muss.[358] Für die Bestimmung des Schutzbereichs der Würde darf also nicht allein auf das subjektive Selbstverständnis des Einzelnen rekurriert werden. Spätestens bei der Abgrenzung des einfachen Gehalts der Grundrechte (wie etwa des allge-

---

[351] Vgl. auch *F. Roggan*, Unerhörte Intimsphäre, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 51 (55 f.).

[352] BVerfGE 109, 279 (319); vgl. auch E 80, 367 (373 f.).

[353] BVerfGE 65, 1 (43 f.); 80, 367 (374); 109, 279 (319).

[354] Vgl. auch *N. Klass*, Die Menschenwürde im Spannungsfeld zwischen Paternalismus und Selbstbestimmung, in: G.-H. Gornig (Hrsg.), GS für D. Blumenwitz, 2008, S. 25 (35).

[355] *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 52; auch *N. Klass*, Die Menschenwürde im Spannungsfeld zwischen Paternalismus und Selbstbestimmung, in: G.-H. Gornig (Hrsg.), GS für D. Blumenwitz, 2008, S. 25 (34); *M. Morlok*, Selbstverständnis als Rechtskriterium, 1993, S. 70.

[356] *F. Hufen*, In dubio pro dignitate, NJW 2001, S. 849 (851).

[357] Einen solchen Rahmen hat wohl auch *K. Engisch* (Einführung in das juristische Denken, 12. Aufl. 2018, S. 159 f.) mit der Umschreibung als „Begriffshof" im Sinn. Er unterscheidet bei unbestimmten Begriffen zwischen einem Begriffskern, dessen Inhalt und Umfang „klar" seien, von einem Begriffshof, in dem Zweifel über jene Klarheit sich einstellen. Vgl. auch *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 13 („Im Begriffshof der Menschenwürde kommt es dagegen möglicherweise auf die Umstände des Einzelfalls an"); *G. Dürig*, in: Ders./R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. 1, Stand 1991, Art. 1 Abs. 1 Rn. 16; ähnlich *T. Geddert-Steinacher*, Menschenwürde als Verfassungsbegriff, 1990, S. 81.

[358] So ähnlich ist es bei der Religionsfreiheit. Es kann zwar für die Definition der Religion nicht auf die Vorstellung des Staates ankommen. Aber auch allein auf die subjektive Bestimmung einer konkreten Verhaltensweise als religiös motiviert kann kaum abgestellt werden, da dies eine ausufernde Wirkung mit Blick auf Schutzbehauptungen haben würde. Zum subjektiven Selbstverständnis der Menschenwürde und des allgemeinen Persönlichkeitsrechts (S. 69 ff.) sowie in religiösen Glaubensfragen *M. Morlok*, Selbstverständnis als Rechtskriterium, 1993, S. 49 ff., 78 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

meinen Persönlichkeitsrechts, des allgemeinen Freiheitsrechts oder der Religionsfreiheit) von dem würderelevanten Bereich müssten objektive Kriterien herangezogen werden. Sonst hätte es der Einzelne in der Hand, ein bestimmtes Verhalten als höchstpersönlichen Ausdruck seiner eigenen Würde zu behaupten und sich so jedes Zugriffs der Gemeinschaft und der anderen zu entziehen. Ein solches „würdisieren" jeglichen persönlichkeitsbezogenen Handelns – sei es auch so banal wie das schnelle Autofahren – würde zwangsläufig andere Grundrechte verabsolutieren und damit zu unlösbaren Konflikten mit den Grundrechten anderer führen.[359] Zwar wird in der Rechtswissenschaft von niemandem eine solche Banalisierung der Menschenwürde befürwortet. Ein im Kern auf die Würde gestütztes formales Freiheitsverständnis nach Art. 2 Abs. 1 GG, nach dem grundsätzlich jeder tun und lassen dürfe, was er will, setzt jedoch eine falsche Signalwirkung für den individuellen Freiheitsgebrauch, öffnet das Tor für vulgärliberalistische oder libertaristische Lesarten der Grundrechte und wird letztlich der Würdeidee nicht gerecht.

b) Schwangerschaftsabbruch

Auch in den Entscheidungen zum Schwangerschaftsabbruch kommt der verdeckte Abwägungsvorgang zum Ausdruck. In seiner ersten Entscheidung von 1975 betont das Bundesverfassungsgericht zunächst die Würdefähigkeit des Nasciturus ab der Nidation.[360] Es leitet die staatliche Schutzpflicht für das Leben des Ungeborenen nicht nur aus der objektiv-rechtlichen Dimension des Lebensgrundrechts (Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG) ab, sondern auch unmittelbar aus Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG, da das werdende Leben am Menschenwürdeschutz teilhabe.[361] Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG verbürge auf diese Weise die „grundsätzliche Unantastbarkeit" des menschlichen Lebens.[362] Im zweiten Abtreibungsurteil von 1993 differenziert das Gericht nach dem Grund dieser Schutzpflicht, den es in Art. 1 Abs. 1 GG sieht, sowie ihrem Gegenstand und Maß, die durch das Lebensgrundrecht genauer bestimmt werden.[363]

---

[359] Das erkennen auch jene an, die für eine rein subjektiv-persönliche Definition von Würde streiten und ein objektives Verständnis ablehnen, wenn sie eingestehen, dass der Schutzbereich des Würdeschutzes eng ausgelegt werden müsse und der Einzelne sich eben nicht unter dem Deckmantel der eigenen Würde absolut willkürlich nach eigenem Belieben verhalten könne. Vgl. insofern *N. Klass*, Die Menschenwürde im Spannungsfeld zwischen Paternalismus und Selbstbestimmung, in: G.-H. Gornig (Hrsg.), GS für D. Blumenwitz, 2008, S. 25 (34 f.).

[360] BVerfGE 39, 1 (41, 43 f.); 88, 203 (251, 255); aus dem Schrifttum statt vieler nur *K. Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. IV/1, 2006, S. 45 m. w. N.; so auch schon § 10 des Allgemeinen Landrechts für die Preußischen Staaten von 1794 (Erster Teil): „Die allgemeinen Rechte der Menschheit gebühren auch den noch ungebornen Kindern, schon von der Zeit ihrer Empfängniß."

[361] BVerfGE 39, 1 (41).

[362] BVerfGE 39, 1 (46). Auch wenn die „Grundsätzlichkeit" die benannte „Unantastbarkeit" im Vergleich zu derjenigen der Menschenwürde insofern relativiert, besteht doch durch die Verwendung des der Menschenwürde vorbehaltenen Adjektivs eine Nähe zum Absolutheits- bzw. Unabwägbarkeitsanspruch.

[363] BVerfGE 88, 203 (203, 251).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ähnlich wird auch aufseiten der Frau das Recht zur Selbstbestimmung über die Austragung oder Abtreibung in der Nähe zur Würde, nämlich im soeben besprochenen allgemeinen Persönlichkeitsrecht aus Art. 2 Abs. 1 GG i. V. m. Art. 1 Abs. 1 GG verankert,[364] das sich dem Grunde nach aus der Menschenwürde und dem Umfang nach aus dem einschränkbaren allgemeinen Freiheitsrecht aus Art. 2 Abs. 1 GG ergibt.[365] Obwohl bei der Abwägung die Verfassungsgüter beider Seiten „in ihrer Beziehung zur Menschenwürde" zu berücksichtigen seien, entscheidet das Gericht den Konflikt zugunsten des Schutzes des ungeborenen Lebens und zulasten des Selbstbestimmungsrechts der Schwangeren und sieht darin den „schonendsten Ausgleich" der betroffenen Interessen.[366] Das Gericht ermöglicht und erleichtert sich diesen Abwägungsprozess, indem es einerseits die Interessen der Frau herunterbricht auf die durch Schwangerschaft und Kindeserziehung auftretenden Beeinträchtigungen „in *manchen* persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten" und andererseits das ungeborene Leben verabsolutiert mit der Betonung, dass dieses mit der Abtreibungsentscheidung der Frau gänzlich vernichtet werde.[367] Daher überwiege das Grundrecht des Nasciturus. Es bestehe sogar eine „grundsätzliche Rechtspflicht" der Frau, das Ungeborene zu gebären.[368] Dies verdeutlicht den – hier eher einseitigen – Abwägungsvorgang im Rahmen der Konkretisierung des Schutzbereichs der Menschenwürde.[369] Denn einerseits erkennt das Gericht an,

[364] BVerfGE 39, 1 (42).

[365] Zwar verortet das Bundesverfassungsgericht (E 39, 1 [43]) die „Selbstverantwortung der Frau" unter das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit nach Art. 2 Abs. 1 GG. Jedoch deutet die vom Gericht selbst in derselben Entscheidung herangezogene Wortwahl der „Selbstbestimmung" auf einen tieferen Kern der Persönlichkeitsentfaltung, der nur in Art. 1 Abs. 1 GG gesehen werden kann. So wurde auch bereits bei der dritten Beratung des Strafrechtsreformgesetzes im Bundestag vom Vorrang „des aus der Menschenwürde fließenden Selbstbestimmungsrechtes der Frau gegenüber allem anderen, auch dem Lebensrecht des Kindes" im Rahmen einer bestimmten Frist gesprochen (Deutscher Bundestag, 7. Wahlperiode, 96. Sitzung, stenographischer Bericht, S. 6492). Da letztlich beide Interessen in den Würdebereich fallen (BVerfGE 88, 203 [254]), führt dies bei gleichzeitigem Festhalten an der Unabwägbarkeit der Menschenwürde zu Problemen.

[366] BVerfGE 39, 1 (43) („Bei der deshalb erforderlichen Abwägung ‚sind beide Verfassungswerte in ihrer Beziehung zur Menschenwürde als dem Mittelpunkt des Wertsystems der Verfassung zu sehen'").

[367] BVerfGE 39, 1 (43, Herv. nur hier).

[368] BVerfGE 39, 1 (44); 88, 203 (253, 255, 258); a. A. die abw. Meinung der Richter *E. G. Mahrenholz* und *B. Sommer* in BVerfGE 88, 203 (340).

[369] In seinem Abhörurteil hat das Bundesverfassungsgericht (E 30, 1 [25 ff.]) in ähnlicher Weise zunächst explizit die Unabwägbarkeit der Menschenwürde beteuert, sie dann aber bei der Bestimmung ihres Gewährleistungsbereichs gegen staatliche Sicherheitsinteressen bzw. Gemeinwohlinteressen implizit abgewogen, indem es das Verletzungspotenzial von Eingriffen in einen grundsätzlich unter den Schutz des Art. 1 Abs. 1 GG fallenden Lebensbereich als geringfügig erachtet hat. Klassisch dazu *R. Alexy*, Theorie der Grundrechte, 1986, S. 96 f.; *W. Höfling* (in: M. Sachs [Hrsg.], GG, 9. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 10) spricht vom „Konkretisierungsdilemma". Damit meint er, dass „große praktische Relevanz und absoluter Unbedingtheitsanspruch" der Menschenwürdenorm nicht zusammen zu haben seien, sondern in einem

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dass die Schwangerschaft zur Intimsphäre der Frau gehört,[370] die grundsätzlich als Kernbereich privater Lebensgestaltung mit unantastbarem Würdegehalt verstanden wird,[371] in die der Staat nicht eingreifen darf. Andererseits argumentiert es, der Nasciturus sei nicht Teil des mütterlichen Organismus, sondern ein selbstständiges Leben, sodass auch einem Eingriff der Schwangeren in dieses Leben durch den Schwangerschaftsabbruch eine soziale Dimension zukomme, der nicht in den unantastbaren Bereich privater Lebensgestaltung falle und staatlicher Regulierung zugänglich sei.[372] Die Grenze zwischen einfachem Lebensrecht und Würde des Nasciturus wird dort gesehen, wo dessen Austragung für die Schwangere als unzumutbar betrachtet wird.[373] Damit wird letztlich die Abwägung vorgezogen auf die Ebene der Schutzbereichsbestimmung.

Diese Überlegungen überzeugen nicht. Zwar tendiert auch das vulnerabilitätstheoretische Würde- und soziale Freiheitsverständnis aufgrund der mit dem grundgesetzlichen Unantastbarkeitsdogma untrennbar verbundenen Schwierigkeiten im Umgang mit Freiheitskollisionen dazu, bereits bei der Schutzbereichsbestimmung einen Würdekern der Freiheit im Kontext ihrer intersubjektiven Wechselwirkungen, insbesondere der spezifisch-sozialen Dimension, zu definieren. Bei der Argumentation des Gerichts wird die Würde jedoch von zu vielen Unsicherheiten

---

entweder-oder-Verhältnis stehen (*Ders*., Die Unantastbarkeit der Menschenwürde, JuS 1995, S. 857 [859]). Er scheint daher die Elemente der Menschenwürde auf die „körperliche Integrität, menschengerechte Lebensgrundlagen, elementare Rechtsgleichheit und personale Identität" begrenzen zu wollen (S. 860).

[370] BVerfGE 39, 1 (42). Als die für ein Abtreibungsrecht streitenden Grundrechte der Frau betrachtet das Gericht in der zweiten Entscheidung (E 88, 203 [203, Ls. 5]) neben ihrem Anspruch „auf Schutz und Achtung ihrer Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG) – vor allem ihr Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit (Art. 2 Abs. 2 GG) sowie ihr Persönlichkeitsrecht (Art. 2 Abs. 1 GG)".

[371] Vgl. statt vieler nur BVerfGE 119, 1 (40); auch E 80, 367 (382), wo das Gericht ein „intimes Selbstgespräch" dem „absolut geschützten Bereich privater Lebensgestaltung" zuordnet.

[372] BVerfGE 39, 1 (42); derselbe Gedanke liegt auch der Mikrozensus-Entscheidung (E 27, 1 [7]) zugrunde. Dort wird im Zusammenhang mit der Menschenwürde vom „Selbstbestimmungsrecht im innersten Lebensbereich" gesprochen. „Eine statistische Befragung zur Person kann deshalb dort als entwürdigend und als Bedrohung des Selbstbestimmungsrechtes empfunden werden, wo sie den Bereich menschlichen Eigenlebens erfaßt, der von Natur aus Geheimnischarakter hat […]. Wo dagegen die statistische Erhebung nur an das Verhalten des Menschen in der Außenwelt anknüpft, wird die menschliche Persönlichkeit von ihr in aller Regel noch nicht in ihrem unantastbaren Bereich privater Lebensgestaltung ‚erfaßt'."

[373] BVerfGE 88, 203 (257). Eine notlagenindizierte Unzumutbarkeit der Austragung setze nach dem Gericht voraus, dass die Umstände für die Schwangere über die mit einer Schwangerschaft normalerweise verbundenen Belastungen hinaus solche sind, „die ein […] Maß an Aufopferung eigener Lebenswerte verlangen, daß dies von der Frau nicht erwartet werden kann". Dementsprechend markiert es auch die Grenze zwischen erlaubter und strafbarer Abtreibung bei der Schwere des mit der Austragung einhergehenden „sozialen oder psychisch-personalen Konflikts" für die Schwangere. Damit wird die Verletzung bzw. nicht-Verletzung der Würde vom kaum überprüfbaren Motiv der Schwangeren abhängig gemacht. Dies überzeugt daher sowie aus den sogleich im Fließtext genannten Gründen nicht.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

abhängig gemacht, die willkürliche Wertungen zulassen. Um das ungeborene Leben zu schützen, bedarf es nicht des Rückgriffs auf die Würde. Tatsächlich geht es eher um eine Abwägung zwischen Lebensrecht und Selbstbestimmungsrecht nach Art. 2 Abs. 1 i. V. m. Art. 1 Abs. 1 GG. Weder das eine noch das andere darf dabei unter Berufung auf die Würde verabsolutiert werden. Dies betont auch das Gericht selbst, das für die nach der Werteordnung des Grundgesetzes vorgesehene Einschränkbarkeit des Lebensrechts auf den einfachen Gesetzesvorbehalt in Art. 2 Abs. 2 S. 3 GG hinweist.[374]

Doch der Interessenabwägung vorgeschaltet ist die Frage, wann der Nasciturus grundgesetzlichen Schutz genießt. In der Rechtswissenschaft ist dies umstritten. Wohl die meisten wollen dem Menschen im Anschluss an das Bundesverfassungsgericht ab der Einnistung des befruchteten Eies in der Gebärmutter (Nidation)[375] und andere erst ab Geburt[376] Würde- und Lebensschutz zukommen lassen, wiederum andere nehmen einen nach Entwicklungsstufen des Nasciturus variierenden Schutz[377] an. In Anlehnung an die zuletzt genannte vermittelnde Position, die auch die Empfindungsfähigkeit neben der Hirntätigkeit und der Überlebensfähigkeit des Fötus außerhalb des Mutterleibes (*ex utero*) als *eine* wichtige Stufe betrachtet,[378] erscheint es hier entsprechend der vulnerabilitätsbasierten Würde überzeugender, den grundgesetzlichen Würde- und Lebensschutz mit Beginn der Empfindungs-

---

[374] BVerfGE 88, 203 (253 f.); zum vor allem in der Corona-Pandemie missverstandenen Verhältnis zwischen nicht absolutem Lebens- und absolutem Würdeschutz *K. Günther*, Die Verschränkung von Würde und Leben, in: Ders./U. Volkmann (Hrsg.), Freiheit oder Leben?, 2022, S. 284 ff.; *O. Lepsius*, Zum Verhältnis von Lebens- und Würdeschutz im Grundgesetz, in: K. Günther/U. Volkmann (Hrsg.), Freiheit oder Leben?, 2022, S. 261 ff.; *S. Lörler*, Die Menschenwürde ist das Allererste, NJ 2021, S. 49 ff.

[375] So die wohl herrschende Meinung im Anschluss an BVerfGE 39, 1 (41); 88, 203 (252); *C. Goos*, Innere Freiheit, 2011, S. 207 f.; *C. Hillgruber*, in: V. Epping/Ders. (Hrsg.), GG-Kommentar, 57. Edition (2024), Art. 1 Rn. 4; *W. Höfling*, in: M. Sachs (Hrsg.), GG, 9. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 61; *H. Hofmann*, in: B. Schmidt-Bleibtreu/Ders./H.-G. Henneke, GG, 15. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 11; *J. Isensee*, Würde des Menschen, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. IV, 2011, § 87 Rn. 200 f.; *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 8. Positionen, die den Würdeschutz bereits ab der Befruchtung der Eizelle (Kernverschmelzung) gelten lassen, werden hier vernachlässigt.

[376] (Hinsichtlich der Würdefähigkeit) *H. Dreier*, Menschenwürdegarantie und Schwangerschaftsabbruch, DÖV 1995, S. 1036 ff.; *C. Enders*, in: K. H. Friauf/W. Höfling (Hrsg.), BK-GG, Bd. 1, Stand 2005, Art. 1 Rn. 133; *J. Ipsen*, Verfassungsrecht und Biotechnologie, DVBl. 2004, S. 1381 (1384).

[377] *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 60 f., 69 f., 87 f.; *F. Wapler*, in: H. Dreier (Hrsg.), GG, Bd. I, 4. Aufl. 2023, Art. 1 Abs. 1 Rn. 89; hinsichtlich des Lebensschutzes differenziert *H. Dreier* (Stufungen des vorgeburtlichen Lebensschutzes, ZRP 2002, S. 377 ff.) mit guten Argumenten nach „Stufungen des vorgeburtlichen Lebensschutzes".

[378] Vgl. *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 69 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

fähigkeit gelten zu lassen.[379] Denn ob ein Wesen ein Subjekt und damit würdefähig ist, hängt davon ab, ob es Objekt des objektiven Gewissens, also des empathischen Mitgefühls und Mitleids ist. Da dies nur etwas *leid*ensfähiges *Lebendes* sein kann, fallen Würde- und Lebensschutz vom Zeitpunkt her zusammen.[380] Das subjektkonstituierende Mitgefühl basiert schließlich auf dem Einfühlungsvermögen für das Leiden anderer Wesen und nicht etwa auf der bloßen Spezieszugehörigkeit, der besonderen Anlagen oder potenziellen Werdensmöglichkeiten,[381] deren Schutz wohl weniger im Interesse eines konkreten Individuums als vielmehr wegen einer allgemeinen Sorge um eine moralische oder religiöse Ordnung von manchen mit Vehemenz gefordert wird. Allerdings ist der hier würde- und lebensschutzrelevante Zeitpunkt der Leidensfähigkeit in der Medizin unsicher. Er variiert je nach Studie überwiegend zwischen der 20. und 25. Schwangerschaftswoche; manche setzen später, vereinzelte Stimmen sogar früher an.[382] Da es sich um existenzielle Fragen des Lebensschutzes mit Würdebezug handelt, sollte in rechtlicher Hinsicht im Zweifel der frühere Zeitpunkt gewählt werden, sodass hier die 20. Schwangerschaftswoche als maßgebend betrachtet wird. Bis zu diesem Zeitpunkt fällt demnach ein Schwangerschaftsabbruch ohne Beratungs- oder Rechtfertigungspflichten[383] und ohne (straf-)rechtliche Konsequenzen unter den Schutz des Selbstbestimmungsrechts der Schwangeren. Ab der Empfindungsfähigkeit wird der vulnerable Fötus zum Objekt des Gewissens und fordert empathische Anerkennung ein. Daher wäre dann bis zur Geburt eine Abwägung im Einzelfall vorzunehmen, wobei sich ein abstrakter Vorrang des pränatalen Würde- oder Lebensschutzes verbietet. Zu betonen ist: Die hier vorgenommene Bewertung mithilfe der Empfindungsfähigkeit bezieht sich allein auf den Schwangerschaftsabbruchsfall und die spezifischen Umstände des *ungeborenen* Lebens, das mit der Schwangeren eine leibliche Einheit[384] bildet und zumindest für eine gewisse Dauer ohne ihren Or-

[379] Für den Lebensschutz ab Eintritt der Empfindungsfähigkeit *B. Weißer*, §§ 218 ff. StGB – ein weiser Kompromiss?, GA 2023, S. 541 (555). Dies deckt sich weitgehend auch mit der Bewusstseinsfähigkeit des Ungeborenen, da sowohl die Schmerzempfindlichkeit als auch das Bewusstsein von der Entwicklung der Nervenverbindungen zum Gehirn abhängen. Für den Beginn des Lebensschutzes ab Einsetzen der Hirntätigkeit *J. C. Joerden*, Wer macht Kompromisse beim Lebensrechtsschutz?, JuS 43 (2003), S. 1051 (1053).

[380] Diese Koppelung von Würde- und Lebensschutz entspricht auch der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (E 39, 1 [41, 43 f.]; 88, 203 [251, 255]), derzufolge die Würde dort gelte, wo (menschliches) Leben existiere. Kritisch dagegen *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 68 f.; *F. Wapler*, in: H. Dreier (Hrsg.), GG, Bd. I, 4. Aufl. 2023, Art. 1 Abs. 1 Rn. 89; *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 61.

[381] Dazu Kapitel E. II. 4. b).

[382] Zum medizinischen Erkenntnisstand mit einzelnen Nachweisen *R. Merkel*, in: U. Kindhäuser/U. Neumann/H.-U. Paeffgen/F. Saliger (Hrsg.), NK-StGB, 6. Aufl. 2023, § 218a Rn. 14; bezugnehmend auch *B. Weißer*, §§ 218 ff. StGB – ein weiser Kompromiss?, GA 2023, S. 541 (555).

[383] Das bedeutet auch, dass die Schwangere der Allgemeinheit keine Begründung für den Schwangerschaftsabbruch schuldet; sie kann, muss aber nicht offenbaren, ob die Schwangerschaft gewollt oder ungewollt war oder aus einer Straftat hervorgegangen ist.

[384] Das Bundesverfassungsgericht (E 88, 203 [253]) spricht von der „Zweiheit in Einheit".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ganismus nicht überlebens- und entwicklungsfähig ist.[385] Die zugrunde gelegten Argumente dürfen daher nicht zur Relativierung des Würde- oder Lebensschutzes von *geborenen* Menschen (etwa mit schwerster Behinderung) missbraucht werden, welche aufgrund neuronaler Besonderheiten zuweilen kein ausgeprägtes Schmerzempfinden oder Bewusstsein haben.[386]

Nun zur Abwägung: Wenn man die Empathie- bzw. Vulnerabilitätsformel zugrunde legt und fragt, ob der Fötus durch den Schwangerschaftsabbruch aus der Perspektive eines objektiven, empathischen Beobachters in einer Weise behandelt wird, die gerade seine grundlegende Vulnerabilität und Schutzbedürftigkeit auf schwerste Art ausnutzt oder missachtet, so führte das zu keinem eindeutigen Ergebnis. Der Fötus ist zweifelsohne in seinem Lebensrecht höchst vulnerabel und schutzbedürftig. Durch die Abtreibung wird dieses Leben auch missachtet. Ebenso befindet sich aber auch die Schwangere in einer schutzbedürftigen Situation und die von der Gemeinschaft auferlegte Pflicht zur Austragung missachtet ihrerseits ihre Vulnerabilität. Dies macht eine juristisch eindeutige und befriedigende Entscheidung fast unmöglich. Gleichwohl fordert die Empathieformel eine Abwägung im Einzelfall, die sowohl die leibliche Schutzbedürftigkeit des Fötus als auch die soziale, physische und psychische Verletzlichkeit sowie die psychosoziale Not der Schwangeren in ihrem Freiheitsstreben ernstnimmt. Man wird eher annehmen müssen, dass der Schwangerschaftsabbruch keine Behandlung darstellt, die *gerade* die fundamentale Vulnerabilität des Ungeborenen aufs Schwerste *ausnutzt*. Sie erfolgt vielmehr als eine persönliche Entscheidung, die für das ganze Leben der Schwangeren prägend sein kann. Umgekehrt wird die in der Schwangerschaft liegende Vulnerabilität der Schwangeren insofern ausgenutzt, als ihr die (strafbewehrte) „Rechtspflicht zur Austragung“[387] auferlegt und damit die Vollendung der Schwangerschaft zur rechtlichen Pflicht gemacht wird. Gleichwohl wird man auch hierin noch keine *schwerste* Ausnutzung oder Missachtung sehen können. Diese Überlegungen geben weniger eine eindeutige Lösung als vielmehr eine mögliche Richtung für die Gewichtung der widerstreitenden Interessen an. Zu bedenken ist auch, dass, wer sich selbstbestimmt und freiwillig für die Schwangerschaft ent-

[385] *F. Wapler*, in: H. Dreier (Hrsg.), GG, Bd. I, 4. Aufl. 2023, Art. 1 Abs. 1 Rn. 89; *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 88; genauer *B. Weißer*, §§ 218 ff. StGB – ein weiser Kompromiss?, GA 2023, S. 541 (550): „Vor der Lebensfähigkeit des Ungeborenen ex utero ist das Bild zweier eigenständiger Grundrechtssphären deshalb schlicht sachlich unzutreffend. Das ungeborene Leben kann nicht abstrakt von seiner Existenzbedingung – der Bewahrung, Ernährung und Herausbildung im Körper und durch die Organe eines anderen Menschen, dessen Gesamtorganismus das werdende Leben erst hervorzubringen vermag – geschützt werden. […] In Wahrheit ist es nicht möglich, das ungeborene Leben zum Beginn der Schwangerschaft gegenüber der schwangeren Frau zu schützen, denn es ist untrennbar mit ihr verbunden. Deswegen ist es nicht nur verfassungsrechtlich unbedenklich, sondern auch faktisch zutreffend, dass der Schutz ungeborenen Lebens in der Frühphase nur mit der Schwangeren möglich ist.“

[386] Vgl. auch *F. Brosius-Gersdorf*, in: M. Böhm et al., Bericht der Kommission zur reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin, 2024, S. 165 (193).

[387] BVerfGE 39, 1 (44); 88, 203 (253, 255, 258).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

scheidet, aufgrund der Pflicht- und Verantwortungsgebundenheit würdebasierter Freiheit grundsätzlich auch die Verantwortung für die Folgen dieses Freiheitsgebrauchs übernehmen muss und insofern die Pflicht trägt, das ungeborene Leben ab der Empfindungsfähigkeit zu achten und zu schützen. Diese Sozialbindung der Freiheit verleiht dem Ungeborenen zwar das Recht auf Anerkennung, Achtung, Schutz und Fürsorge, aber keinen unbedingten Anspruch auf Geborenwerden. Für die gesamte Dauer der Schwangerschaft muss insbesondere bei Vorliegen einer medizinischen Indikation im Sinne von § 218a Abs. 2 StGB eine Abtreibung legal sein, d. h. dann, wenn der Abbruch unter Berücksichtigung der Lebensverhältnisse der Schwangeren zur Abwendung einer Gefahr ihres Lebens oder einer schwerwiegenden Beeinträchtigung ihres körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes erforderlich ist.

Jenseits der Empathieformel vermögen kontraktualistische Argumente möglicherweise eine klarere Lösung anzubieten. Mit dem Gesellschaftsvertrag haben sich die Menschen zwar darauf geeinigt, sich gerade in ihrer Vulnerabilität als freie und gleiche Rechtssubjekte anzuerkennen, zu achten und zu schützen. Das Zielprinzip des Vertrags bleibt jedoch die gleichsam vulnerable individuelle Freiheit und Selbstbestimmung.[388] Die Menschen haben sich schließlich nach hiesigem Vertragsmodell nicht vergesellschaftet, um sich durch die Gemeinschaft bloß am Leben zu erhalten. Vielmehr wollten sie die Bedingungen ihres Lebens verbessern; konkret also die Bedingungen eines (leid-)freien und selbstbestimmten Lebens innerhalb des sozialen Miteinanders ermöglichen und wahren. Sie versprechen einander eben nicht das Recht, geboren zu werden, sondern die Achtung ihrer Vulnerabilität mit der Zielsetzung der Ermöglichung und Wahrung der individuellen Selbstbestimmung. Daraus lässt sich nicht die Pflicht der Schwangeren ableiten, zu gebären, um die Selbstbestimmung des Ungeborenen zu ermöglichen. Solange das Kind nicht geboren wird, gilt es als ungeborenes Leben und hat als solches – trotz seines grundsätzlichen Lebensrechts und Anspruchs auf Fürsorge und Schutz seiner Vulnerabilität – keinen absoluten Anspruch gegen die Schwangere auf Geborenwerden. Der gesellschaftsvertragliche Zweck ist nicht, das Fortbestehen der menschlichen Gattung oder die Entstehung von Leben als Selbstzweck zu sichern. Dass man das ungeborene Leben nicht der beliebigen Selbstbestimmung und Willkür der Schwangeren anheimstellen möchte, wie das Bundesverfassungsgericht 1975 und 1993 noch argumentierte,[389] ist als Ausdruck einer eher veralteten und kontrafaktischen,

[388] Dazu Kapitel E. I.

[389] BVerfGE 88, 203 (255): „Bestünde ein solches Verbot [des Schwangerschaftsabbruchs] nicht, würde also die Verfügung über das Lebensrecht des nasciturus, wenn auch nur für eine begrenzte Zeit, der freien, rechtlich nicht gebundenen Entscheidung eines Dritten, und sei es selbst der Mutter, überantwortet, wäre rechtlicher Schutz dieses Lebens im Sinne der oben genannten Verhaltensanforderungen nicht mehr gewährleistet. Eine solche Preisgabe des ungeborenen Lebens läßt sich auch unter Hinweis auf die Menschenwürde der Frau und ihre Fähigkeit zu verantwortlicher Entscheidung nicht einfordern. Rechtlicher Schutz bedingt, daß das Recht selbst Umfang und Grenzen zulässigen Einwirkens des einen auf den anderen normativ festlegt und nicht dem Belieben eines der Beteiligten überläßt."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

von der Skepsis gegenüber der abtreibungswilligen Schwangeren geprägten Vorstellung von ihrer prinzipiellen Lebensfeindlichkeit[390] kein valides Argument gegen die reproduktive Selbstbestimmung. Aus der kontraktualistischen Festlegung auf das Zielprinzip der individuellen Selbstbestimmung folgt allerdings nicht, dass in einer darauf gegründeten Freiheitsordnung stets dem Selbstbestimmungsrecht Vorrang vor anderen geschützten Interessen einzuräumen ist. Es kommt auf die spezifischen Umstände eines Sachverhalts an. Beim Schwangerschaftsabbruch stellt zum einen das Ungeborene kein vom Organismus der Schwangeren gänzlich zu trennendes Leben dar, wenngleich dieses ab der Überlebensfähigkeit *ex utero* durchaus abtrennbar wäre, und zum anderen handelt es sich für die Schwangere bei der Abtreibung oder Austragung um eine so gravierende und im Leben einschneidende Entscheidung, die in den Kernbereich der persönlichen Lebensgestaltung fällt.[391] Der Staat muss sich insbesondere dort heraushalten, wo es um Höchstpersönliches geht. Und höchstpersönlicher als die Frage, ob jemand ein Kind austragen will oder nicht, kann eine Lebensentscheidung kaum sein. Ebendieser würderelevante Kern des Selbstbestimmungsrechts wird in den verfassungsgerichtlichen Abtreibungsentscheidungen im Verhältnis zum Lebensrecht zu stark relativiert.[392] Das Selbstbestimmungsrecht, das insbesondere im Fall der genannten medizinischen Indikation gemäß § 218a Abs. 2 StGB auch nach der 20. Schwangerschaftswoche näher als das Lebensrecht des Fötus an der Würde zu verorten ist, überwiegt letzteres. Die insofern betroffene Persönlichkeitsfreiheit der Schwangeren ist vom Staat und der Gemeinschaft zu achten und zu respektieren. Die strafrechtliche Regulierung von Schwangerschaftsabbrüchen wird diesem Selbstbestimmungsgedanken nicht gerecht. Aus dem sozialen Freiheitsverständnis, nach dem auch die individuelle Selbstbestimmung ein relationaler Prozess ist und die Beziehung zu anderen einschließt, folgt zudem, dass die Schwangere in ihrem Recht auf Abbruch und der darin liegenden Angewiesenheit auf andere, auch dadurch verletzt werden kann, dass Dritten (etwa Ärzten) die Hilfe oder Vornahme der Abtreibung übermäßig erschwert oder gar strafrechtlich verboten wird. Dies würde unmittelbar das individuelle Interesse und Recht der Schwangeren berühren.

---

[390] Kritisch auch *B. Weißer*, §§ 218 ff. StGB – ein weiser Kompromiss?, GA 2023, S. 541 (552).

[391] *B. Weißer*, §§ 218 ff. StGB – ein weiser Kompromiss?, GA 2023, S. 541 (550, 553 f.).

[392] Kritisch zur Relativierung des Selbstbestimmungsrechts *G. Hermes/S. Walther*, Schwangerschaftsabbruch zwischen Recht und Unrecht, NJW 1993, S. 2337 (2343): „In der Konsequenz des Urteils vertraut das Recht nämlich der schwangeren Frau zunächst die Letztverantwortung für die Entscheidung über einen Abbruch an, um sie anschließend rechtlich zu sanktionieren, wenn sie die ihr anvertraute und zugleich aufgebürdete Entscheidung gegen die Annahme der Schwangerschaft trifft. Auf diese Weise versagt der Staat der Frau die gebotene Achtung, weil er sie als verantwortlich handelnde Person rechtlich nicht ernst nimmt."; vgl. auch *H. Dreier* (Die Grenzen des Tötungsverbots – Teil 1, JZ 2007, S. 261 [267 ff.]), der von einem „Etikettenschwindel" spricht; zur Relativierung der „Schutzpflicht für das ungeborene Leben" *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 544 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Betrachtet man den Fall außerdem aus der Perspektive der Abwägung nach Selbstbeschränkungen, muss sich die Gemeinschaft gegenüber der Schwangeren selbst beschränken, da es sich bei dieser Pflicht primär um ein „in Ruhe lassen" handelt. Die Selbstbeschränkung aufseiten der Frau hingegen wäre nicht bloß eine passive Rücksichtnahmepflicht in Form des einfachen Unterlassens einer Handlung. Ihre Selbstbeschränkung würde hier vielmehr ein aktives Handeln von ihr verlangen, nämlich die – mit zahlreichen schmerzhaften physischen und psychischen Folgen sowie Komplikationsrisiken und sonstigen Belastungen verbundene – Austragung des Ungeborenen und die darauffolgende Übernahme der Verantwortung, die für das ganze Leben prägend bleibt.[393] Zwar heißt Selbstbeschränkung bis zu einem gewissen Grad auch das Zurückstellen der eigenen egoistischen Bedürfnisse und Wünsche im Sinne einer Solidaritäts- und Nothilfepflicht, wie im zweiten Teil aus der spezifisch-sozialen Dimension würdebasierter Freiheit abgeleitet wurde.[394] Bei der Abtreibung liegt aber keine Nothilfesituation in Bezug auf das ungeborene Leben vor, die eine Pflicht der Schwangeren zu begründen vermag. Diese muss sich nicht dahingehend selbst beschränken, um im Interesse der Erhaltung der menschlichen Gattung und damit im Interesse der Allgemeinheit oder vielmehr der *ordre public* den Fötus zu gebären. Im Gesellschaftsvertrag wurde schließlich festgehalten, dass keine Person in ihrer vulnerablen Freiheit dem Gemeinwohl geopfert werden darf. Niemand soll gezwungen werden, sich als Objekt zur Austragung eines ungeborenen Lebens behandeln zu lassen.

c) Flugzeugabschuss

Abwägungsprozesse auf Schutzbereichsebene finden sich auch im Fall des Flugzeugabschusses. Im Urteil von 2006 zum Luftsicherheitsgesetz hat das Bundesverfassungsgericht im (theoretisch) denkbaren Abschuss eines von Terroristen gekaperten Passagierflugzeuges eine Verdinglichung der Unbeteiligten und Unschuldigen und darin nach der Objektformel eine Würdeverletzung gesehen.[395] In Bezug auf die Entführer selbst stellt sich die Frage der Würdeverletzung nicht ernsthaft, da sie ähnlich zum Fall des finalen Todesschusses nicht in ihrem Würdeanspruch, sondern als Reaktion auf ihr Handeln in ihrem Lebensrecht verletzt werden, das einer Abwägung mit den Rechten anderer zugänglich ist. Gegenüber den anderen seien jedoch derartige Maßnahmen „als Streitkräfteeinsätze nichtkriegerischer Art mit dem Recht auf Leben und der Verpflichtung des Staates zur Achtung und zum Schutz der menschlichen Würde nicht zu vereinbaren".[396] Im Umkehrschluss hieße das, dass dies nicht für kriegerische Einsätze gilt, wobei das

[393] Vgl. auch *B. Weißer*, §§ 218 ff. StGB – ein weiser Kompromiss?, GA 2023, S. 541 (553).
[394] Dazu Kapitel E. II. 4. b).
[395] BVerfGE 115, 118 (154).
[396] BVerfGE 115, 118 (157).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gericht diese Frage explizit offen lässt. Die Menschenwürde wird jedenfalls insofern relativiert, als die Frage, ob die Würde der Unbeteiligten betroffen ist, von weiteren Umständen und vor allem von der Bedeutung der angriffsabwehrenden Maßnahme für das Staatsganze, also vom verfolgten Zweck abhängig gemacht wird. Es findet also eine Abwägung[397] nach Art und Maß des Angriffs statt. Das Gericht zieht sogar eine „im Interesse des Staatsganzen" liegende Art Bürgerpflicht des Einzelnen in Betracht, „sein Leben aufzuopfern, wenn es nur auf diese Weise möglich ist, das rechtlich verfasste Gemeinwesen vor Angriffen zu bewahren, die auf dessen Zusammenbruch und Zerstörung abzielen".[398] Ob dem Grundgesetz aber tatsächlich „eine solche solidarische Einstandspflicht" entnommen werden könne, lässt es ebenfalls offen.[399]

Zwar gilt auch nach hiesiger Würdetheorie eine Solidaritätspflicht jedes Einzelnen als ein aus der spezifisch-sozialen Dimension würdebasierter Freiheit abgeleitetes (sekundäres) Würdeprinzip.[400] Es geht dabei aber, wie im Zusammenhang mit dem Schwangerschaftsabbruch schon betont, um hochschwellige Nothilfepflichten. Eine darüber hinausgehende kollektivistische Aufopferungspflicht dem Einzelnen zur Wahrung der Würde aller zuzumuten, um damit letztlich nichts Geringeres als eine in Wirklichkeit würdeverletzende Handlung des Staates zu legitimieren,[401] ist mit der Würdeidee nicht vereinbar. Auch gesellschaftsvertraglich haben sich die Menschen nicht derart weitgehende Beistandspflichten versprochen. Sie gehen zwar davon aus, dass ihre grundlegenden Bedürfnisse, der Schutz ihrer Vulnerabilität sowie die Förderung der individuellen Selbstbestimmung durch gegenseitige Unterstützung besser gesichert werden können. Dies bedeutet aber eben auch, dass niemand gezwungen werden darf, seine eigenen Interessen zugunsten anderer vollständig aufzugeben oder gar sich selbst zu opfern. Die Solidaritätspflicht als wesentlicher Bestandteil einer würdebasierten Ordnung des sozialen Zusammenlebens bezieht sich auf die Unterstützung anderer in Notlagen, jedoch nur in einem Rahmen, der die eigene Freiheit nicht unverhältnismäßig beschränkt. Die würdegebotene Selbstbeschränkungspflicht im Sinne des solidarischen Zurückstellens

[397] Vgl. auch *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 498.

[398] BVerfGE 115, 118 (159); dafür *O. Depenheuer*, Selbstbehauptung des Rechtsstaates, 2007, S. 84.

[399] BVerfGE 115, 118 (159): „Dabei braucht der Senat nicht zu entscheiden, ob und gegebenenfalls unter welchen Umständen dem Grundgesetz über die mit der Notstandsverfassung geschaffenen Schutzmechanismen hinaus eine solche solidarische Einstandspflicht entnommen werden kann. Denn im Anwendungsbereich des § 14 Abs. 3 LuftSiG geht es nicht um die Abwehr von Angriffen, die auf die Beseitigung des Gemeinwesens und die Vernichtung der staatlichen Rechts- und Freiheitsordnung gerichtet sind."

[400] Dazu Kapitel E. II. 4. b).

[401] *T. Gutmann* (Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff, in: C. F. Gethmann [Hrsg.], Deutsches Jahrbuch Philosophie, Bd. II, 2011, S. 309 [315, 318 f.]) hält es zumindest für denkbar, dass der Abschuss von ohnehin dem Tod ausgesetzten Menschen in einem entführten Flugzeug nicht zwingend als deren Entwürdigung zu verstehen ist.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

eigener egoistischer Interessen geht also nicht so weit, dass jemand sich heroisch aufopfern und „solidarisch" dem Gemeinwohlinteresse unterordnen muss.[402] Eine derart kollektivistische Lesart der Menschenwürde ist dezidiert abzulehnen, weil sie dem Zielprinzip der individuellen Selbstbestimmung zuwiderlaufen würde. Der Entfaltung der allgemeinen Freiheit im Sinne der Dialektik der Würde entsprechen vielmehr solche Verhältnisse im Staat, in denen eine Aufopferungspflicht nicht für mehr Verunsicherung der Bürger sorgt.

Auch im Übrigen gelangt man mit der Empathieformel wohl zu einem anderen Ergebnis als das Bundesverfassungsgericht. Zunächst gilt auch hier, dass die Passagiere nicht nur als autonome, sondern als physisch den Entführern und den Umständen ausgelieferte und vulnerable Subjekte schützenswert sind. Umgekehrt steht die Verletzlichkeit der potenziellen Opfer am Boden (etwa bei einem Anschlag) ebenfalls unter Würdeschutz. Ein gewissenfähiger empathischer Beobachter würde jedoch im Abschuss des Flugzeuges keine Ausnutzung gerade der Hilfsbedürftigkeit der Passagiere sehen, weil deren grundlegende Vulnerabilität nicht negiert wird. Umgekehrt würden aber die Menschen am Boden im Stich gelassen werden. Obgleich die würde- und subjektkonstituierende empathische Einfühlung keine graduellen Abstufungen kennt, würde der empathische Beobachter bzw. das objektive Gewissen eher dazu tendieren, dass die Auslieferung der Menschen an das auf sie zusteuernde Flugzeug eine schwere Missachtung ihrer Schutzbedürftigkeit darstellt.

d) Rettungsfolter

Schutzbereichsbezogene Abwägungslogiken finden sich auch in Rettungsfolterfällen. Bei diesen steht die Frage im Raum, ob z. B. ein Kindesentführer gefoltert werden darf, um Informationen über den Ort des versteckten Kindes zu erfahren und dessen Würde zu wahren. Manche wollen die Würdenorm teleologisch so reduzieren, dass die Würde des gefolterten Gefährders als nicht verletzt gilt, weil er lediglich „in den ihm zustehenden Rechtsraum" zurückgeführt werde.[403] Allerdings ist zu bedenken, dass diese Aufweichung des Folterverbots in der polizeilichen Praxis beim Umgang mit Tatverdächtigen eine Enthemmung oder gar „Brutalisie-

[402] So zu Recht auch kritisch gegen derartige Pflichtenkonstruktionen aus der Menschenwürde *H. M. Heinig* (Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 [2019], S. 129 [151]), demzufolge „der Heldentod nicht ernsthaft zur würdegebotenen Bürgerpflicht" erhoben werden darf.

[403] *W. Brugger*, Vom unbedingten Verbot der Folter zum bedingten Recht auf Folter?, JZ 2000, S. 165 (169); *ders*., Darf der Staat ausnahmsweise foltern?, Der Staat 35 (1996), S. 67 (86 ff.); dies ablehnend *F. Wittreck*, Achtungs- gegen Schutzpflicht?, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 161 (175).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rung“ bewirken könnte.[404] Außerdem ist bei der Frage nach den Erfolgsaussichten einer Folter mit dem Ziel der Informationsgewinnung auch das psychologische Phänomen zu berücksichtigen, dass Gefolterte nicht selten eine unzutreffende Äußerung tätigen oder ein falsches Geständnis ablegen, weil sie sich nur dadurch die Befreiung aus der Foltersituation erhoffen.[405] Auch gilt der aus der Psychologie bekannte Perseveranzeffekt zu beachten, demzufolge Außenstehende, auch Entscheidungsträger in der Justiz wie Richter, trotz nachträglicher Aufklärung der Unschuld oder des Vorliegens widersprüchlicher Beweise allein aufgrund des einmal abgegebenen (etwa durch Folter erzwungenen) Geständnisses an ihrer (voreingenommenen) Überzeugung von der Schuld festhalten.[406]

Anders als im Fall des Schwangerschaftsabbruchs kann jedoch in solchen Konstellationen in Täter-Opfer- bzw. Schuld-Kategorien gedacht werden. Darum könnte hier erwogen werden, etwa einen Vorrang der Schutzpflicht (für Leben und Würde potenzieller Opfer) vor der Achtungspflicht (gegenüber potenziellen Tätern) anzunehmen oder diesen Würdekonflikt ausnahmsweise durch eine „normale“ Abwägung[407] auf Rechtfertigungsebene zu lösen. Dies würde nicht zwangsläufig einen Freibrief für die Handlungsmöglichkeiten des Staates implizieren. Denn er ist bereits aufgrund der Grundrechte und insbesondere des Art. 104 Abs. 1 S. 2 GG ge-

---

[404] *E. Holzleithner* (Freiheit und Sicherheit, zfmr 2 [2017], S. 7 [22 f.]) lehnt auch Ansichten ab, die etwa Terroristen den Status als Subjekt entziehen möchten, um das Vorliegen einer Würdeverletzung im Falle der Folter zu verneinen; kritisch zu Schlussfolgerungen aus Gedankenexperimenten auch *R. Christensen*, Wahrheit, Recht und Folter, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 133 (136): „Ein ausgedachter Fall, ein Gedankenexperiment, hat meistens versteckte normative Prämissen. Deswegen ist Vorsicht geboten, wenn man aus solchen Ausnahmefällen weitgehende Folgerungen zieht.“

[405] Dazu kritisch auch *J. Masing*, Die Ambivalenz von Freiheit und Sicherheit, JZ 2011, S. 753 (755); aus psychologischer Sicht kritisch *S. M. Kassin*, On the psychology of confessions, The American Psychologist 60 (2005), S. 215 ff.; *S. M. Schmittat*, Psychologische Grundlagen der Beweisführung, JSt 5 (2017), S. 444 (445 f.).

[406] Mit dem „Perseveranzeffekt“ wird in der Psychologie das Phänomen bezeichnet, dass Menschen einmal gebildete Überzeugungen trotz gegenläufiger Informationen oder Beweise aufrechterhalten (vgl. statt vieler nur *J. M. Golding/S. B. Fowler/D. L. Long/H. Latta*, Instructions to disregard potentially useful information, Journal of Memory and Language 29 [1990], S. 212 ff.; *Y. Schul/E. Burnstein*, When discounting fails, Journal of Personality and Social Psychology 49 [1985], S. 894 ff.). Wenn also etwa einer Person in einem Experiment bewusst falsche Informationen, sei es über einen Menschen oder über ein Ereignis, präsentiert werden, dann bildet diese Person eine bestimmte Einstellung zu diesem „falschen“ Sachverhalt. Und wenn man sie nachträglich darüber aufklärt, dass die ihr vorgelegten Informationen unzutreffend waren, hält sie an ihrer zuerst gebildeten Überzeugung gewissermaßen fest, weil sie insofern kognitiv gebiast (voreingenommen) ist. Dieser Effekt zeigt, dass Menschen dazu tendieren, an ihren bestehenden Meinungen oder Einstellungen festzuhalten, obwohl sie mit gegenteiligen Beweisen zu ihrer Überzeugung konfrontiert werden. Daraus ließen sich durchaus auch umweltpolitische Folgerungen ziehen, weil es dort in besonders hohem Maße auch darum geht, mit umweltschädlichen Traditionen oder Gewohnheiten zu brechen.

[407] Dazu *C. Fahl*, Angewandte Rechtsphilosophie, JR 2004, S. 182 (189).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

halten, Folter oder dergleichen zu unterlassen, obgleich diese ohne den Würdebezug nicht absolut gelten würden und durchaus der Abwägung mit gegenläufigen Verfassungsgütern offenstünden. Auch der befürchteten Gefahr der Relativierung der Menschenwürde und der damit einhergehenden Herabsenkung der Hemmschwelle für staatliche Eingriffe in diesen Bereich[408] sowie der grundsätzlichen Missbrauchsgefahr[409] kann entgegengehalten werden, dass auch die Zulässigkeit des finalen Todesschusses im Gefahrenabwehrrecht nicht zu einem derartig befürchteten Dammbruch geführt hat.[410] Außerdem geht mit jeder staatlichen Eingriffsbefugnis auch eine nicht wegzudenkende Missbrauchsgefahr einher.[411] Doch allein die abstrakte Möglichkeit eines verfassungswidrigen Missbrauchs führt nicht zur Verfassungswidrigkeit einer bestimmten Interpretation oder einer Regelung. In einem Rechtsstaat, der auf Würdeprinzipien fundiert und auf sie verpflichtet ist, kann davon ausgegangen werden, dass die Normen entsprechend im Lichte der Würde ausgelegt und angewendet werden.[412] Zur Minimierung der Missbrauchsgefahren trägt die Verschränkung aller Würdeprinzipien bei, wie etwa die Beachtung des Zielprinzips der individuellen Selbstbestimmung unter Berücksichtigung des Kernprinzips der Gleichheit sowie des Demokratie-, Rechts- und ökologischen Sozialstaatsprinzips.

Dennoch sind auch für solche Fälle abstrakte Vorrang- oder Rechtfertigungslösungen – aus den oben dargelegten systematischen Gründen – abzulehnen. Überzeugender ist es, auch hier den Schutzbereich der Würde unter Berücksichtigung der besonderen Umstände des Einzelfalls zu konkretisieren. Dazu gehört, dass sich in diesen Konstellationen die Betroffenen eigenverantwortlich und selbstbestimmt in Kenntnis der Konsequenzen in die Gefahrenlage bringen. Diese besteht darin, dass das gefährdete Leben vom Staat geschützt werden muss und dazu auch in das Recht der Angreifer auf Leben und körperliche Unversehrtheit (Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG) eingegriffen werden kann. Das entspricht dem kontraktualistisch entwickelten Prinzip der Pflicht- und Verantwortungsgebundenheit würdebasierter Freiheit[413], weil an das Verantwortungs- bzw. Gefahrverursachungsprinzip[414] angeknüpft wird.[415] So wird nämlich dem selbstbestimmten Verhalten Rechnung getragen und der Wür-

[408] Vgl. *G. Jerouschek/R. Kölbel*, Folter von Staats wegen?, JZ 2003, S. 613 (618 f.).
[409] Vgl. *T. Elsner/K. Schobert*, Gedanken zur Abwägungsresistenz der Menschenwürde, DVBl. 2007, S. 278 (286).
[410] *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 206.
[411] *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 206.
[412] So das Bundesverfassungsgericht im Abhörurteil in BVerfGE 30, 1 (27).
[413] Dazu Kapitel E. II. 4.
[414] Kritisch zu diesem potenziellen Argument für eine Abwägbarkeit der Menschenwürde im Rahmen der Folterdebatte *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 (144 ff.).
[415] Vgl. *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 181.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

deanspruch nicht verletzt, sondern konsequent anerkannt.[416] Schließlich wird das strafrechtliche Schuldprinzip „aus der Würde des Menschen als eigenverantwortlich handelnder Person abgeleitet".[417] Derjenige, der die Würde seiner Mitmenschen bewusst verletzt, muss demnach die Konsequenzen hinnehmen, die mit der staatlichen Abwehr eines solchen Angriffs zur Erfüllung der Schutzpflicht für die Würde der Opfer in Reaktion auf das selbstbestimmte Handeln des Angreifers erforderlich werden. Er wird daher durch die entsprechenden Maßnahmen grundsätzlich nicht in seinem Achtungsanspruch verletzt.

Das bedeutet wiederum abermals nicht, dass der Staat mit ihm beliebig verfahren darf. Die würdegebotene Pflicht auch des Staates zur Beschränkung der eigenen Willkür macht die Folter zur *per se* verbotenen Kategorie, auch wenn diese unterschiedliche Wertung von Folter und Tötung zu der merkwürdigen und kontraintuitiven Folge führt: „Der Staat darf zwecks Lebensrettung nicht foltern, aber manchmal töten."[418] Begründen lässt sich dies mit der Empathieformel: Wird jemand schmerzhaft gefoltert, um ihn zur Freigabe von Informationen zu zwingen, mögen diese auch dem Schutz der Würde eines anderen dienen, wird die grundlegende Vulnerabilität aufs Schwerste ausgenutzt und missachtet. Ein empathischer Beobachter, der sich kognitiv-emotional hinreichend in die Lage des Betroffenen versetzt, würde ohne Kenntnis der einzelnen Umstände beim bloßen Anblick des Geschehens wohl eher zu dem Gedanken tendieren, dass kein Mensch eine solche Behandlung verdient. Die Empathieformel verbietet die Folter, weil jede gewissensgeleitete Einsicht die Unerträglichkeit des Leids auch des Täters als vulnerables Subjekt erkennt und anerkennt. Die Folter degradiert den Verdächtigen zum bloßen Mittel – nicht, weil er autonomiefähig ist, sondern weil die Folter seine physische oder psychische Vulnerabilität instrumentalisiert.

Derjenige, der die Würde des anderen missachtet, verliert nicht die vom objektiven Gewissen geleitete Anerkennung als vulnerables und schutzwürdiges Sub-

[416] So auch in der Entscheidung zum Luftsicherheitsgesetz BVerfGE 115, 118 (161): „Wer, wie diejenigen, die ein Luftfahrzeug als Waffe zur Vernichtung menschlichen Lebens missbrauchen wollen, Rechtsgüter anderer rechtswidrig angreift, wird nicht als bloßes Objekt staatlichen Handelns in seiner Subjektqualität grundsätzlich in Frage gestellt […], wenn der Staat sich gegen den rechtswidrigen Angriff zur Wehr setzt und ihn in Erfüllung seiner Schutzpflicht gegenüber denen, deren Leben ausgelöscht werden soll, abzuwehren versucht. Es entspricht im Gegenteil gerade der Subjektstellung des Angreifers, wenn ihm die Folgen seines selbstbestimmten Verhaltens persönlich zugerechnet werden und er für das von ihm in Gang gesetzte Geschehen in Verantwortung genommen wird. Er wird daher in seinem Recht auf Achtung der auch ihm eigenen menschlichen Würde nicht beeinträchtigt."; ähnlich *J. Quecke*, Unantastbare Menschenwürde, 2020, S. 202.

[417] BVerfGE 57, 250 (275); 122, 248 (270).

[418] *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 (135).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

jekt.[419] Denn es ist gesellschaftsvertraglich vereinbart, dass niemand seinen würdebedingten Schutzanspruch gegenüber der Gemeinschaft und Anerkennungsanspruch gegenüber anderen Individuen verwirken kann, wofür auch Art. 18 GG spricht, der die Menschenwürde nicht zu den verwirkbaren Grundrechten zählt. Die Menschen würden sich kaum zu einer Gemeinschaft vereinigen, die das Fundament der Vereinigung, nämlich die eigene Subjektivität und Würde, verletzen darf. Art. 1 Abs. 1 GG immunisiert eine letzte, unantastbare Freiheits- und Schutzsphäre gegen Gemeinwohl- oder Drittinteressen.[420] Mit *Proudhon* wurde betont, dass auch „die Würde des Feindes" geachtet werden muss.[421] Schließlich haben sich alle nur unter der Bedingung auf die vergesellschaftete soziale Freiheitsordnung eingelassen, dass sie in ihr als Freie, Gleiche und Vulnerable auch anerkannt und geachtet bleiben. Der Staat muss sich also in Konstellationen wie denjenigen der Rettungsfolter aufgrund der Würdeprinzipien selbst beschränken und auf die unbedingte Herstellung von Sicherheit oder Gerechtigkeit verzichten. Er muss solche Grenzsituationen und gewisse Risiken aushalten können, auch wenn dies die Frage provoziert: Was, wenn er sie doch nicht aushält? Zudem sprechen weitere kontraktualistische Gründe sowohl gegen die Folter als auch gegen die Todesstrafe. Die Menschen wissen um das Risiko von Fehlurteilen, das immer gegeben ist. Weder die Folter noch die vollzogene Todesstrafe eines falsch Beschuldigten kann rückgängig gemacht werden, was gegen die Prinzipien der Gerechtigkeit verstößt, auf denen der Gesellschaftsvertrag basiert. Diese irreversiblen Fehler wären für die Mitglieder der Gesellschaft nicht akzeptabel. Sie sind gerade aufgrund ihrer vulnerabilitätsbasierten Würde darauf bedacht, verhältnismäßige und humane Maßnahmen zur Konfliktlösung zu treffen. Foltermethoden würden das Vertrauen in die Rechtsstaatlichkeit und die Sicherheit aller Mitglieder untergraben, was im Widerspruch zur Entfaltung der allgemeinen Freiheit nach der Dialektik der Würde sowie zum Ziel des Gesellschaftsvertrags steht, hierzu ein sicheres und gerechtes Zusammenleben zu gewährleisten.

---

[419] So (ohne den Gewissensbezug) auch *E. Holzleithner*, Freiheit und Sicherheit, zfmr 2 (2017), S. 7 (22 f.); anders wohl die kontroverse Position von *W. Brugger* (Vom unbedingten Verbot der Folter zum bedingten Recht auf Folter?, JZ 2000, S. 165 [169]), der daher einen grundsätzlichen Vorrang der Schutzpflicht vor der Achtungspflicht annimmt.

[420] *T. Gutmann*, Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff, in: C. F. Gethmann (Hrsg.), Deutsches Jahrbuch Philosophie, Bd. II, 2011, S. 309 (313); auch *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 1; *P. Badura*, Generalprävention und Würde des Menschen, JZ 1964, S. 337 (339).

[421] *P.-J. Proudhon*, Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Erster Theil, 1858, S. 182. Dazu Kapitel E. II. 4. b).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

VII. Drittwirkung und Grundpflicht der Würde

Zu klären ist nun, wie die Menschenwürde im intersubjektiven Verhältnis von Privaten wirkt. Es soll hierbei insbesondere um die spezifisch-soziale bzw. ökologisch-soziale Dimension würdebasierter Freiheit nach dem Grundgesetz gehen. Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG in Bezug auf die Menschenwürde und Art. 1 Abs. 3 GG hinsichtlich der Grundrechte binden dem Wortlaut nach unmittelbar nur den Staat, nicht aber Private. Auffällig ist zunächst die unterschiedliche Formulierung der Bindungsanordnung. Während in Art. 1 Abs. 3 GG die einzelnen Gewalten (Legislative, Exekutive und Judikative) explizit benannt werden, wird in Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG allgemeiner die Verpflichtung „aller staatlichen Gewalt" angeordnet.[422] Allein hieraus kann jedoch kein gegenüber den Grundrechten erweiterter Grundrechtsadressatenkreis entnommen werden. Da aber zum einen der Gesetzgeber bei der Ausgestaltung des Privatrechts und zum anderen die Exekutive und Judikative bei der Rechtsanwendung und Abwägung von widerstreitenden Interessen stets die Grundrechte beachten müssen, werden Private in ein gewisses Verfassungsrechtsverhältnis zueinander gesetzt. Es handelt sich dabei um die sogenannte mittelbare Drittwirkung[423] bzw. Ausstrahlungswirkung[424] der Grundrechte. Die objektiv-rechtliche Dimension der Grundrechte qualifiziert diese über ihre Funktion als Abwehrrechte hinaus auch als objektive Grundsatznormen bzw. Wertentscheidungen für die Gesellschaft. So führte sie bereits Mitte der 1950er Jahre zur Geltung der Grundrechte auch im Verhältnis von Privaten untereinander.[425] Auf diese Weise haben die Bürger wechselseitig ihre Würde zu

[422] In einer Formulierung in Art. 1 Abs. 2 S. 2 HerrenChE hieß es noch etwas offener: „Die öffentliche Gewalt ist in all ihren Erscheinungsformen verpflichtet, die Menschenwürde zu achten und zu schützen" (*K.-B. v. Doemming/R. W. Füßlein/W. Matz*, Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes, JöR n. F. 1 [1951], S. 1 [48]). Das Bundesverfassungsgericht (E 45, 187 [227]) spricht trotz der geltenden Formulierung davon, dass der Staatsgewalt „in allen ihren Erscheinungsformen die Verpflichtung auferlegt [ist], die Würde des Menschen zu achten und sie zu schützen".

[423] Statt vieler nur BVerfGE 89, 1 (13); 104, 65 (73); 128, 226 (248, 249); *H.-J. Papier*, Drittwirkung der Grundrechte, in: D. Merten/Ders. (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. II, 2006, § 55 Rn. 23 f.

[424] BVerfGE 104, 65 (73); 112, 332 (358); 115, 51 (67); 119, 309 (327); *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 3. Aufl. 2013, Vorb. Art. 1 Rn. 96; *H. D. Jarass*, Funktionen und Dimensionen der Grundrechte, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. II, 2006, § 38 Rn. 65; *K. Stern*, Idee und Elemente eines Systems der Grundrechte, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. IX, 3. Aufl. 2011, § 185 Rn. 83 ff.

[425] In seinem Lüth-Urteil von 1957 hat das Bundesverfassungsgericht (E 7, 198 [204 ff.]) die Menschenwürde als Kern eines Wertesystems verstanden (auch E 50, 290 [337]). Zunächst stellte das Gericht fest, dass Grundrechte an erster Stelle dem Schutz der Freiheit des Einzelnen von staatlichen Eingriffen dienen. Dies ergebe „sich aus der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Grundrechtsidee". Mit der Voranstellung der Grundrechte im Grundgesetz werde der „Vorrang des Menschen und seiner Würde gegenüber der Macht des Staates" betont. Das Grundgesetz sei „keine wertneutrale Ordnung", sondern habe mit seinen Grundrechten „eine objektive Wertordnung aufgerichtet". Dieses so errichtete Wertesystem mit dem „Mittelpunkt in der innerhalb der sozialen Gemeinschaft sich frei entfaltenden menschlichen Persönlichkeit

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

achten und der Staat hat sich andernfalls in einem Dreiecksverhältnis schützend vor den Angegriffenen gegenüber dem Angreifer zu stellen.[426] Art. 1 Abs. 1 GG schützt den Einzelnen also vor Erniedrigung oder Ächtung nicht nur durch jede Form staatlicher, sondern auch privater Gewalt.[427]

1. Die unmittelbare Drittwirkung

Aufgrund ihres besonderen Stellenwerts wird der Würdenorm anders als den Grundrechten teilweise sogar eine weitergehende Drittwirkung zugesprochen, nach der auch Private untereinander *unmittelbar* – und nicht erst vermittels einfacher Gesetze – an die Menschenwürde gebunden sind und durch verletzendes Verhalten dagegen verstoßen können.[428] Tatsächlich wurde die unmittelbare *Achtung*spflicht unter Privaten auch bereits im Parlamentarischen Rat diskutiert und teilweise gefordert. Ausdrücklich bejaht wurde dies bereits vom Verfassungsausschuss der Ministerpräsidentenkonferenz der westlichen Besatzungszonen im August 1948 sowie von einigen Mitgliedern des Parlamentarischen Rates.[429] Nicht zu verwechseln ist diese jedoch mit der Frage, ob der Einzelne die Menschenwürde der anderen auch aktiv zu *schützen* hat. Den Vorschlag von *Hermann von Mangoldt*, sowohl

---

und ihrer Würde" müsse „als verfassungsrechtliche Grundentscheidung für alle Bereiche des Rechts" und damit „selbstverständlich" auch für das bürgerliche Recht gelten. Zivilrechtliche Normen dürfen nicht „in Widerspruch zu ihm stehen" und müssen stets „in seinem Geiste ausgelegt werden". Das Gericht entwickelte aus den Grundrechten Prinzipien und insbesondere die Lehre von der objektiven Werteordnung, die in der Literatur große Akzeptanz gefunden hat. Vgl. dazu nur *K. Hesse*, Grundzüge des Verfassungsrechts, 20. Aufl. 1999, S. 155 f.; *ders*., Bedeutung der Grundrechte, in: E. Benda/W. Maihofer/H.-J. Vogel (Hrsg.), Handbuch des Verfassungsrechts, Bd. I, 2. Aufl. 1995, § 5 Rn. 21 f.; *L. P. Störring*, Das Untermaßverbot in der Diskussion, 2009, S. 30.

[426] Dazu ausführlicher *M. Baldus*, Kämpfe um die Menschenwürde, 2016, S. 203 ff., 212 ff.

[427] BVerfGE 115, 118 (153).

[428] BVerwGE 115, 189 (199); *T. Geddert-Steinacher*, Menschenwürde als Verfassungsbegriff, 1990, S. 83; *C. Goos*, Innere Freiheit, 2011, S. 204; *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 74; *P. Kunig/M. Kotzur*, in: I. v. Münch/P. Kunig (Hrsg.), GG, Bd. 1, 7. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 40; *R. Zippelius*, Recht und Gerechtigkeit in der offenen Gesellschaft, 1996, S. 253; dagegen *W. Brugger*, Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechte, 1997, S. 26; *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 74; *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 3. Aufl. 2013, Vorb. Art. 1 Rn. 98; *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 4; *M. Kloepfer*, Leben und Würde des Menschen, in: P. Badura/H. Dreier (Hrsg.), FS 50 Jahre Bundesverfassungsgericht, Bd. II, 2001, S. 77 (97 f.); *K. Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. IV/1, 2006, S. 66; *ders*., Menschenwürde als Wurzel der Menschen- und Grundrechte, in: N. Achterberg/W. Krawietz/D. Wyduckel (Hrsg.), FS für H. U. Scupin, 1983, S. 627 (636); allgemein zum Streit *M. Baldus*, Kämpfe um die Menschenwürde, 2016, S. 17; umfassender *T. Langner*, Die Problematik der Geltung der Grundrechte zwischen Privaten, 1998.

[429] Deutscher Bundestag/Bundesarchiv (Hrsg.), Der Parlamentarische Rat 1948–1949, Bd. II, S. 513.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Achtung als auch den Schutz der Menschenwürde als die Verpflichtung nicht nur des Staates, sondern von jedermann mit in das Grundgesetz aufzunehmen, lehnte *Adolf Süsterhenn* ab.[430] Der Schutz der Würde sei allein Aufgabe des Staates, während ihre Achtung eine Pflicht für jeden sei, was auch die Zustimmung von *Carlo Schmid* fand.[431]

Das Bundesverfassungsgericht hat sich zur Frage der unmittelbaren Drittwirkung noch nicht explizit geäußert. Soll jedoch das Wort „unantastbar" ernst genommen werden, dann erscheint die Annahme der umfassenden unmittelbaren Drittwirkung nur konsequent, wofür nach hiesigem Verständnis auch die den Grundrechten übergeordnete Prinzipialität der Würde spricht. Es wäre dogmatisch inkonsequent, wenn der Würdeschutz das staatliche Eingreifen bei privaten Würdegefährdungen einschließen würde,[432] ohne zugleich Dritte selbst unmittelbar zumindest an die wechselseitige Achtung zu binden. Sonst bedeutete dies die merkwürdige Erklärung der Verfassung an den Bürger: „Du bist zwar nicht beim Umgang mit anderen Individuen an Art. 1 Abs. 1 GG gebunden, aber wenn du die Würde anderer angreifst, dann wird der Staat pflichtgemäß unmittelbar aufgrund von Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG eingreifen und deine Freiheit begrenzen." Im Übrigen baut das Funktionieren des sozialen Zusammenlebens von Menschen ganz fundamental auf der kontraktualistischen Grundidee der wechselseitigen Anerkennung und Achtung als freie, gleiche und vulnerable Rechtssubjekte auf. Das Grundgesetz stellt, wie oben[433] beschrieben, eine wertgebundene im Sinne einer würdebasierten Freiheitsordnung dar. Als Grundlage der Rechts-, Staats- und Sozialordnung insgesamt begründet die Würde ein intersubjektives Grundrechtsverhältnis – man könnte auch von einem dialektisch-kontraktualistischen Naturrechtsverhältnis sprechen – und bindet daher unmittelbar die Einzelnen untereinander und verlangt ihnen auf diese Weise Selbstbeschränkung ab. Dies leuchtet auch vor dem Hintergrund ein, dass die Bedingungen individueller Selbstbestimmung nicht nur durch den Staat, sondern ebenso auch durch Dritte bedroht sein können.[434]

---

[430] Deutscher Bundestag/Bundesarchiv (Hrsg.), Der Parlamentarische Rat 1948–1949, Bd. V/II, S. 589, 911 f.

[431] Deutscher Bundestag/Bundesarchiv (Hrsg.), Der Parlamentarische Rat 1948–1949, Bd. V/II, S. 911 f.; auch Bd. V/I, S. 70.

[432] *H. M. Heinig*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1524.

[433] Kapitel G. I.

[434] Dazu schon Kapitel E. I. 2., II. 1. Vgl. auch *F. Ekardt*, Die Multipolarität der Freiheit, JZ 2007, S. 137 (138). Früher leitete das BAG (E 1, 185 [193 f.]; 48, 122 [138 f.]) aus dem Bedeutungswandel der Grundrechte „die unmittelbare privatrechtliche Wirkung der Grundrechtsbestimmungen" ab, „die für den Verkehr der Rechtsgenossen untereinander in einer freiheitlichen und sozialen Gemeinschaft unentbehrlich sind".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

2. Die Grundpflicht zur Achtung durch Selbstbeschränkung

Die unmittelbare Bindung aller an die Würde bedeutet zuvörderst, dass mit dem Recht des Einzelnen auf Achtung seiner Würde die Pflicht der anderen zur Achtung derselben einhergeht.[435] Der Würdeanspruch könnte sich jedenfalls nicht wirksam materialisieren, wenn es nicht die Pflicht zur Beachtung derselben durch andere gäbe.[436] Als notwendige Komponente zur Selbstbestimmung enthält die Würde die Pflicht zur Selbstbeschränkung aller in ihrer individuellen Freiheit im Maße der erforderlichen Achtung für die Würde der anderen. Diese Grundpflicht ergibt sich im Allgemeinen unmittelbar aus der würdebasierten Idee der relationalen Achtung.[437] Da die Würde aber mit ihren Prinzipien auf alle Grundrechte ausstrahlt, wirkt auch ihr freiheitsrechtsbeschränkender Sinn in diese hinein. Menschenwürde ist schließlich die Quelle sowohl aller Grundrechte als auch aller Grundpflichten.[438] Zu allen Grundrechten muss daher die dazugehörige Grundpflicht mitgedacht werden. Die Selbstbegrenzung muss sich zumindest als soziale Rücksichtnahmepflicht in allen Grundrechten, allen voran im allgemeinen Freiheitsrecht nach Art. 2 Abs. 1 GG, sowie in der Verbindung der Grundrechte mit Art. 20a GG als ökologische Rücksichtnahmepflicht widerspiegeln, worauf weiter unten noch vertiefter einzugehen sein wird. Was wäre die grundrechtlich garantierte Freiheit sonst wert, wenn ihre Achtung nicht verfassungsrechtliche Grundpflicht eines jeden wäre? *Günter Dürig* betonte schon 1953 zum Verhältnis von Recht und Pflicht, dass so wie eine

---

[435] Zur Pflichtenseite der Menschenwürde *M. Baldus*, Kämpfe um die Menschenwürde, 2016, S. 12; *M. Spieker*, Menschenwürde und künstliche Befruchtung, in: J. Hattler/J. C. Koecke (Hrsg.), Biopolitische Neubestimmung des Menschen, 2020, S. 65 (77); *T. Schilling*, Die staatliche Pflicht zum Schutz von Grundrechten und Menschenwürde, KritV 82/4 (1999), S. 452 (460 f.); *K. Stern*, Menschenwürde als Wurzel der Menschen- und Grundrechte, in: N. Achterberg/W. Krawietz/D. Wyduckel (Hrsg.), FS für H. U. Scupin, 1983, S. 627 (628); *G. Dürig* (Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 [1956], S. 117 [121 f.]) leitet unmittelbar aus dem Nebensatz des Art. 2 Abs. 1 GG mit Verweis auf das Wort „soweit" ähnlich wie hier eine „dem unantastbaren Achtungsanspruch des Menschen immanente menschliche Achtungspflicht" ab.

[436] In diesem Zusammenhang auch *B. Giese*, Das Würde-Konzept, 1975, S. 39 (in seiner Kant-Interpretation): „Verachte ich den anderen, so verachte ich mich selbst, weil ich die Gattungsgemeinschaft mit dem anderen als Mensch nicht leugnen kann."

[437] Vgl. auch *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (74 f., 79); grundlegend zu Grundpflichten *H. Bethge*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, NJW 1982, S. 2145 ff.; *V. Götz*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 7 ff.; *J. Isensee*, Die verdrängten Grundpflichten des Bürgers, DÖV 1982, S. 609 ff.; *O. Luchterhandt*, Grundpflichten als Verfassungsproblem in Deutschland, 1988; *T. I. Schmidt*, Grundpflichten, 1999; *R. Stober*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, NVwZ 1982, S. 473 ff.; *ders*., Grundpflichten und Grundgesetz, 1979; *K. Stern*, Idee und Herkunft des Grundpflichtendenkens, in: K. Hailbronner/G. Ress/T. Stein (Hrsg.), FS für K. Doehring, 1989, S. 969 ff.

[438] Zur Würde als „Quelle aller Grundpflichten" *O. Luchterhandt*, Grundpflichten als Verfassungsproblem in Deutschland, 1988, S. 444 ff.; auch *K. Stern*, Idee und Herkunft des Grundpflichtendenkens, in: K. Hailbronner/G. Ress/T. Stein (Hrsg.), FS für Karl Doehring, 1989, S. 969 (983).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„vorstaatliche“ Freiheit als Grundrecht ins Grundgesetz rezipiert werde, ebenso die dazugehörige Pflicht als Grundpflicht hineingelesen werden müsse.[439] Auch wenn Grundrechte primär Abwehrrechte *gegen* den Staat sind, ist nicht von der Hand zu weisen, dass der Einzelne in letzter Instanz auf den Staat angewiesen ist, um seine verfassungsrechtlich geschützten Freiheiten gegen Dritte wirksam *durch* den Staat zu verteidigen, denn ohne diesen bliebe von seiner körperlichen Unversehrtheit, seiner allgemeinen Freiheit oder seinem Eigentum nicht viel übrig.[440] Der Staat ist nicht mehr nur potenzieller Begrenzer der Freiheit. Er ist in dialektischer Weise auch Garant derselben.[441] Er muss also nicht nur im vertikalen Verhältnis die Freiheit seiner Bürger achten, indem er schlicht nicht eingreift, sondern mit den Mitteln der rechtlichen Ausgestaltung von Rechten und Pflichten dafür Sorge tragen, dass auch im horizontalen Verhältnis die Bürger untereinander ihre Freiheiten anerkennen und achten.[442] Auch das Bundesverfassungsgericht entnahm schon früh dem Grundgesetz einen staatlichen Auftrag, „im Verhältnis der Bürger untereinander für Gerechtigkeit und Menschlichkeit zu sorgen“.[443] Mit *Görg Haverkate* gewendet: Der Staat hat das Potenzial „an Gegenseitigkeit zwischen den Bürgern zu erhalten, zu sichern und zu vermehren“.[444] Denn die Verfassung wird als eine rechtlich umfassende Gegenseitigkeitsordnung der Individuen verstanden,[445] wobei diese Gegenseitigkeit hier im Sinne einer Relationalität[446] begriffen werden muss. Dementsprechend schützt das Grundgesetz die Freiheit nicht als die eines isolierten, sondern als die eines gemeinschaftsgebundenen sozialen Subjekts[447] und auch nicht zum Zwecke der bindungslosen, selbstherrlichen und rücksichtslosen Interessenverfolgung der Einzelnen.[448] Es geht mit der Menschenwürde vielmehr von dem durch Pflichten und Verantwortung ins menschliche Zusammenleben sozial eingebundenen Individuum aus. Das ist Folge des dialektisch-kontraktualistisch dem Grundgesetz eingeschriebenen sozialen Freiheitsverständnisses. Dass Frei-

---

[439] *G. Dürig*, Art. 2 GG und die polizeiliche Generalermächtigung, AöR 79 (1953/54), S. 57 (78 f.).

[440] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 98.

[441] Dazu auch *M. Burgi*, Das Grundrecht auf freie Persönlichkeitsentfaltung, ZG 9 (1994), S. 341 ff.; *K. Meßerschmidt*, Gesetzgebungsermessen, 2000, S. 433; zur insofern liberalisierten Grundrechtstheorie *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 17 ff., 131 ff.

[442] Vgl. *E.-W. Böckenförde*, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 407 (408); *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 98; *F. Münch* (Die Menschenwürde als Grundforderung unserer Verfassung, 1952, S. 12) sieht Art. 1 Abs. 1 GG nicht nur als Freiheitsnorm, sondern als Eingriffsnorm, konkret als einen „Rechtssatz für das Leben und Auftrag an die Behörden, in jede Art von Lebensverhältnis einzugreifen“; insofern kritisch *F. Hufen*, Erosion der Menschenwürde?, JZ 2004, S. 313.

[443] BVerfGE 5, 85 (204).

[444] *G. Haverkate*, Verfassungslehre, 1992, S. 195.

[445] *G. Haverkate*, Verfassungslehre, 1992, S. 1, 39, 48 ff. et passim.

[446] Zur Unterscheidung siehe Kapitel C. IV. und V.

[447] BVerfGE 4, 7 (13, 15 f.); 33, 303 (334); 45, 187 (227 f.).

[448] BVerfGE 123, 267 (345).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

heit und Selbstbestimmung das grundlegende Verfassungsprinzip der Rechtsordnung darstellen, bedeutet nicht, dass die Verfassung „grenzenlose Beliebigkeit" gewährleistet.[449] Es bedarf zu ihrer Verwirklichung vielmehr neben den Rechtsgewährleistungen gleichermaßen auch (dialektisch notwendiger) „positivrechtlicher Pflichtbindungen".[450] Da sich die Grundpflicht gleichursprünglich aus der Würdeidee ableitet, stehen Rechte und Pflichten zur Sicherung der Voraussetzungen einer würdebasierten Freiheitsordnung gleichwertig nebeneinander.[451] Denn soll Freiheit „gleiche Freiheit aller" sein, muss sie eine gesetzmäßige Freiheit sein; und es bliebe von ihrem Prinzip nicht viel übrig, wenn freiheitssichernde Gesetze nur zweitrangig zu achten wären.[452]

Aus der Gleichheit der unantastbaren Würde folgt also die prinzipielle Gleichachtungspflicht der Einzelnen *untereinander*.[453] Eine derartige Forderung ist der allgemeinen Rechtsordnung, insbesondere auf landesverfassungsrechtlicher Ebene, nicht fremd. Nach Art. 7 Abs. 2 der brandenburgischen Verfassung (BbgVerf) etwa, der die unmittelbare Drittwirkung der Menschenwürde explizit anordnet, schulden alle Menschen „einander die Anerkennung ihrer Würde".[454] Es ist daher nur konsequent, dass Art. 39 Abs. 1 BbgVerf alle Menschen in die Pflicht zum Umweltschutz im Interesse der künftigen Generationen (Art. 40 Abs. 1) einbezieht.[455] Eine in den 1990er Jahren angestrebte Grundgesetzänderung um den Aspekt der Mitmenschlichkeit und des Gemeinsinns wurde zwar als zu ethisch aufgeladen überwiegend abgelehnt.[456] Aber auch auf europa- und völkerrechtlicher Ebene gibt es Bestim-

---

[449] *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (54 f.).

[450] *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (68).

[451] Vgl. auch *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (69).

[452] *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (69).

[453] Vgl. *T. I. Schmidt*, Grundpflichten, 1999, S. 278; auch BVerfGE 144, 20 (207 f.); *F. Münch*, Die Menschenwürde als Grundforderung unserer Verfassung, 1952, S. 8: „Da wir von Hause aus, allgemein gesehen, dieselbe Persönlichkeit haben, so folgt daraus eine Pflicht zur Gleichachtung im Umgang miteinander und eine Gleichheit im rechtlichen Wert." Die folgenden Ausführungen beruhen auf meinen Überlegungen in *I. Bilgen*, Nachhaltigkeit als Grundpflicht, DÖV 2023, S. 150 (154).

[454] Eine Ähnlichkeit weist diese Formulierung mit Art. 19 Abs. 2 der DDR-Verfassung von 1974 auf: „Achtung und Schutz der Würde und Freiheit der Persönlichkeit sind Gebot für alle staatlichen Organe, alle gesellschaftlichen Kräfte und jeden einzelnen Bürger." Dies soll jedoch keineswegs eine inhaltliche Nähe unterstellen (dazu auch *T. I. Schmidt*, Grundpflichten, 1999, S. 276).

[455] In vielen Landesverfassungen finden sich ähnliche Pflichten (etwa Art. 141 Abs. 1 BayVerf; Art. 12 M-VVerf; Art. 59a Abs. 1 SaarlVerf; Art. 35 Abs. 2 S-AVerf; Art. 10 Abs. 1 SächsVerf; Art. 31 Abs. 1, 3 ThVerf; näher dazu *M. Führ*, Ökologische Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, NuR 1998, S. 6 (7 f., 12).

[456] Bericht der Gemeinsamen Verfassungskommission von Bundestag und Bundesrat, BT-Drucks. 12/6000, S. 82.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mungen, die die Ausübung der Freiheitsrechte mit Verantwortung gegenüber den Mitmenschen und gar künftigen Generationen verbinden.[457] Art. 29 AEMR folgert aus der Gemeinschaftsgebundenheit der Einzelnen gewissermaßen die Grundpflicht, bei der Freiheitsausübung die Freiheiten anderer anzuerkennen und zu achten. Das Grundgesetz selbst ist Grundpflichten nicht verschlossen;[458] es koppelt beispielsweise in Art. 6 Abs. 2 GG das Recht der Eltern mit deren Pflicht zur Kindererziehung.[459] In diesem Zugleich von Grundrecht und -pflicht kommt die dialektisch notwendige und kontraktualistisch legitimierte Pflicht- und Verantwortungsgebundenheit würdebasierter Freiheit[460] zum Ausdruck. Insofern ist die Grundpflicht keine explizite Bestimmung, aber eine Wertentscheidung der Verfassung,[461] d. h. ein Teilaspekt des Grundgesetzes als wertgebundener Ordnung. Dafür spricht auch die Bedeutung des Art. 18 GG. Danach verwirkt derjenige seine Grundrechte (wie etwa die Meinungs-, Presse-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit oder die Eigentumsgarantie), der ebendiese Freiheiten zur Bekämpfung der freiheitlichen demokratischen Grundordnung missbraucht, zu der eben auch die in der Würde wurzelnde fundamentale Gleichheit aller gehört.[462] Die Norm verpflichtet damit quasi jeden, beim Gebrauch seiner Grundrechte die würdebasierte gleiche Freiheit der anderen zu achten.[463] Auf diese Weise macht sie die im Wertesystem des Grundgesetzes angelegte Grundpflicht eines jeden zur Achtung der Würde anderer deutlich.

Art. 1 Abs. 1 GG enthält insofern – entsprechend der Ausführungen im zweiten Teil – strukturell eine gewisse Zusammensetzung aus Recht und Pflicht.[464] Das

---

[457] So die Präambel der EU-GRC; vgl. auch Art. 10 Abs. 2 EMRK.

[458] *M. Führ*, Ökologische Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, NuR 1998, S. 6 (9 ff., 12); nach *V. Götz* (Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 [1983], S. 7 [12]) seien Grundpflichten „von den Prinzipien der freiheitlichen Ordnung her zu bestimmen"; *H. Bethge*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, NJW 1982, S. 2145 (2150).

[459] BVerfGE 59, 360 (376); *H. Bethge*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, NJW 1982, 2145 (2147 f.); *M. Spieker* (Menschenwürde und künstliche Befruchtung, in: J. Hattler/J. C. Koecke [Hrsg.], Biopolitische Neubestimmung des Menschen, 2020, S. 65 [77]) leitet sogar unmittelbar aus der Menschenwürde Pflichten für Eltern ab, „das Kind vom ersten Augenblick seiner Existenz an als Person und damit als Subjekt zu achten". Dabei setzt er für den Zeitpunkt bereits an die Empfängnis an.

[460] Dazu Kapitel E. II. 4. b).

[461] *R. Stober* (Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, NVwZ 1982, S. 473) hält die Herleitung von Grundpflichten aus Wertentscheidungen des Grundgesetzes für möglich; *K. Stern* (Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. III/2, 1994, S. 1019) rekurriert auf den „Gesamtsinn der Verfassung" sowie auf immanente Grundrechtsschranken.

[462] Siehe dazu schon Kapitel G. II.

[463] Das bedeutet zwar nicht, dass bei einzelnen Verstößen schon eine Grundrechtsverwirkung drohte. Die Hürden sind zu Recht hoch, wie in den Überlegungen zur wehrhaften Demokratie (Abschnitt II.) betont wurde.

[464] *G. Dürig* (Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 [1956], S. 117 [121 f.]) verortet eine ähnliche Zusammensetzung aus Recht und Pflicht in Art. 2 Abs. 1 GG.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Pflichtmoment zwingt dabei den Einzelnen zwar nicht, sich würdegemäß im Sinne von „der eigenen Würde entsprechend" zu verhalten, wie es der antike *dignitas*-Begriff forderte.[465] Der Prinzipialität der Würde für das intersubjektive Verhältnis von Individuen entspringt aber die beschriebene Grundpflicht im Sinne von „sich gemäß der zu achtenden Würde seiner Mitmenschen zu verhalten". Der Einzelne muss also seine Freiheit stets in Übereinstimmung mit der gleichen Würde aller gebrauchen, indem er sich selbst in seinem Handeln beschränkt. D. h., dass er sich nicht von bloßen Neigungen und Trieben leiten lassen, sondern nach dem vernunftbasierten Gewissen seine Bereitschaft wahren sollte, sich gegenüber anderen selbst zu begrenzen und die Würde anderer notfalls sogar gegen sich selbst zu verteidigen. Damit sind aber weniger aktive Handlungspflichten und schon gar nicht echte Aufopferungspflichten gemeint, wie sie oben schon für den Fall des von Terroristen entführten Flugzeuges als eine Art Bürgerpflicht der Passagiere dezidiert abgelehnt wurden. Es geht also bei der Grundpflicht primär um passive Duldungs- oder Unterlassungspflichten im Sinne der Selbstbeschränkung durch Unterlassen von würdeverletzendem Verhalten gegenüber anderen. Sie ist sozusagen eine soziale Mäßigungs- und Rücksichtnahmepflicht beim Freiheitsgebrauch. Diese Grundpflicht, die auf dem relationalen Anerkennungsprozess beruht und insofern auch schon unmittelbar aus der Würde folgt, bedarf zu ihrer effektiven Wirksamkeit weiterer, einfachrechtlich auszugestaltender Pflichten. Dem dienen beispielsweise Normen des Strafrechts, die Handlungen gegen die sexuelle Selbstbestimmung (§§ 174 ff. StGB), die Ehre (§§ 185 ff. StGB), die körperliche Unversehrtheit (§§ 223 ff. StGB) oder die persönliche Freiheit (§§ 232 ff. StGB) sanktionieren.[466]

Zwar gilt nur die Achtungspflicht und nicht die Schutzpflicht der Würdenorm unmittelbar im intersubjektiven Verhältnis der Einzelnen. Jedoch gehört zu ebendieser Achtung in einem gewissen Grad auch der gegenseitige Schutz. Wird beispielsweise eine Person A Zeuge, wie eine andere Person B im Kern ihrer Vulnerabilität aufs Schwerste verletzt wird, und könnte A dies ohne eine Gefährdung oder Belastung für sich selbst verhindern, dann ist ihr eine solidarische Beistandspflicht unmittelbar aufgrund der Würde von B zuzumuten. Denn ein bloßes Hinsehen und Geschehenlassen einer solchen Würdeverletzung bei gleichzeitig bestehender Möglichkeit zur Abwendung ohne eigene Einbußen würde seinerseits eine Verkennung der gewissenbasierten Subjektivität und schwerste Missachtung der Würde des Mitmenschen bedeuten. Aus der Achtungspflicht lässt sich insofern also zumindest für absolute Notsituationen – in der Konsequenz des kontraktualistischen

[465] Dazu Kapitel C. I. Im Übrigen auch *U. Battis/C. Gusy*, Einführung in das Staatsrecht, 6. Aufl. 2018, S. 295; *T. I. Schmidt*, Grundpflichten, 1999, S. 280; BVerwGE 84, 314.

[466] Nach *R. Stober* (Grundpflichten und Grundgesetz, 1979, S. 27) werden Private nicht durch Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG unmittelbar, sondern erst durch die vom Staat erlassenen bzw. zu erlassenden Schutzgesetze zur Achtung der Menschenwürde verpflichtet.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Solidaritäts- und Nächstenachtungsprinzips würdebasierter Freiheit[467] – die Pflicht begründen, seinen Mitmenschen in Form einer Nothilfepflicht beizustehen.[468] Gemeint ist eine hochschwellige Hilfeleistungspflicht, wie sie etwa in § 323c StGB einfachrechtlich konkretisiert ist. Man könnte sogar eine darüber hinausgehende grundsätzlichere Nothilfepflicht erwägen.[469] So sagte Bundespräsident *Steinmeier* in seiner gegen Antisemitismus, Rassismus und weitere Formen der Menschenverachtung gerichteten Rede bei der Gedenkveranstaltung zum ersten Jahrestag des rechtsextremistischen Anschlags auf die Synagoge in Halle am 9. Oktober 2020, „die Lehre aus unserer Geschichte" verpflichte uns alle in der Gegenwart, für die Werte unseres Grundgesetzes einzustehen; uns einzumischen und aufzustehen, „wenn die Menschenwürde anderer missachtet wird".[470] Obgleich es sich bei dieser Aussage weniger um eine *lege artis* gemeinte Normauslegung im Sinne einer Rechtspflicht als vielmehr um einen moralischen Appell an die Menschen handelt, unterstreicht sie doch die in dieser Arbeit dargelegte Prinzipialität des Gewissens und hohe Bedeutung der Menschenwürde für das soziale Miteinander. Nur in diesem eher symbolischen Sinne verpflichtet Würde nach dem Solidaritätsprinzip über die beschriebene Nothilfepflicht hinaus alle Menschen zu einem Einstehen *für*einander; für die Freiheit, Gleichheit und Humanität einzutreten und die Würde der Mitmenschen zum eigenen Anliegen zu machen. Bei der *rechtlichen* Nothilfepflicht hingegen geht es darum, seinen Nächsten Nothilfe zu leisten, wo er in seiner Vulnerabilität wehrlos, hilflos und schutzlos der Gewalt anderer ausgesetzt ist. Wenn eine schutzbedürftige und vulnerable Person sich weder auf den Staat noch auf die Zivilgesellschaft oder die Einzelnen verlassen und darauf vertrauen kann, dass ihm Beistand geleistet wird, versagt die ganze Idee der Würde, wie *Werner Maihofer* eindrücklich konstatiert.[471] Denn sie haben sich gesellschaftsvertraglich als aufeinander angewiesene vulnerable Wesen zusammengeschlossen, um sich in ihrer Vulnerabilität anzuerkennen, zu achten und zu schützen. Wenn sie dann aber von ihren Mitmenschen in einem unerträglichen Maße dort im Stich gelassen werden, wo sie am dringendsten auf sie angewiesen sind, ist das Versprechen gebrochen.

---

[467] Kapitel E. II. 4. b).

[468] Vgl. auch bereits *O. Luchterhandt*, Grundpflichten als Verfassungsproblem in Deutschland, 1988, S. 454. Aus der Pflicht zur Gewährleistung eines Existenzminimums werden (in Anlehnung an die unmittelbare Drittwirkung der Menschenwürde) teilweise weitere Grundpflichten der Bürger untereinander gesehen (für eine konzise Darstellung der Grundpositionen hierzu *T. I. Schmidt* [Grundpflichten, 1999, S. 278 ff., insb. 281], der selbst die Annahme nur einer Pflicht in Form einer allgemeinen Nothilfepflicht für vertretbar hält).

[469] In diese Richtung *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (376).

[470] *F.-W. Steinmeier*, Gedenkveranstaltung zum ersten Jahrestag des Anschlags in Halle am 9. 10. 2020, S. 4 f. (https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2020/10/201009-Gedenken-Halle.pdf;jsessionid=FA1B2AD0977EC81F38DE55EA293A33C8.2_cid370?__blob=publicationFile).

[471] *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 19 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zwar mag eine darüber hinausgehende Rede von Grundpflichten als Notwendigkeiten der Freiheit einen liberal Denkenden – zu Recht – affizieren und beunruhigen. Doch zum einen geht es bei den hier gemeinten Grundpflichten nicht um Pflichten des Einzelnen als Untertan gegenüber dem Staat, sondern nur um solche im intersubjektiven Verhältnis zu anderen Individuen. Zum anderen hat nicht die Existenz von Grundpflichten in der Weimarer Reichsverfassung zum Versagen der damaligen Ordnung und zum NS-Totalitarismus geführt, sondern gerade die fundamentale, tiefe Missachtung der allseitigen Pflicht zur Achtung aller als gleich Freie und Vulnerable.

3. Das Menschenbild des Grundgesetzes – Würdeimmanent begrenzte Freiheit

Die vorangegangenen Überlegungen entsprechen der bereits angedeuteten Vorstellung des Bundesverfassungsgerichts vom „Menschenbild des Grundgesetzes", das „nicht das eines isolierten souveränen Individuums" sei, weil das Grundgesetz „vielmehr die Spannung Individuum–Gemeinschaft im Sinne der Gemeinschaftsbezogenheit und Gemeinschaftsgebundenheit der Person entschieden [habe], ohne dabei deren Eigenwert anzutasten".[472] Da es dem Gericht dabei um die Suche nach dem „richtigen" Freiheitsverständnis geht,[473] könnte man auch von einem „Freiheitsbild" des Grundgesetzes sprechen. Freiheit ist nach dieser Lesart die sozial-[474] und gemeinschaftsgebundene Entfaltung des Einzelnen,[475] was sich wiederum mit dem hier entwickelten sozialen Freiheitsverständnis deckt. Das Bundesverfassungsgericht leitet also – zwar aus der Gesamtschau mehrerer Verfassungsnormen, aber doch im Kern – aus der Menschenwürde ein spezifisches

[472] Weiter heißt es in BVerfGE 4, 7 (13): „Das ergibt sich aus einer Gesamtsicht der Art. 1, 2, 12, 14, 15, 19 und 20 GG. Dies heißt aber: der Einzelne muss sich diejenigen Schranken seiner Handlungsfreiheit gefallen lassen, die der Gesetzgeber zur Pflege und Förderung des sozialen Zusammenlebens in den Grenzen des bei dem gegebenen Sachverhalt allgemein Zumutbaren zieht, vorausgesetzt, dass dabei die Eigenständigkeit der Person gewahrt bleibt." (auch BVerfGE 7, 198 [205]; 24, 119 [144]; 33, 303 [334]; 45, 187 [227 f.]; 65, 1 [44]; 109, 133 [151]).

[473] In einer späteren Entscheidung von 1977 zur lebenslangen Freiheitsstrafe wird der Begriff des „Menschenbildes" offensichtlich durch den Freiheitsbegriff ersetzt: „Diese Freiheit versteht das Grundgesetz nicht als diejenige eines isolierten und selbstherrlichen, sondern als die eines gemeinschafsbezogenen und gemeinschaftsgebundenen Individuums" (BVerfGE 45, 187 [227]; auch E 123, 267 [345]).

[474] So BVerfGE 144, 20 (207).

[475] Vgl. BVerfGE 80, 367 (374). *W. Maihofer* (Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 52, 64 f., Fn. 84) sieht in Art. 2 Abs. 1 GG die individuelle Freiheit nicht als eine einzelmenschliche, also nicht als die „des Einzelnen für sich genommen, sondern als die zwischenmenschliche" Freiheit von Einzelnen, die hinsichtlich ihrer Freiheit in einem Wechselwirkungsverhältnis zueinander stehen; so auch *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 83 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Menschenbild ab,[476] von dem her dann Pflichten begründet werden. Aufgrund dieses Bildes vom „in der Gemeinschaft stehenden und ihr vielfältig verpflichteten" Menschen könne es – so dann in der späteren Entscheidung von 1960 zur Verfassungsmäßigkeit der allgemeinen Wehrpflicht – nicht verfassungswidrig sein, „die Bürger zu Schutz und Verteidigung dieser obersten Rechtsgüter der Gemeinschaft, deren personale Träger sie selbst sind, heranzuziehen".[477] Da nach hiesiger Würdetheorie der Staat nicht Selbstzweck ist, kann der Einzelne nicht dazu verpflichtet werden, den Staat um seiner selbst willen zu verteidigen. Die würdebedingten Grundpflichten, wie sie hier angenommen werden, legitimieren sich allein dadurch, dass sie der Durchsetzung der intersubjektiven Achtungspflichten und damit der Ermöglichung und Wahrung einer würdebasierten sozialen Freiheitsordnung dienen. Es kann also der Einzelne unter Rekurs auf die Menschenwürde nicht zur Wahrung der Existenzbedingungen des Staates an sich, sondern nur zur Sicherung der Bedingungen der gleichen Freiheit aller verpflichtet werden.

Ob dem Grundgesetz vor dem Hintergrund der Offenheit des Würdebegriffs ein bestimmtes Menschenbild zu entnehmen ist,[478] wird im Schrifttum angezwei-

---

[476] Dieses Menschenbild ausdrücklich allein auf die Menschenwürde stützend BVerfGE 30, 173 (195); tendenziell schon E 6, 32 (36); deutlicher *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 113; insofern kritisch *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 28; vgl. auch *K. H. Auer*, Das Menschenbild als rechtsethische Dimension, ARSP 93 (2007), S. 493 ff.; zum „offene[n] Menschenbild" des Rechts *M. Morlok*, Selbstverständnis als Rechtskriterium, 1993, S. 283; umfassend zum Menschenbild (bzw. zu den Menschenbildern) des Rechts bereits *U. Becker*, Das ‚Menschenbild des Grundgesetzes' in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, 1996; *E.-W. Böckenförde*, Vom Wandel des Menschenbildes im Recht, 2001; *C. Bumke*, Menschenbilder des Rechts, JöR 57 (2009), S. 125 ff.; *G. Radbruch*, Der Mensch im Recht, 1957.

[477] BVerfGE 12, 45 (51). Das Gericht scheint eine Wehrpflicht unter anderem aus der Menschenwürde abzuleiten. (Zur Herleitung von sämtlichen Grundpflichten aus der Würdenorm *O. Luchterhandt*, Grundpflichten als Verfassungsproblem in Deutschland, 1988, S. 444 ff.). In der Entscheidung von 1968 zum Elternrecht betonte das Gericht (E 24, 119 [144]), das Grundgesetz könne mit der Menschenwürde im Mittelpunkt seines Wertesystems „bei der Ordnung zwischenmenschlicher Beziehungen grundsätzlich niemanden Rechte an der Person eines anderen einräumen, die nicht zugleich pflichtgebunden" seien und „die Menschenwürde des anderen respektierten".

[478] Dies (mit Blick auf das antitotalitäre Versprechen des Grundgesetzes gegen bestimmte Menschenbilder propagierende Ideologien) ablehnend *H. M. Heinig*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1520 f.: „Die Verfassung enthält kein spezifisches, klar umrissenes Menschenbild, sondern schützt mit der Menschenwürde die Summe der Menschenbilder aller Bürger, einschließlich der religiösen, in freiheitlicher Offenheit."; *ders.*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 331; ähnlich *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 28; auch *P. Häberle*, Das Menschenbild im Verfassungsstaat, 1988, S. 33; *H. Krüger*, Allgemeine Staatslehre, 1964, S. 620; *K. Hesse* (Grundzüge des Verfassungsrechts, 20. Aufl. 1999, S. 55) schließt ein Menschenbild des Grundgesetzes in Art. 1 GG nicht aus, lehnt aber individualistische wie kollektivistische Lesarten ab; für ein bestimmtes Menschenbild bereits *J. M. Wintrich*, Zur Problematik der Grundrechte, 1957, S. 5; grundsätzlich zu dieser Frage *C. Enders*, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung, 2. Aufl. 2019, S. 17 ff. m. w. N.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

felt.[479] Tatsächlich liefe jeder Versuch, ein ganz spezifisches, von religiösen oder weltanschaulichen Werten geprägtes Bild vom Menschen als ein normatives dem Grundgesetz einzulegen, der Würdeidee zuwider. Denn es könnte dadurch auch ein jeweiliges kulturelles oder traditionalistisches Menschenbild in die Würdenorm hinein gelesen und dadurch alles, was dieser Vorstellung widerspricht, als Verletzung der Menschenwürde interpretiert werden.[480] Dennoch verleitet der offene Würdebegriff die Verfassungsinterpreten zu Überlegungen über ihr eigenes Menschenbild, sodass Art. 1 Abs. 1 GG insofern durchaus als Tor für unterschiedliche Vorstellungen vom Menschen gesehen werden kann.[481] Die Positivierung der Würdeidee im Grundgesetz beruht aber gerade auf der Absage an *ideologische* Vorstellungen von einer determinierten Natur des Menschen.[482] Dem Bundesverfassungsgericht hingegen geht es in den zitierten Entscheidungen erkennbar – wie auch der hiesigen Würdetheorie – nur darum, im Allgemeinen die Angewiesenheit des Menschen in der Realisierung seines Freiheitsstrebens auf andere Menschen (Sozialität) sowie auf die Gemeinschaft (Kollektivität) zu betonen, ohne diese mit spezifischen religiösen, weltanschaulichen oder ideologischen Annahmen zu verbinden.[483] Dabei handelt es sich nicht um eine wie auch immer ausgemachte eindimensionale Natur des Menschen.

Dieses Verständnis weist bereits über einen rein autonomiezentrierten Würdebegriff hinaus, indem es die soziale Einbettung des Menschen betont. Gemeinsam ist dem hiesigen Verständnis und der Menschbild-Formel der Gedanke, dass, da das Grundgesetz keine wertfreie oder wertneutrale Ordnung ist, auch die von ihm gewährleistete Freiheit jedenfalls nicht als willkürliche oder ungebundene Freiheit etwa in einem libertären Sinne, sondern nur als gebundene Freiheit[484] verstanden werden kann. Die Sozialität der Freiheit bedeutet hierbei nicht nur das friedliche *Mit*einander der Einzelnen. Denn die Erweiterung des Freiheitsraums aller erweitert

---

[479] Von Dürig inspiriert fragt *E.-W. Böckenförde*, Die Würde des Menschen war unantastbar, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 379 (382): „[W]ie soll die Menschenwürde ohne ein Bild vom Menschen konkretisiert werden?".

[480] *N. Hörster*, Ethik des Embryonenschutzes, 2002, S. 24; zu den diskutierten Menschenbildern in der Bioethik *U. Neumann*, Die „Würde des Menschen" in der Diskussion um Gentechnologie und Befruchtungstechnologien, ARSP Beiheft 33 (1988), S. 139 ff.

[481] Vgl. *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 76.

[482] *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (479).

[483] Zum Bild des auf andere angewiesenen Menschen auch *P. Häberle*, Das Menschenbild im Verfassungsstaat, 1988, S. 35 ff.

[484] Vgl. auch *D. Murswiek*, Privater Nutzen und Gemeinwohl im Umweltrecht, DVBl 1994, S. 77 (80). Anzumerken ist allerdings, dass sich die Wertgebundenheit der Ordnung nach dem Bundesverfassungsgericht (E 6, 32 [40]) gegen den Staat und nicht explizit gegen die Bürger richtet. Gleichwohl sprechen gute Gründe dafür, sie auch auf das horizontale Verhältnis zwischen Privaten zu übertragen. Denn wenn die Würdezentriertheit der gesamten Ordnung wirksam werden soll, kann das Zwischenmenschliche von ihr nicht ausgenommen werden. Wenn schon die Grundrechte eine objektive Werteordnung darstellen, muss dies im besonderen Maße für die Menschenwürde gelten, und zwar derart, dass jeder Einzelne unmittelbar an die würdebasierte Werteordnung gebunden ist.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zwangsläufig auch den Freiheitsraum derer, die die Freiheit der anderen beschneiden wollen, um ihren eigenen Raum zu vergrößern. Sie meint daher auch die Sicherung der Freiheiten der Individuen *gegen*einander.[485] Das Grundgesetz schützt also nicht eine „vorstaatliche", vielmehr eine sozial(-kontraktualistisch) „gemachte" Freiheit des in Gemeinschaft mit anderen lebenden Individuums. Gegenüber der Freiheit eines gänzlich isolierten, jenseits eines „Du und Ich" denkenden und handelnden Menschen verhält es sich gleichgültig, weil es sich nur für jenes Handeln interessiert, das sich auf das soziale Zusammenleben irgendwie auswirken kann. Schließlich kennt und benötigt das isolierte Individuum selbst weder Recht noch Moral, da es mangels Daseins anderer ja auch nicht mit anderen konfligieren und daher auch keine rechtlichen Erwartungen an jemanden haben könnte. Dementsprechend ist es auch nicht Ziel der grundgesetzlichen Freiheitsgewährleistung, Egoismus zu fördern, obgleich er diesen nicht verbieten kann und dies auch nicht will. Da der Einzelne seine Persönlichkeit mit und durch andere, nur innerhalb der Gemeinschaft entfaltet, hat er notwendigerweise auch gewisse Freiheitseinschränkungen hinzunehmen.[486] Das Individuum des Grundgesetzes ist damit das in Abhängigkeitsverhältnissen stehende.[487] Mehr noch: Mit der Pflicht und Aufgabe des Staates, die Freiheiten aller Individuen miteinander kompatibel zu machen, d. h. Freiheitsräume und Freiheitsgüter als knappe Ressourcen unter ihnen gerecht zu verteilen, gehen zwangsläufig auch gewisse Pflichten der Einzelnen im Verhältnis mit- und gegeneinander einher.[488] Der grundgesetzliche Freiheitsbegriff meint letztlich die (relationale) Freiheit des Individuums *mit* Rücksicht auf andere Individuen.[489] Achtung der Freiheit Dritter durch Selbstbegrenzung und die Möglichkeit der eigenen Freiheitsverwirklichung – oder anders: Selbstbestimmung und Selbstbeschränkung – bilden auf diese Weise in der Würdenorm eine dialektische Einheit. Demzufolge beschränkt das Zusammenspiel von Recht und Pflicht die formale Willkürfreiheit eines jeden.[490] Erst dadurch erlangt das Individuum reale, substan-

[485] Vgl. *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (74).

[486] BVerfGE 27, 1 (7); 65, 1 (44); 109, 133 (151); 117, 71 (89); auch *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (74).

[487] Vgl. auch *E.-W. Böckenförde*, Grundrechtstheorie und Grundrechtsinterpretation, NJW 1974, S. 1529 (1531). Zu betonen ist aber, dass Menschenwürde nicht nur die Sozialität der menschlichen Freiheit verlangt, sondern auch die Freiheit bzw. Abwesenheit des Sozialen schützt, in der Form eines Rechts auf Alleinsein bzw. für-sich-sein. Es verwundert daher nicht, dass das Bundesverfassungsgericht aus der Würde zumindest dem Grunde nach entsprechende Rechte abgeleitet hat (dazu bereits Kapitel G. VI. 3. a)).

[488] *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (74); auch *M. Mahlmann*, Konkrete Gerechtigkeit, 6. Aufl. 2022, S. 268.

[489] *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (74); auch *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 222.

[490] *K. Vieweg*, Recht und Pflicht – Einschränkungen von Freiheit?, DZPhil 69/1 (2021), S. 98 (105, 107).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zielle Freiheit.[491] Verfassungsrechtlich gewährleistete Freiheit ist daher rechtlich-politisch verfasste Freiheit, keine ursprüngliche, natürliche oder Willkürfreiheit.[492] „Verfasst" heißt jedoch nicht „vorgefestigt", der Art und Weise nach „vorgegeben" oder sonst wie autorenhaft vorgezeichnet bzw. vorgeschrieben. Sofern soziale Freiheit hier als verfasste Freiheit verstanden wird, bedeutet das nicht, dass der Staat durch einfaches Recht den Rahmen des Freiheitsraums der Einzelnen beliebig verschieben kann. Vielmehr meint „verfasst" verfassungsrechtlich eingehegt und nach Würdeprinzipien eingerichtet. Soll ein Gesetz oder soll das Recht würdebasierte Freiheit ermöglichen, muss es die würdeimmanente Gleichheit der Freiheit aller zum Maßstab aller Freiheit überhaupt nehmen. Genau dann nimmt es aber auch den Gedanken der notwendigen Selbstbeschränkung der Freiheit normativ auf.

Das Bundesverfassungsgericht begreift den Menschen zwar als soziales Wesen, bleibt aber in der Begründung dieser Sozialität einer idealistischen und anthropozentrischen Tradition verhaftet. Es bleibt zudem unklar, worin die Gemeinschaftsbezogenheit gründet. Die vulnerabilitätstheoretische Fundierung der Würde im Gewissen als Vermittlungsinstanz zwischen Vernunft und leidender Natur führt die Linie des Bundesverfassungsgerichts konsequent fort und schließt zugleich ihre systematischen Lücken. Indem sie die grundlegende Verletzlichkeit des Menschen als Grund der Würde ins Zentrum rückt, erscheint Freiheit nicht als abstraktes Autonomie-Ideal, sondern als konkretes soziales und ökologisches Beziehungsgeflecht, das nur durch wechselseitige Rücksichtnahme Bestand haben kann. Gerade durch die Anerkennung der empirischen Vulnerabilität des Menschen und damit zusammenhängender sozialer und ökologischer Bindungen wird individuelle Freiheit erst erfahrbar und realisierbar. Der Einzelne gewinnt seine Entfaltungsmöglichkeiten nicht *gegen*, sondern *durch* die soziale und natürliche Mitwelt. Das so begründete Konzept eines sozialen Individualismus schließt neben den spezifisch-sozialen zum einen auch die Angewiesenheit des Menschen und seiner Freiheit auf eine intakte Natur (Ökologietät), d. h. die Abhängigkeit von ökologischen Bedingungen,

---

[491] *K. Vieweg*, Recht und Pflicht – Einschränkungen von Freiheit?, DZPhil 69/1 (2021), S. 98 (105).

[492] *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (69); auch *R. Scholz*, Das Grundrecht der freien Entfaltung der Persönlichkeit in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, AöR 100 (1975), S. 80 (110); *W. Krebs* (Rechtliche und reale Freiheit, in: D. Merten/H.-J. Papier [Hrsg.], Handbuch der Grundrechte, Bd. II, 2006, § 31 Rn. 3) spricht von der „rechtlichen Freiheit" bzw. der „Freiheit durch Recht"; *R. Gröschner*, Das Überwachungsrechtsverhältnis, 1992, S. 93; *P. G. Kielmansegg*, Die Grammatik der Freiheit, 2013, S. 7; vgl. auch *K. Vieweg*, Recht und Pflicht – Einschränkungen von Freiheit?, DZPhil 69/1 (2021), S. 98 (105); zur Unterscheidung „zwischen natürlicher und staatlich vermittelter Freiheit" *U. Volkmann*, Autonome Subjekte oder Kinder des Staates?, in: K. Günther/Ders. (Hrsg.), Freiheit oder Leben?, 2022, S. 241 ff.; zur liberalen „Demokratie als verfasste Freiheit" *I. Augsberg*, Selbstbestimmung und Fremdbestimmung in der liberalen Demokratie, VVDStRL 82 (2022), S. 29 (35 ff.); grundgesetzliche Freiheiten seien nach *D. Suhr* (Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 89) „gesetzlich eingerichtete Freiheiten und nicht etwa ‚normlose Sphären der Freiheit'", wonach „das Gesetz zur konstituierenden Bedingung der Freiheit" werde.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und zum anderen das intersubjektive Verhältnis des Menschen zur vulnerablen und leidensfähigen Natur ein, das im nächsten Abschnitt noch genauer zu untersuchen sein wird. Das Gewissen integriert diese ökologische Dimension, indem es Würde als empathische Antwort auf alles Verletzliche begreift. Die Integration der vulnerabilitätstheoretischen Würdekonzeption in die Menschenbild-Formel führt zu einem realistischeren Verständnis grundgesetzlicher Freiheit. Sie löst den Widerspruch zwischen autonomer Idealität und leiblicher Realität des Menschen. Überdies begründet sie Achtungs- und Schutzpflichten nicht aus paternalistischer Fürsorge, sondern aus der Anerkennung von Verletzlichkeit als Fundament einer ökologisch-sozialen Freiheits- und Verfassungsordnung.

4. Insbesondere: Grenzen des allgemeinen Freiheitsrechts aus Art. 2 Abs. 1 GG

Soll Menschenwürde Quelle, Basis und Prinzip der Verfassungs- und Freiheitsordnung sein, muss sie auch die Reichweite des allgemeinen Freiheitsrechts[493] aus Art. 2 Abs. 1 GG bestimmen können, so wie sie auch sonst alle Grundrechte beherrscht.[494] Dieses Grundrecht betrifft im Allgemeinen das Verhältnis der Menschen zu sich selbst *und* in besonderem Maße zu anderen Subjekten, während die Eigentumsfreiheit aus Art. 14 Abs. 1 GG primär das Verhältnis zu Objekten definiert.[495] Die Spezialrechte ergänzen diese Entfaltungsfreiheiten des Einzelnen in verschiedenen Lebensbereichen.[496] Art. 2 Abs. 1 GG besagt zunächst nur, dass jeder „das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit" hat. Das herrschende Verständnis davon hat aber das Bundesverfassungsgericht mit seinem Elfes-Urteil von 1957 quasi vorgegeben. Demnach schütze das Grundgesetz mit Art. 2 Abs. 1 GG nicht die freie Persönlichkeitsentfaltung nur innerhalb eines den Menschen auszeichnenden geistig-sittlichen Kernbereichs der Persönlichkeit, sondern ungeachtet ihres Gewichts für diesen Persönlichkeitskern jede Entfaltungsform und damit „die allgemeine Handlungsfreiheit im umfassenden Sinne".[497] In sprachlicher An-

[493] *G. Dürig* (Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 [1956], S. 117 [121]) bezeichnet Art. 2 Abs. 1 GG als das „Hauptfreiheitsrecht", das in den folgenden Artikeln in „Einzelfreiheitsrechte aufgelöst" werde. Der Grundrechtskatalog beginne ihm nach erst mit Art. 2 Abs. 2 GG. In dieser Arbeit wird anstelle von der allgemeinen Handlungsfreiheit vom allgemeinen Freiheitsrecht gesprochen, weil es als Pendant zum allgemeinen Gleichheitsrecht nach Art. 3 Abs. 1 GG im Gefüge der Grundrechte in Abgrenzung von den speziellen eben das allgemeine Freiheitsrecht darstellt.

[494] BVerfGE 6, 32 (36); 27, 1 (6); 35, 35 (39); 54, 143 (146); 80, 367 (373).

[495] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 101 f.; diese und die folgenden Ausführungen beruhen auf meinen Überlegungen in *I. Bilgen*, Nachhaltigkeit als Grundpflicht, DÖV 2023, S. 150 ff.

[496] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 104 f.

[497] BVerfGE 6, 32 (36); 54, 143 (144, 146); 80, 137 (152 f. m. w. N.); 90, 145 (171); kritisch gegen den hiermit implizierten Gedanken, dass eine Entfaltung im Kernbereich *per se* keine Verletzung fremder Rechte bedeuten könne, *H. Ehmke*, Prinzipien der Verfassungsinterpretation, VVDStRL 20 (1963), S. 53 (82 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

knüpfung an den ursprünglichen Entwurf wurde daraus das Recht, zu tun und zu lassen, was man will.[498]

a) Abgrenzung von der engen Persönlichkeitskerntheorie

Offensichtlich ging es dem Gericht damals darum, gegen eine extrem enge Auslegung dieses Grundrechts nach der sogenannten „Persönlichkeitskerntheorie" von *Hans Peters*[499] zu argumentieren. Es bedurfte aber zur Distanzierung von dieser abzulehnenden Theorie nicht des großen Sprungs zum Dogma „tun und lassen, was man will".[500] Das Spektrum zwischen diesen beiden Polen bietet viel Raum für alternative Deutungsweisen von grundgesetzlicher Freiheit,[501] die nicht rein formalistisch sind. Es ergibt sich schon ohne Rekurs auf ursprüngliche Formulierungen aus der geltenden Fassung des Art. 2 Abs. 1 GG hinreichend deutlich, dass jeder seine Persönlichkeit nach eigenen Vorstellungen und Vorlieben entfalten darf.[502] Der sachliche Schutzbereich dieses Rechts ist daher zwar sehr weit, aber keineswegs grenzenlos.[503] Die Grundrechte haben nicht die Funktion, jede beliebige Form des menschlichen Handelns zu schützen.[504] Als offenes und allgemeines Freiheitsrecht soll Art. 2 Abs. 1 GG mit der technologischen, ökonomischen, sozialen und ökologischen Entwicklung neu entstehende, zuvor kriminalisierte oder zugelassene, wiederkehrende oder sich wandelnde Entfaltungsweisen schützen und auf diese

---

[498] BVerfGE 6, 32 (36 f.); vgl. *F. Hufen*, Schutz der Persönlichkeit und Recht auf informationelle Selbstbestimmung, in: P. Badura/H. Dreier (Hrsg.), FS 50 Jahre Bundesverfassungsgericht, Bd. II, 2001, S. 105 (121–125); *D. Suhr* (Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 51–70) hat eindrucksvoll gezeigt, wie hier ein höchstrichterliches Fehlzitat dazu beigetragen hat, ein solches Freiheitsverständnis des Grundgesetzes bis heute durchzusetzen. Das Gericht hat nämlich die ursprünglich entworfene Formulierung des Art. 2 Abs. 1 GG ohne den entscheidenden Nebensatz zitiert, der das „tun und lassen, was er will" durch die zu beachtenden „Rechte anderer" einschränkt.

[499] *H. Peters*, Die freie Entfaltung der Persönlichkeit als Verfassungsziel, in: D. S. Constantopoulos/H. Wehberg (Hrsg.), FS für R. Laun, 1953, S. 669 ff.; dazu *R. Scholz*, Das Grundrecht der freien Entfaltung der Persönlichkeit in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, AöR 100 (1975), S. 80 (89 ff.).

[500] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 57; abw. Meinung des Richters *D. Grimm* in BVerfGE 80, 137 (165 f.).

[501] Anstatt der zu engen Persönlichkeitskerntheorie und der zu weiten „umfassenden" Handlungsfreiheit ließe sich in Anlehnung an Dieter Grimm eine Grundrechts- oder Persönlichkeitsrelevanztheorie vertreten. Vgl. auch *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 57: „Von dem einen Extrem der Persönlichkeitskern-These bis zu dem anderen Extrem des liberalen ‚was-er-will' als dem Freiheits- und Entfaltungsmodell zu Art. 2 Abs. 1 ist es jedoch ein recht großer Sprung, so daß sich die Frage stellt, ob nicht ohne Grund viel zu weit gesprungen wurde. Diese Bedenken tauchen vor allem deshalb auf, weil hier, wie schon angedeutet, die Weichen für die weitere Grundrechtsauslegung gestellt werden."

[502] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 57.

[503] Abw. Meinung des Richters *D. Grimm* in BVerfGE 80, 137 (165).

[504] Abw. Meinung des Richters *D. Grimm* in BVerfGE 80, 137 (164).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Weise in der Funktion eines Auffanggrundrechts Grundrechtslücken schließen.[505] Denn Auffassungen darüber, welche Freiheitsformen schützenswert sind, unterliegen stets historischen Schwankungen der gesellschaftlichen Gerechtigkeits- und Richtigkeitsvorstellungen.[506] Diese werden häufig mit Fragen zur Menschenwürde verhandelt. Die Dialektik einer vermittels des Kampfes und der Einheit von Widersprüchen nach neuen Formen der Freiheit strebenden Würdeidee wirkt schließlich samt ihrem Selbstbeschränkungselement in die Interpretation des weit gefassten Art. 2 Abs. 1 GG hinein.

b) Ideologieanfälligkeit eines individualistischen Freiheitsbegriffs

Obgleich in der Rechtswissenschaft mit einem allgemeinen Freiheitsverständnis im Sinne des Dogmas „tun und lassen, was man will" nicht die Ansicht vertreten wird, dass die individuelle Freiheit absolut oder uneinschränkbar sei, lässt sich ein derart individualistischer und formaler Freiheitsbegriff von einem weltweit und auch in Deutschland erstarkenden libertären politischen Spektrum für eine vulgärliberalistische Lesart des Grundgesetzes instrumentalisieren. Ein an vermeintlicher Wertneutralität orientiertes, inhaltlich unbestimmtes Freiheitsverständnis ist in noch größerem Maß als etwa ein soziales, an den Werten und Prinzipien der Würdeidee ausgerichtetes vulnerabilitätsbasiertes Freiheitsverständnis ideologieanfällig. Von ihm geht daher eine nicht zu unterschätzende Signalwirkung für das Verhalten der Einzelnen im sozialen Miteinander oder gegenüber der Natur und Tieren aus. Er kann das Individuum sogar gegen die Vulnerabilität sowie den gerechten und fairen Umgang mit anderen desensibilisieren. Alles scheint dann rechtens, weil es nach der grundgesetzlichen Freiheit grundsätzlich als erlaubt gilt. Die Grundpflicht zur wechselseitigen Achtung der Menschenwürde hat jedoch zur Konsequenz, dass die allgemeine Freiheit nicht als eine derartige Willkürfreiheit geschützt sein kann. Denn diese würde sonst bedeuten, mit anderen vulnerablen Subjekten prinzipiell[507] wie mit leblosen Objekten nach Belieben verfahren zu dürfen.[508] Es ist mit der Würdeidee nicht vereinbar, auch nur *in principio* und formal von einem Recht auszugehen, nach dem jeder tun und lassen kann, was

[505] Vgl. abw. Meinung des Richters *D. Grimm* in BVerfGE 80, 137 (164, 167); auch BVerfGE 54, 148 (153); *G. Dürig*, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 (1956), S. 117 (121 f.); *W. Schmidt*, Die Freiheit vor dem Gesetz, AöR 91 (1966), S. 42 (44 f. m. w. N.); *P. Badura* (Generalprävention und Würde des Menschen, JZ 1964, S. 337 [342]) spricht im Kontext der Würde insofern zutreffend von dem Recht, „nach den dem erreichten Zivilisationsstand entsprechenden Regeln behandelt zu werden".

[506] Vgl. auch abw. Meinung des Richters *D. Grimm* in BVerfGE 80, 137 (164).

[507] D. h. unbeschadet der anerkannten weiten Einschränkungsmöglichkeiten dieser Freiheit durch die sogenannte Schrankentrias (Rechte anderer, verfassungsmäßige Ordnung und das „Sittengesetz").

[508] Kritisch *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 70.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

er will. Nach der Empathieformel wird die Würde verletzt, wenn mit einem Individuum durch ein anderes ohne empathische Rücksicht auf dessen Vulnerabilität nach Willkür verfahren wird.[509] Greift ein Subjekt zwecks seiner Persönlichkeitsentfaltung in die Entfaltungsräume anderer ein, verkürzt es also deren würderelevante Freiheitssphäre, dann bedient es sich ihrer als Mittel zur eigenen Entfaltung, degradiert sie zu leblosen Objekten, die nicht als Objekte des Gewissens und der Empathie und damit nicht als verletzliche Subjekte gesehen werden, und entwürdigt sie letztlich dadurch. Die nach dialektisch-kontraktualistischen Würdeprinzipien eingerichtete soziale Freiheitsordnung will gerade eine solche, nach einer Willkürfreiheit denkbare Negation der Subjektivität und Würde anderer vulnerabler Wesen verhindern. So gesehen bedeutet Würde die Negation der Negation der Subjektqualität eines leidensfähigen Wesens. Die historische Erfahrung, welche dialektisch die Würde in den Vordergrund eines rechtlich geordneten und vom objektiven Gewissen geprägten sozialen Zusammenlebens gerückt hat, war die des Anheimgestelltseins des Einzelnen der gewissen- und empathielosen Willkür der anderen, sei es in Gestalt des Staates, der zivilen Gesellschaft oder einzelner Privater.[510] Darum kann es nicht der Sinn der Grundrechte sein, ein Recht zu gewährleisten, nach dem man tun und lassen kann, was man will. Dementsprechend kann nicht in den Schutzbereich eines Grundrechts fallen, was die Würde eines anderen verletzt. Jedoch verletzt nicht schon jedes rechtswidrige oder verletzende Handeln die Würde eines anderen. Es müssen vielmehr die Voraussetzungen der Empathieformel erfüllt sein, d. h., dass es sich um ein solches Verhalten handeln muss, das gerade die fundamentale Angewiesenheit des Einzelnen auf andere oder seine Vulnerabilität und Schwäche aus der Sicht eines empathischen Beobachters aufs Schwerste missachtet. Die Würde steht gegen ein libertaristisch-ideologisierbares Tun und Lassen, was man will.

Grundrechtsdogmatisch darf zudem nicht ausgeblendet werden, dass sich die allgemeine Freiheit erst *mit* und *durch* andere Menschen entfaltet und damit eine soziale Dimension hat;[511] und dass sie neben den spezifisch-sozialen (Sozialität der Freiheit) auch von ökologischen Grundbedingungen abhängt (Ökologietät der Freiheit).[512] Über den auf dialektisch-kontraktualistischen Würdeprinzipien beruhenden – und nur in diesem Sinne „naturrechtlich" vorgegebenen oder „vorstaatlichen" – Freiheitskern hinaus gibt es keine vom Recht zu abstrahierende „natürliche" Freiheit. Es ist gerade das Ergebnis des dialektischen Fortschritts und zugleich Sinn und Zweck des Gesellschaftsvertrags, ebendiese prägemeinschaftliche, „ursprüngliche" Freiheit der Stärkeren in eine geordnete soziale Freiheit umzuwandeln. Die Annahme einer wie auch immer gearteten natürlichen Freiheit

[509] Vgl. auch *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 13 f. Im Übrigen siehe Kapitel F. II.
[510] *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 13.
[511] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 121.
[512] Zur Sozialität würdebasierter Freiheit siehe Kapitel E. II. 1. und zur Ökologietät E. III. 1.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und eines daher im Ausgangspunkt nahezu unbeschränkten Schutzbereichs des Art. 2 Abs. 1 GG verklärt vorstaatlich-faktische Macht der Stärkeren über Schwächere ideologisch zur Freiheit.[513] Insofern wird dann unter dem Heiligenschein der Freiheit nicht etwa eine naturgegebene Freiheit, sondern der Status Quo verteidigt; es werden bequem eingerichtete Gewohnheiten, Vorrechte und im Laufe historischer Ungerechtigkeiten verfestigte Herrschaftspositionen und Privilegien als natürlich definiert und dadurch für rechtlich unangreifbar erklärt,[514] um weiteren sozialen Fortschritt zu verhindern oder hinauszuzögern. Insbesondere scheint „Eigenverantwortung" entgegen seiner liberalen Bedeutung manchmal im Sinne eines Kampfbegriffs missverstanden zu werden, mit dem nicht für Freiheit und Verantwortung, sondern insgeheim für Willkür und Verantwortungslosigkeit bei den Wirkungen des eigenen Freiheitsgebrauchs gestritten wird.

Freiheit basiert auf dem aus der gleichen Würde aller folgenden Kernprinzip der Gleichheit der Freiheit aller.[515] Soll tatsächlich „jeder" frei sein, wie es das Grundgesetz in Art. 2 Abs. 1 verspricht, dann müssen es *alle* gleichermaßen sein.[516] Aus der freien Entfaltung im Sinne des Art. 2 Abs. 1 GG darf „der andere" nicht aus-

---

[513] *D. Suhr*, Die Freiheit vom staatlichen Eingriff als Freiheit zum privaten Eingriff?, JZ 1980, S. 166 (168); kritisch dazu *G. Lübbe-Wolff*, Grundrechte als Eingriffsabwehrrechte, 1988, S. 99 f.

[514] *D. Suhr*, Gleiche Freiheit, 1988, S. 8. Erneut sei an dieser Stelle angemerkt, dass die Kritik nicht der rechtswissenschaftlichen Debatte, sondern einem im öffentlichen Diskurs wahrgenommenen, sowohl weltweit als auch hierzulande erstarkenden libertären Freiheitsverständnis à la Javier Milei, Elon Musk, Peter Thiel, J. D. Vance oder Donald Trump, das vor allem im Kontext von tier-, natur- und klimaschutzpolitischen Themen zum Ausdruck kommt und gesellschaftliche Polarisierungen antreibt. Dass der hier häufig zitierte Suhr sich mit polemisch-überschießender Tendenz explizit gegen die „Staatsrechtslehrer" richtet, ist verwunderlich, zumal die hier zur Begründung der Sozialbindung grundgesetzlicher Freiheit herangezogenen Staatsrechtslehrer ein differenziertes und soziales, gerade nicht ein verkürztes individualistisches Freiheitsverständnis vertreten.

[515] Anzumerken ist, dass hier die Funktion des allgemeinen Freiheitsbegriffs in Art. 2 Abs. 1 GG nicht auf die bloße Beachtung des Gleichheitssatzes aus Art. 3 Abs. 1 GG reduziert wird. Es geht vielmehr um die würdeimmanente fundamentale Gleichheit aller, die bereits im Freiheitsbegriff mitzudenken ist. So hat das Bundesverfassungsgericht auch der Menschenwürdenorm den Grundsatz der Rechtsgleichheit und das Willkürverbot entnommen (BVerfGE 84, 90 [121]; 94, 12 [34]; 95, 48 [62]). Die Menschenwürde ist aber erst dann verletzt, „wenn die prinzipielle Gleichheit eines Menschen mit anderen Menschen" in Frage gestellt wird (*H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth [Hrsg.], GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 12; *K. Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. IV/1, 2006, S. 54; *W. Höfling*, in: M. Sachs [Hrsg.], GG, 9. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 35; auch *K.-A. Schwarz*, Die Dogmatik der Grundrechte, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt [Hrsg.], Sicherheit statt Freiheit?, 2005, S. 29 [43]). Gleichheitsverstöße, die an die in Art. 3 Abs. 3 GG genannten Diskriminierungsmerkmale anknüpfen, stellen immer eine Verletzung der Würde dar.

[516] *M. Kriele*, Einführung in die Staatslehre, 5. Aufl. 1994, S. 207; *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 106; auch *J. Isensee*, Das staatliche Gewaltmonopol als Grundlage und Grenze der Grundrechte, in: E. Franßen/K. Redeker/O. Schlichter/D. Wilke (Hrsg.), FS für H. Sendler, 1991, S. 39 (50 f.); und schon *G. Dürig*, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 (1956), S. 117 (121, 125).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

geklammert werden.[517] Nicht erst die im Nebensatz stehenden „Rechte Dritter" begrenzen diese Entfaltung, sondern der sozial und relational verstandenen Freiheit selbst ist bereits der Bezug zum anderen und damit eine Grenze immanent.[518] Sie schließt den Gedanken der Selbstbeschränkung eines jeden sowie der Aufeinander-Bezogenheit der individuellen Freiheit ein. Damit das Prinzip der Gleichheit der Freiheit weitgehend wirksam werden kann, darf Freiheit schon formal-begrifflich nicht als willkürliche oder natürliche, sondern nur als eine intersubjektive, durch die wechselseitige Achtung begrenzte, gesetzmäßig verfasste Freiheit verstanden werden. Freiheit und Gleichheit werden in einem sozialen Freiheitsverständnis zu einer dialektischen Einheit, weil eins so notwendig wie das andere ist, damit sich die Freiheitsidee materialisieren kann.[519] Die ungebundene Willkürfreiheit des sich despotisch entfaltenden Individuums würde andernfalls potenziell auch die letzte Freiheitssphäre des anderen verdrängen und übrig bliebe nur die ungleiche Freiheit von Ungleichen[520] und am Ende überhaupt keine Freiheit. In einer würdebasierten sozialen Freiheitsordnung kann es keine absoluten Rechte geben, weil solche dann nicht nur Rechte *gegen* andere, sondern auch *über* andere wären. Daher kann auch die Unantastbarkeit der Menschenwürde nicht eine Absolutheit der aus ihr folgenden Freiheitsansprüche bedeuten.

c) Selbstbegrenzung der Freiheit um ihre ökologisch-soziale Verträglichkeit

In diesem Sinne ist die grundgesetzlich geschützte Selbstbestimmung der Einzelnen auch kein Freibrief für die beliebige Vereinnahmung der ökologischen Ressourcen sowie der Tiere.[521] Freiheit nach dem Grundgesetz ist also unmittelbar aufgrund der Würdeprinzipien um die Achtung von anderen sowie ökologisch-soziale Rücksicht auf andere begrenzt. Zwar ist es unvermeidbar, dass Menschen faktisch einander als Medium und Mittel ihrer eigenen Entfaltung im Alltag benutzen, weil

---

[517] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 69.

[518] Vgl. *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 69, 108; *ders.*, Die Freiheit vom staatlichen Eingriff als Freiheit zum privaten Eingriff?, JZ 1980, S. 166 (170 ff.); *M. Kloepfer*, Gleichheit als Verfassungsfrage, 1980, S. 48; *C. Starck*, Die Grundrechte des Grundgesetzes, JuS 1981, S. 237 (245 f.); in diese Richtung *D. Murswiek*, Privater Nutzen und Gemeinwohl im Umweltrecht, DVBl. 1994, S. 77 (80).

[519] Dazu sowie insb. zum dialektisch-kontraktualistisch begründeten Verzicht aller auf die Willkürfreiheit siehe Kapitel E. II. 2. und 3. b).

[520] *M. Kloepfer*, Gleichheit als Verfassungsfrage, 1980, S. 46; *D. Suhr*, Gleiche Freiheit, 1988, S. 8.

[521] An Vorschlägen, wie das Grundgesetz ökologisiert, insbesondere wie etwa einzelne Grundrechte um einen Ökologieverträglichkeitsvorbehalt ergänzt werden können, mangelt es in der Rechtswissenschaft nicht (vgl. grundlegend bereits *K. Bosselmann*, Ökologische Grundrechte, 1998, insb. S. 80 ff., 87 ff., 94 ff.; jüngst *J. Kersten*, Das ökologische Grundgesetz, 2022). Hier sollen keine derartigen Vorschläge gemacht werden. Es sollen lediglich die ganz grundsätzlichen sozialen und ökologischen Aspekte einer würdebasierten Freiheit nach dem Grundgesetz betont werden.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sie die anderen bzw. deren Leistungen oder Dasein benötigen, um sich frei entfalten zu können.[522] Bei dieser Form der „Entfaltung auf Gegenseitigkeit“[523] handelt es sich allerdings nicht um eine gegenseitige Degradierung der Menschen, nicht um ein „Frevel an der Menschenwürde“[524]. Sie dürfen sich durchaus *mit-* und *durch*einander entfalten, aber eben nicht auf Kosten *von*einander, sondern nur unter Achtung der Freiheitsbedingungen der anderen.[525]

Es fragt sich auch angesichts der Gefahren der durch menschlichen Freiheitsgebrauch verursachten planetaren Krisen wie dem Klimawandel oder dem bedrohlichen Arten- und Biosphärenverlust sowie mit Blick auf die Begrenztheit von natürlichen Freiheitsressourcen, ob die herrschende individualistisch-formalistische Lesart des allgemeinen Freiheitsrechts aus Art. 2 Abs. 1 GG noch zeitgemäß ist. Man spricht nicht ohne Grund von einer „Menschheitskrise“, die Fragen nach einer gerechten und nachhaltigen Lebensweise aufwirft. Dass sie menschgemacht ist, bedeutet schließlich nichts anderes als, dass Menschen ihre Freiheit bisher bewusst oder unbewusst willkürlich, exzessiv und rücksichtslos gebraucht haben. Ein Festhalten an dem formalen Freiheitsdogma scheint kaum eine zukunftsfähige Option zu sein. Denn das Beharren auf einem solchen Recht, tun und lassen zu dürfen, was man will, hieße angesichts der ökologischen Herausforderungen unserer Zeit nichts Geringeres als ein Recht auf „nach mir die Sintflut“.

Letztlich fordert das Bundesverfassungsgericht selbst die Betrachtung von kollidierenden Grundrechtspositionen in ihrer Wechselwirkung und ihre Begrenzung derart, dass sie für alle realisierbar werden.[526] Daher muss in einem noch höheren Maße als bei anderen Grundrechten der Schutzbereich des besonders weit und offen gefassten Art. 2 Abs. 1 GG um die genannte Grundpflicht begrenzt werden.[527] Das bedeutet keineswegs, dass *jedes* Verhalten mit Auswirkungen auf die sozialen oder ökologischen Bedingungen der Freiheit anderer tatbestandlich ausgeklammert

---

[522] *D. Suhr*, Vom selbständigen Menschen im verfaßten Gemeinwesen, Fragen der Freiheit 160 (1983), S. 3 (12).

[523] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 108.

[524] *D. Suhr*, Vom selbständigen Menschen im verfaßten Gemeinwesen, Fragen der Freiheit 160 (1983), S. 3 (11).

[525] Wenn auch nicht in diesem Sinne, so doch in eine ähnliche Richtung *C. Starck*, in: H. v. Mangoldt/F. Klein/Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 7. Aufl. 2018, Art. 1 Rn. 5: Menschenwürde bedeutet nicht bloße Selbstbestimmung *des* Menschen, sondern Selbstbestimmung „auf der Grundlage des Eigenwertes *jedes*“ und damit „auch des *anderen* Menschen“ (Herv. nur hier); vgl. auch *G. Dürig*, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 (1956), S. 117 (125).

[526] Im Kontext der Privatautonomie BVerfGE 89, 214 (232).

[527] *G. Dürig* (Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 [1956], S. 117 [121]) leitet aus Art. 2 Abs. 1 GG „Menschenpflichten“ ab. Sie seien in diesem „Hauptfreiheitsrecht“ enthalten. Zur Nivellierung von Schutz- und Abwehrrechten durch Schutzbereichsbegrenzungen bereits *D. Murswiek*, Die staatliche Verantwortung für die Risiken der Technik, 1985, S. 101 ff.; die Geeignetheit einer Grundpflicht zur Lösung von Grundrechtskollisionen ablehnend *V. Götz*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 7 (13 ff.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wird. Gemeint ist vielmehr ein ökologisch-sozialer Verträglichkeitsvorbehalt[528] insofern, als ein Verhalten dann nicht unter den Schutzbereich zu fassen ist, wenn es gemäß der Empathieformel die Würde anderer missachtet oder in einem unerträglichen Maße die Mindestbedingungen einer sozialen Freiheitsordnung gefährdet. Das schließt in einem gewissen Umfang auch die Freiheit künftiger Generationen ein. Das Recht auf die Gestaltung des eigenen Lebens erlaubt jedenfalls nicht die unbeschränkte Entfaltung der hier und jetzt Lebenden auf Kosten nachfolgender Generationen.[529] Es bleiben zwar trotz der skizzierten Pflicht- und Verantwortungsgebundenheit von Freiheit auch hiernach egoistisches, rein eigennütziges oder unsoziales Verhalten[530] möglich und auch zulässig. Zum einen darf aber solches Handeln nach außen hin die Schwelle der Achtung der Würde anderer nicht überschreiten. Und zum anderen wird es eben nicht zum Maßstab eines normativen gewissenbasierten Würde- und sozialen Freiheitsverständnisses erhoben. Vielmehr ist das würdebasierte Freiheitsbild des Grundgesetzes das einer pflicht- und verantwortungsgebundenen relationalen Freiheit. Die Sozialbindung des Menschen und seiner Freiheit beschränkt sich auch nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts keineswegs auf die Eigentumsfreiheit (Art. 14 Abs. 2 GG). Sie gilt vielmehr allgemein.[531] Grundsätzlich gilt zwar, dass alles erlaubt (legal) ist, was gesetzlich nicht verboten ist. Der Einzelne soll auf diese Weise selbst definieren können, wie er seinen Freiheitsraum ausfüllt und in welche Richtung er seine Persönlichkeit entfaltet. Jeder Versuch seitens des Staates, einen einseitigen (religiös,

---

[528] Klassisch zur Sozialbindung der Freiheit *P. Häberle*, Die Wesensgehaltsgarantie des Art. 19 Abs. 2 Grundgesetz, 1962, S. 8 ff.; auch *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (81 f.) („Sozialpflichtigkeit"); neben der sozialen auch zur ökologischen Bindung der Freiheit *K. Bosselmann*, Ökologische Grundrechte, 1998, S. 70 ff., 109 ff. („Umweltpflichtigkeit als Sozialbindung"); im Übrigen auch *D. Murswiek* (Privater Nutzen und Gemeinwohl im Umweltrecht, DVBl 1994, S. 77 [79 ff.]; *ders.*, Grundrechtsdogmatik am Wendepunkt?, Der Staat 45 [2006], S. 473 [484 ff., 496]), der aber eine entsprechende Begrenzung des Art. 2 Abs. 1 GG explizit nicht fordert; *M. Kloepfer*, Zum Grundrecht auf Umweltschutz, 1978, S. 20 f.; *D. Suhr*, Die Freiheit vom staatlichen Eingriff als Freiheit zum privaten Eingriff?, JZ 1980, S. 166 (170 ff.); *C. Starck*, Die Grundrechte des Grundgesetzes, JuS 1981, S. 237 (245 f.); *J. Isensee* (Das Grundrecht als Abwehrrecht und als staatliche Schutzpflicht, in: Ders./P. Kirchhof [Hrsg.], Handbuch des Staatsrechts, Bd. V, 1992, § 111 Rn. 176) sieht Freiheit als „von vornherein unter dem Vorbehalt der Friedlichkeit" geschützt; kritisch dazu *M. Kloepfer*, Umweltrecht, 4. Aufl. 2016, S. 139 f.; *C. Calliess*, Rechtsstaat und Umweltstaat, 2001, S. 543 ff.

[529] *C. Calliess*, Rechtsstaat und Umweltstaat, 2001, S. 121. Dazu auch bereits Kapitel E. II. 3. c).

[530] Vgl. *H. Dreier*, Verantwortung im demokratischen Verfassungsstaat, in: U. Neumann/L. Schulz (Hrsg.), Verantwortung in Recht und Moral, 2000, S. 9 (30).

[531] BVerfGE 144, 20 (207): „Die Würde des Menschen bleibt nur unangetastet, wenn der Einzelne als grundsätzlich frei, wenngleich stets sozialgebunden, und nicht umgekehrt als grundsätzlich unfrei und einer übergeordneten Instanz unterworfen behandelt wird." Zur Sozialpflichtigkeit der Berufsfreiheit in Anlehnung an die Sozialbindung des Eigentums *R. Breuer* (Wortbeitrag in: Bürgerverantwortung im demokratischen Verfassungsstaat, VVDStRL 55 [1996], S. 170), der darüber hinaus auch von der Forschungs- und Meinungsfreiheit mit „Folgenverantwortung" spricht, die hier jedoch dezidiert abgelehnt wird.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

weltanschaulich oder sonst ideologisch gefärbten) Begriff von Freiheit definitorisch vorzuschreiben[532] bzw. ihre Ausübung im Sinne der oben genannten Persönlichkeitskerntheorie nach sozialer Relevanz oder Erheblichkeit für die Persönlichkeit zu kategorisieren, wäre für sich schon ein Freiheitseingriff. Da aber die gesamte Verfassungs-, Rechts- und Freiheitsordnung auf Würdeprinzipien basiert, inhäriert auch dem grundgesetzlichen Freiheitsverständnis eine in ökologisch-sozialer Hinsicht egalitäre Komponente, die auf eine fundamentale Gleichheit der Freiheit aller und damit auf eine durch sich selbst beschränkte Freiheit verweist.[533]

Für die Reichweite der freiheitsbegrenzenden Funktion der Grundpflicht heißt das: Je mehr sich ein Verhalten in der inneren Persönlichkeitssphäre bewegt, etwa in der Intimsphäre, umso schützenswerter und weniger einschränkbar ist es, und umgekehrt je mehr ein Verhalten einen ökologisch-sozialen Bezug aufweist, d. h. je stärker es kommunikativ oder interaktiv, spezifisch-sozial oder ökologisch in die Sphäre anderer greift, umso eher ist es der rechtlichen Regulierung zugänglich und unterliegt es Grenzen.[534] Sofern ein Verhalten die Grenze zur Würdeachtung gegenüber anderen überschreitet, fällt es bereits aus dem grundrechtlichen Schutzbereich heraus. Das Grundrecht der freien Entfaltung nach Art. 2 Abs. 1 GG wirkt in seiner Ausübung durch ein Individuum zwangsläufig auf dasselbe Recht eines anderen und umgekehrt, wodurch sie also jeweils eine Drittwirkung entfaltet.[535] Daraus können sich Einschränkungen für die private Lebensgestaltung und Betätigungsformen des Einzelnen ergeben, die aber den unantastbaren Kernbereich seines Lebens nicht verletzen dürfen.[536] Jedenfalls können Handlungen mit „vielfältigen sozialen Aus- und Wechselwirkungen" darum nicht absolut geschützt sein, wie das Bundesverfassungsgericht in seiner Cannabis-Entscheidung von 1994 betonte.[537] „Im Übrigen" sei „die allgemeine Handlungsfreiheit nur in den Schranken des

---

[532] *F. Hufen*, Schutz der Persönlichkeit und Recht auf informationelle Selbstbestimmung, in: P. Badura/H. Dreier (Hrsg.), FS 50 Jahre Bundesverfassungsgericht, Bd. II, 2001, S. 105 (121).

[533] Zum egalisierenden Kern der Menschenwürde BVerfGE 5, 85 (205): „Da Menschenwürde und Freiheit jedem Menschen zukommen, die Menschen insoweit gleich sind, ist das Prinzip der Gleichbehandlung aller für die freiheitliche Demokratie ein selbstverständliches Postulat."; auch E 144, 20 (207): „Die Garantie der Menschenwürde umfasst insbesondere die Wahrung personaler Individualität, Identität und Integrität sowie die elementare Rechtsgleichheit"; zum Gleichheitspostulat der Menschenwürde *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (363); *A. Pollmann*, Menschenrechte und Menschenwürde, 2022, S. 79 ff.; auch *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. 1, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 61; *W. Höfling*, in: M. Sachs (Hrsg.), GG, 9. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 19, 35.

[534] Auch *H. Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 (82); BVerfGE 6, 389 (433); 7, 198 (220); 33, 367 (376 f.); 35, 202 (220); zum Sozialbezug von Eigentum BVerfGE 70, 191 (201); zur Abgrenzung zwischen den Sphären nach der Sphärentheorie im Rahmen des allgemeinen Persönlichkeitsrechts *C. Enders*, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung, 2. Aufl. 2019, S. 142 ff.; *F. Hufen*, Staatsrecht II, 10. Aufl. 2023, S. 176 ff.

[535] *D. Suhr*, Entfaltung der Menschen durch die Menschen, 1976, S. 135.

[536] BVerfGE 35, 202 (220).

[537] BVerfGE 90, 145 (171 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

2. Halbsatzes des Art. 2 Abs. 1 GG gewährleistet".[538] Das „im Übrigen" verdeutlicht, dass bereits der Schutzbereich insofern begrenzt verstanden werden muss, als von einem bestimmten Verhalten zu starke soziale „Aus- und Wechselwirkungen" ausgehen. Und nur sofern ein Verhalten in den Schutzbereich fällt, unterliegt es *zusätzlich* der Schrankentrias. Dies lässt sich auch entstehungsgeschichtlich mit Blick auf die ursprünglichen Fassungen des Art. 2 GG begründen,[539] in denen es hieß: „Jedermann hat die Freiheit, innerhalb der Schranken der Rechtsordnung und der guten Sitten alles zu tun, was anderen nicht schadet" bzw. „zu tun und zu lassen, was die Rechte anderer nicht verletzt".[540] Daraus folgt, dass Freiheit von vornherein nur insofern gewährleistet wird, dass jeder nur tun und lassen darf, was anderen nicht schadet.[541] Ansonsten wären ergänzende Formulierungen wie „innerhalb der Schranken" *und* „was anderen nicht schadet" bloße Tautologie.

d) Schutzbereichsbegrenzung bedeutet nicht Staatswillkür

Es lässt sich gegen eine Schutzbereichseinengung einwenden, dass damit eine Beweislastumkehr zulasten des Einzelnen vorgenommen werde, weil zuvor mit einem umfassenden Schutz auf Tatbestandsseite die Darlegungs- und Beweislast für Freiheitsverkürzungen beim Staat liege.[542] Nicht Einzelne sollen erklären müssen, dass ihr Verhalten schützenswert ist, sondern der Staat soll sich für jede Einschränkung rechtfertigen.[543] Eine Neubestimmung des Schutzbereichs führt jedoch mitnichten zum totalen Zugriff des Staates auf Einzelne. Diese werden nicht in ihrem Freiheitsraum in dem Sinne beschnitten, dass sie rechtsschutzlos gestellt wären.[544] Eine Verfassungsbeschwerde verlangt nur die substantiierte Behauptung der Möglichkeit einer Grundrechtsverletzung. Einzelne können also nach wie vor geltend machen, in ihrer Freiheit, beispielsweise auf unbegrenzt schnelles Autofahren, verletzt zu sein. Gerichtlich kann geprüft werden, ob das entsprechende Verhalten in den Schutzbereich fällt oder nicht.

---

[538] BVerfGE 90, 145 (171 f.).

[539] Vgl. auch abw. Meinung des Richters *D. Grimm* in BVerfGE 80, 137 (164 f.); dagegen BVerfGE 6, 32 (39 f.); 80, 137 (154); kritisch zur entstehungsgeschichtlichen Argumentation im Elfes-Urteil *R. Scholz*, Das Grundrecht der freien Entfaltung der Persönlichkeit in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, AöR 100 (1975), S. 80 (87 f.).

[540] *K.-B. v. Doemming/R. W. Füßlein/W. Matz*, Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes, JöR n. F. 1 (1951), S. 1 (54 ff.); bezugnehmend BVerfGE 6, 32 (38 f.).

[541] So auch noch BVerfGE 4, 7 (15 f.).

[542] *C. Calliess*, Rechtsstaat und Umweltstaat, 2001, S. 542, 545 f.; *D. Murswiek*, Privater Nutzen und Gemeinwohl im Umweltrecht, DVBl. 1994, S. 77 (84); auch *G. Lübbe-Wolff*, Grundrechte als Eingriffsabwehrrechte, 1988, S. 97–100; *R. Steinberg*, Der ökologische Verfassungsstaat, 1998, S. 121 ff.

[543] *D. Murswiek*, Privater Nutzen und Gemeinwohl im Umweltrecht, DVBl. 1994, S. 77 (80).

[544] So aber die Kritik bei *W. Kahl*, Vom weiten Schutzbereich zum engen Gewährleistungsgehalt, Der Staat 43 (2004), S. 167 (185 ff.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zudem sind Schutzbereichsbegrenzungen auch sonst kein unbekanntes Phänomen in der Grundrechtsdogmatik.[545] Bei den Kommunikationsgrundrechten etwa werden Formalbeleidigungen tatbestandlich und Schmähkritik zumindest aus der Abwägung mit verfassungsrechtlich geschützten Interessen ausgeschlossen.[546] Bei der Versammlungsfreiheit fallen „bewaffnete" und „unfriedliche" Versammlungen aus dem Schutzbereich heraus.[547] Ob aber Schmähkritik bzw. „Unfriedlichkeit" vorliegt, wird restriktiv im Lichte der besonderen Bedeutung dieser Grundrechte für die freiheitlich-demokratische Ordnung beurteilt. Jedes menschliche Verhalten wird mit Blick auf gegenüberstehende Gemeinwohl- oder Drittinteressen bewertet. In diesem Zuge werden bereits konfligierende Freiheitsinteressen still – d. h. „verdeckt" auf Schutzbereichsebene – abgewogen.[548] Der Verhältnismäßigkeitsgedanke kommt in dieser Vorstufe einer gerichtlichen Grundrechtsprüfung noch zur Geltung.[549] Demokratisch-rechtsstaatliche Zügel der Freiheitsverkürzung werden also längst nicht aus der Hand gegeben,[550] zumal die dogmatisch herkömmliche Ausweitung des Schutzbereichs und die Verlagerung der Prüfung auf die Rechtfertigungsebene nicht automatisch eine Freiheitsmaximierung bedeutet, wenn die Freiheit aller hinreichend berücksichtigt werden soll.[551] Die Notwendigkeit von Grundrechtseinschränkungen im Interesse aller ist unstrittig. Deswegen wurden mit dem Schutzbereich der Freiheitsrechte zugleich die Rechtfertigungsmöglichkeiten für Eingriffe ausgeweitet. Sinnbildlich dafür steht die dogmatische Konstruktion und Ausdehnung verfassungsimmanenter Schranken. Es kann in faktischer Hinsicht und darf in normativer Hinsicht also ohnehin nicht jeder tun und lassen, was er will. Warum wird aber ge-

---

[545] Für die Religionsfreiheit hat das Bundesverfassungsgericht (E 105, 279 [295]) behördliche Bezeichnungen einer Religion als „Psychosekte" als nicht schutzbereichsrelevant angesehen; *D. Murswiek* (Privater Nutzen und Gemeinwohl im Umweltrecht, DVBl. 1994, S. 77 [80]; *ders.*, Grundrechtsdogmatik am Wendepunkt?, Der Staat 45 [2006], S. 473 [477 f., 497 f.]) schließt die Nutzung fremden Eigentums bereits tatbestandlich aus den Spezialgrundrechten aus. Für Art. 2 Abs. 1 GG eröffnet er zwar den Schutzbereich, lehnt aber eine Abwägung ab; *J. Isensee* (Das Grundrecht als Abwehrrecht und als staatliche Schutzpflicht, in: Ders./P. Kirchhof [Hrsg.], Handbuch des Staatsrechts, Bd. V, 1992, § 111 Rn. 175 ff.) interpretiert insofern auch Art. 2 Abs. 1 GG eng.

[546] BVerfG NJW 1990, S. 1980 (1981).

[547] Zur Schutzbereichseinengung durch Anforderungen an den Versammlungsbegriff (öffentliche Meinungsbildung) BVerfG NJW 2001, S. 2459 (2460); BVerfGE 104, 92 (104 f.); dazu *D. Murswiek*, Grundrechtsdogmatik am Wendepunkt?, Der Staat 45 (2006), S. 473 (480 f.); allgemeiner zur Begrenzung der Grundrechte durch das Erfordernis der Friedlichkeit *J. Isensee*, Das staatliche Gewaltmonopol als Grundlage und Grenze der Grundrechte, in: E. Franßen/K. Redeker/O. Schlichter/D. Wilke (Hrsg.), FS für H. Sendler, 1991, S. 39 ff.

[548] Explizit dagegen *D. Murswiek* (Grundrechtsdogmatik am Wendepunkt?, Der Staat 45 [2006], S. 473 [496]), der von der „Abgrenzung kollidierender Interessen auf abstrakter Ebene ohne die Notwendigkeit zusätzlicher Abwägung" spricht.

[549] Kritisch mit dem Vorwurf des damit einhergehenden Transparenz- und Rationalitätsverlustes *W. Kahl*, Vom weiten Schutzbereich zum engen Gewährleistungsgehalt, Der Staat 43 (2004), S. 167 (192); dagegen *D. Murswiek*, Grundrechtsdogmatik am Wendepunkt?, Der Staat 45 (2006), S. 473 (488 f.).

[550] *J. Isensee*, Das Grundrecht als Abwehrrecht und als staatliche Schutzpflicht, in: Ders./P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. V, 1992, § 111 Rn. 179.

[551] *D. Murswiek*, Grundrechtsdogmatik am Wendepunkt?, Der Staat 45 (2006), S. 473 (476 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nau das in Art. 2 Abs. 1 GG hineingelesen? Warum soll uns das Grundgesetz etwas versprechen, das es nicht halten kann, nicht halten will und auch nicht halten soll? Gerade mit Blick auf die oben genannte Signalwirkung eines allgemeinen grundgesetzlichen Freiheitsverständnisses erscheint eine solche Lesart eher nachteilhaft.

Zwar ist also auch schon in der bestehenden Schrankenlogik des Grundgesetzes nach der herkömmlichen Grundrechtsdogmatik der Gedanke der Sozialgebundenheit menschlicher Freiheit angelegt. Denn es sieht ja vor, dass Freiheiten begrenzt und in Ausgleich gebracht werden sollen. Man kann sich also durchaus fragen, warum man das gewohnte und bewährte Verständnis aufgeben sollte, das von einem liberalen und auf die Menschenwürde gestützten Grundsatz des individuellen Rechts auf Rechtfertigung[552] staatlicher Eingriffe ausgeht. Die Lösung über die Schutzbereichsebene betrifft aber zum einen nur einen sehr begrenzten Anwendungsbereich, in dem die vorgenannte Dogmatik an ihre Grenzen stößt. Sie hat also den Vorteil, deren Mängel gewissermaßen zu kompensieren. Vor allem reflektiert die Sozial- und Ökologieverträglichkeit grundgesetzlich geschützter Freiheit die Gefahren von besonders intensiven und unökologischen Verhaltensweisen für eine würdebasierte Freiheitsordnung angemessener. Zum anderen lehnt die hier gewählte Option den Grundsatz der staatlichen Rechtfertigungspflicht nicht ab. Insbesondere muss bei der Rechtskontrolle von exekutiven oder legislativen Rechtsakten stets die Frage beantwortet werden, warum ein Verhalten nicht schützenswert ist. Die Darlegungs- und Beweislast bleibt so gesehen nach wie vor beim Staat.[553] Die genannten bestehenden Schutzbereichsbegrenzungen haben überdies auch nicht zum befürchteten Dammbruch geführt. Wir befinden uns nicht in einer Meinungsdiktatur, nur, weil wir Schmähkritik als nicht schützenswert anerkennen. Die Staatsgewalten sind schließlich nicht an kontingente und wechselnde Theorien oder Dogmatiken, sondern nur an die Verfassung und Gesetze gebunden.[554] Es kann darauf vertraut werden, dass ein institutionell nach Würdeprinzipien, d. h. also nach dem Zielprinzip der individuellen Selbstbestimmung und dem Kernprinzip der Gleichheit aller sowie dem Demokratie-, Rechts- und ökologischen Sozialstaatsprinzip eingerichteter und gefestigter Staat sich auch bei einem engeren Schutzbereich nicht wesentlich anders entwickeln wird. Es droht uns daher auch keine sozialistische Ökodiktatur, nur, weil Praktiken und Verhaltensweisen, welche die sozioökologischen Mindestbedingungen würdebasierter Freiheit erheblich gefährden, aus dem Schutzbereich herausdefiniert werden. Ein solches Verständnis hätte gegenüber dem herkömmlichen Freiheitsbegriff den weiteren Vorteil, dass es vor allem für die Vulnerabilität anderen Lebens sowie die Endlichkeit natürlicher Ressourcen als Voraussetzungen der Freiheit sensibilisieren würde. Die Gefahr ihrer freiheitsbegrenzenden Wirkung

---

[552] Zur Menschenwürde als „Recht auf Rechtfertigung" *R. Forst*, Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung, DZPhil 53 (2005), S. 589 ff.

[553] *D. Murswiek* (Privater Nutzen und Gemeinwohl im Umweltrecht, DVBl. 1994, S. 77 [84]) sieht hingegen gerade im Wegfall jeglicher Rechtfertigungslast des Staates eine Stärkung des Umweltschutzes.

[554] *J. Kersten*, Die Notwendigkeit der Zuspitzung, 2020, S. 29.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wird dadurch entschärft, dass es zwar die ökologisch-soziale Rücksichtnahme im wechselseitigen Verhältnis der Menschen untereinander als eine dialektisch inhärente Notwendigkeit der Freiheit im Allgemeinen begreift, keineswegs aber etwa politische Freiheitsrechte wie die Meinungs-, Presse- oder Versammlungsfreiheit beschneidet und überwiegend eher das allgemeine Freiheitsrecht sowie die wirtschaftlich ausgerichtete Berufs- und Eigentumsfreiheit betrifft.

e) Der Wandel des Freiheitsbegriffs als Möglichkeit zur Begegnung von aktuellen Krisen

Der interpretative Wandel des grundgesetzlichen Freiheitsverständnisses darf auch nicht pauschal als Bedrohung für liberale Errungenschaften gesehen werden.[555]

[555] Damit ist die verfassungsrechtliche Figur des sogenannten „Verfassungswandels" angedeutet. Allgemein versteht man unter diesem Phänomen „den auf neuer oder andersartiger Interpretation beruhenden Bedeutungswandel von Verfassungsnormen, denen ohne Änderung des Verfassungstextes andere Aussagen entnommen werden" (*H. Dreier*, in: Ders. [Hrsg.], GG, Bd. 2, 3. Aufl. 2015, Art. 79 Rn. 38 m. w. N.; auch *E.-W. Böckenförde*, Anmerkungen zum Begriff Verfassungswandel, in: P. Badura/R. Scholz [Hrsg.], FS für P. Lerche, 1993, S. 3 [6]; *A. Voßkuhle*, Der Wandel der Verfassung und seine Grenzen, JuS 2019, S. 417 [418]; *ders*., Gibt es und wozu nutzt eine Lehre vom Verfassungswandel?, Der Staat 43 (2004), S. 450 [451 f.]). Er drückt eine „gewandelte Deutung von verfassungsrechtlichen" Normen aus, hinter dem etwa „wissenschaftlich-kognitive, technische, wirtschaftliche und soziale Veränderungen im ‚Normensubstrat' stehen" (*M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz [Hrsg.], GG, Bd. II, Stand 2014, Art. 79 Rn. 33; auch *M. Sachs*, in: Ders. [Hrsg.], GG, 9. Aufl. 2021, Einführung Rn. 27 m. w. N.; *H. Lechner/R. Zuck*, in: Dies. [Hrsg.], BVerfGG-Kommentar, 8. Aufl. 2019, Einleitung Rn. 43; zu einem engeren Verständnis *P. Badura*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz [Hrsg.], GG, Bd. I, Stand 2019, Art. 6 Rn. 36 f. m. w. N.). Eine solche Weiterentwicklung des Verfassungsrechts ist die originäre Aufgabe des Bundesverfassungsgerichts (*H. Dreier*, in: Ders. [Hrsg.], GG, Bd. 2, 3. Aufl. 2015, Art. 79 Rn. 40; zur Rolle des Bundesverfassungsgerichts beim Verfassungswandel durch Rechtsfortbildung *L. Michael*, Die verfassungswandelnde Gewalt, RW 4 [2014], S. 426 ff.; *C. Walter*, Hüter oder Wandler der Verfassung?, AöR 125 [2000], S. 517 ff. m. w. N.). Der Verfassungswandel ist keine Gefahr für die Verfassung; er schadet ihr nicht, sondern pflegt sie und „hält sie in der Zeit", ohne sie an den Zeitgeist anzubiedern. Es handelt sich letztlich um eine besondere Form der Verfassungsinterpretation (*A. Voßkuhle*, Der Wandel der Verfassung und seine Grenzen, JuS 2019, 417 [417 f., 422]; zum „Verfassungswandel als Ausdruck einer zeitgeprägten" bzw. „zeitoffenen Verfassung" bereits *W.-R. Schenke*, Verfassung und Zeit, AöR 103 [1978], S. 566 [577 f., 585 ff.]). Bei der Fortentwicklung des Verfassungsrechts ist das Bundesverfassungsgericht gehalten, nicht die Grenzen zwischen Gesetzgebung und Rechtsprechung zulasten ersterer zu verschieben und damit die Gewaltenteilung zu umgehen (vgl. in diesem Zusammenhang die Sorge um das „entgrenzte Gericht" bzw. zu den „Entgrenzungen" des Gerichts von „Recht und Politik, Recht und Moral sowie Rechtsprechung und Gesetzgebung", insbesondere aber „von subjektiven Rechten und objektivem Recht sowie Rechtsprechung und Rechtswissenschaft" die Beiträge von *M. Jestaedt/O. Lepsius/C. Möllers/C. Schönberger*, Das entgrenzte Gericht, 2011; auch bereits *W.-R. Schenke*, Verfassung und Zeit, AöR 103 [1978], S. 566 [587]). Im Übrigen auch kritischer zum Verfassungswandel *A. Roßnagel*, Verfassungsänderung und Verfassungswandel in der Verfassungspraxis, Der Staat 22 (1983), S. 551 ff.; *J. Rückert*, Interessenjurisprudenz, Verfassungswandel, Methodenwandel, Juristenjurisprudenz?, JZ 2017, S. 965 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Eine solche – zumal wieder korrigierbare – Fortentwicklung des Rechts ist sinnvoll und erforderlich, da wir sonst auch heute Vieles nicht dürften, was nach früheren Wertevorstellungen bei gleichbleibendem Verfassungstext verboten werden konnte. Es sind daher seine dialektischen Potenziale für den dadurch entstehenden Zuwachs an Freiheit bzw. Freiheitsformen zu erkennen und zu entfalten. Die Betrachtung der Menschenwürde als Selbstbeschränkung verfolgt denn auch primär das Ziel, die Möglichkeiten individueller Selbstbestimmung auszubreiten. So ist es kein Verlust, sondern ein Gewinn an Freiheit, wenn unter Berücksichtigung aktueller Debatten zum verfassungsrechtlichen Umgang mit der Klimakrise die *intertemporale Freiheitssicherung* ins Grundgesetz hineingelesen wird, auch wenn dies gewisse Einschränkungen für die Menschen im hier und jetzt impliziert.[556] Die Ausweitung des geschlechtlichen Selbstbestimmungsrechts oder die Ehe für alle, die allesamt als Freiheitserweiterungen für bislang Diskriminierte und keine Freiheitsverkürzung für andere bedeuten, wären nicht möglich, wenn wir an „ursprünglichen" Deutungen von „Sittengesetz" (Art. 2 Abs. 1 GG), Ehe (Art. 6 Abs. 1 GG)[557] oder ganz allgemein von Freiheit festhielten. Dies verdeutlicht auch, dass der Wandel des Freiheitsbegriffs die Freiheitssphären erweitert und nicht eine wie auch immer geartete natürliche Freiheit verkürzt. Entsprechend der nach permanentem Wandel der Freiheitsformen strebenden Dialektik der Würde ist auch das Freiheitsverständnis des Grundgesetzes als ein im Fluss, im Werden und Vergehen befindliches und sich nach Kämpfen und Widersprüchen entwickelndes zu verstehen. Zwar gilt es, im Interesse der Rechtssicherheit eine gewisse Kontinuität der Verfassungsauslegung zu wahren. Aber das Grundgesetz ist dynamisch zu interpretieren, nicht statisch. So legt das Bundesverfassungsgericht die Grundrechte seit jeher schon nicht in ihrer starren Bedeutung, sondern dynamisch im Sinne der sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnisse aus und vergewissert sich ständig seines Rahmens durch den Rückblick auf die Würdenorm und ihre

---

[556] Zur intertemporalen Dimension der Freiheit grundlegend das Bundesverfassungsgericht (E 157, 30 [131, 139 f.]) mit seinem Klimaschutz-Beschluss von 2021; dazu statt vieler nur *F. Ekardt/F. Heß*, Intertemporaler Freiheitsschutz, Existenzminimum und Gewaltenteilung nach dem BVerfG-Klima-Beschluss, ZUR 2021, S. 579 ff.; *K. Günther*, Die Zeitlichkeit der Freiheit, Merkur 875 (2022), S. 18 ff.; *S. Schlacke*, Klimaschutzrecht – Ein Grundrecht auf intertemporale Freiheitssicherung, NVwZ 2021, S. 912 ff.; zur Vorwirkung der Grundrechte durch eine Grundpflicht „zum Respekt vor Leben und Gesundheit des Mitbürgers von morgen" bereits *P. Häberle*, Zeit und Verfassungskultur, in: A. Peisl/A. Mohler (Hrsg.), Die Zeit, 1983, S. 289 (318 ff.).

[557] Insofern *H. Lechner/R. Zuck*, in: Dies. (Hrsg.), BVerfGG-Kommentar, 8. Aufl. 2019, Einleitung Rn. 43; *U. Volkmann*, Verfassungsänderung und Verfassungswandel, JZ 2018, S. 265 ff.; kritisch zu „Möglichkeiten und Grenzen des Verfassungswandels", der mit der Öffnung gleichgeschlechtlicher Ehe die Grenzen überschreite und sich dadurch über die Voraussetzungen einer Verfassungsänderung hinsichtlich Art. 6 GG hinwegsetze, *P. Badura*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2019, Art. 6 Rn. 36 f.; auch bereits *W.-R. Schenke*, Verfassung und Zeit, AöR 103 (1978), S. 566 (588 f.); zu diesbezüglichen Grenzen des Bundesverfassungsgerichts *C. Walter*, Hüter oder Wandler der Verfassung?, AöR 125 (2000), S. 517 (540 ff.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Geschichte.[558] Dabei berücksichtigt es in seiner Verfassungsinterpretation stets die Zukunfts- und „Wirklichkeitsoffenheit des Grundgesetzes“[559]. Kurz: Früher verteidigte und erkämpfte Freiheitsverständnisse können heute rundheraus freiheitsverachtend und nicht mehr verfassungsgemäß oder gar verfassungswidrig sein, sodass sie durch ein neues, ökologisch-soziales Verständnis aufgehoben werden müssen. Die Geschichte des menschlichen Fortschritts ist schließlich auch die Geschichte des Bruchs mit als schädlich erkannten Verständnissen oder Traditionen. Würden wir nach veralteten Denkstrukturen oder im strengen Sinne nach den Verfassungsmüttern und -vätern gehen, würden wir Freiheit noch heute so verstehen wie 1789, oder 1919, oder 1949 etc. Das Beharren auf ursprünglichen Bedeutungen von Verfassungsnormen und den Willen des Verfassungsgebers ist denn auch, mit den Worten des früheren Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts, *Andreas Voßkuhle*, gewendet, „nicht selten Chiffre für eine konservativ-traditionalistische Auslegung und damit selbst Wertung“.[560]

VIII. Das würdebasierte Recht der Tiere auf eigene Rechte

Dies leitet über zur ökologischen Dimension würdebasierter Freiheit nach dem Grundgesetz. Denn konservativ-traditionalistisch ist auch das herrschende Rechtsverständnis vom Mensch-Tier-Verhältnis. Mit der Kantischen Zweckformel, derzufolge der Mensch als Zweck an sich und niemals bloß als Mittel gebraucht werden darf, ist auch das – ebenfalls bei *Kant* im Zusammenhang mit der Menschenwürde betonte – Subjekt-Objekt-Verständnis von der Beziehung des Menschen zu Tieren in das Würde- und Freiheitsverständnis des normativen Individualismus[561] eingegangen, der darum auch als *normativer Anthropozentrismus* bezeichnet werden kann. Der hier entwickelte soziale Individualismus hingegen

---

[558] BVerfGE 1, 299 (Ls. 2); zu einem dynamischen Verständnis des Grundgesetzes auch *H. M. Heinig et al.*, Why Constitution Matters, JZ 2020, S. 861 (862); im Kontext des Klimaschutzes *I. Bilgen*, Ökologische Langzeitverantwortung im Verfassungswandel, ZfL 2022, S. 453 (464); grundsätzlich *P. Häberle*, Zeit und Verfassung, ZfP 21 (1974), S. 111 (116 ff.); auch zur dynamischen Weiterentwicklung der Grundrechte *M. Hong*, Todesstrafenverbot und Folterverbot, 2019, S. 122 f.; *ders.*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 6 f., 99 ff., 111 ff., 244 ff. et passim; kritischer bereits *W.-R. Schenke*, Verfassung und Zeit, AöR 103 (1978), S. 566 (587 f.).

[559] *A. Voßkuhle*, Der Wandel der Verfassung und seine Grenzen, JuS 2019, S. 417 (418 f., 421, 423).

[560] *A. Voßkuhle*, Der Wandel der Verfassung und seine Grenzen, JuS 2019, S. 417 (423).

[561] Dazu sowie zu den im Text folgenden zusammenfassenden Überlegungen aus dem zweiten Teil siehe Kapitel E. III. 1. und 2. Erneut sei hier darauf hingewiesen, dass beispielsweise *D. von der Pfordten* (Normativer Individualismus und das Recht, JZ 2005, S. 1069) die Einbeziehung anderer Lebewesen zwar nicht aus dem individualistischen Freiheitsverständnis ausschließt. Er lässt sie jedoch „aus Gründen der Vereinfachung außer Betracht“. Dies wirkt sich letztlich auch konsequent auf das gesamte Konzept des normativen Individualismus aus, weil es die ökologischen Bedingungen menschlich-individueller Existenz und Freiheit nicht hinreichend berücksichtigt und auch die der Tierwürde gebührende Achtung nicht angemessen reflektiert.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bezieht – auch insofern weit über die oben besprochene Menschenbild-Formel hinausgehend – zumindest leidensfähige Tiere in das intersubjektive Verhältnis ein, indem es sie als vulnerabilitäts-, gewissen- und empathiebasiert würdefähige Subjekte mit eigenen Rechten betrachtet. Im zweiten Teil wurde gezeigt, dass sich aus der dialektisch fortschreitenden Freiheitsidee die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung des Menschen ergibt, damit die Freiheit langfristig nicht ihre eigenen Voraussetzungen untergräbt; und dass die Dialektik von Vernunft und Natur, also vom Menschen als Vernunft- und Naturwesen, den vulnerabilitätsbasierten Grund der Würde offenlegt: Menschen anerkennen und achten einander als Rechtssubjekte nicht, weil sie vernunft- und autonomiefähig, sondern weil sie in all ihren persönlichen Freiheitsbestrebungen und Bedürfnissen verletzlich sind. Da sich die gegenwärtigen Gefahren durch planetare Krisen, insbesondere den Klimawandel sowie das Artensterben,[562] in Anlehnung an die *Dialektik der Aufklärung* auf die Selbstbemächtigung des Menschen über die Natur im Anthropozän zurückführen lassen, und weil die Dialektik der Würde die diesbezügliche Selbstbeschränkung im Sinne einer revolutionären Notbremse gegen den vermeintlich freiheitlichen, gewissen- und empathielosen Fortschritt verlangt, muss sich die bisherige Betrachtung der Natur sowie der Tiere als bloße Objekte zur Befriedigung menschlicher Freiheitsbedürfnisse grundlegend wandeln.[563] Die vulnerabilitätsbasierte Würde meint die in der Verletzlichkeit liegende Selbstzwecklichkeit menschlicher und nicht-menschlicher Wesen. Das Gewissen als objektive Vernunftinstanz unterscheidet insofern nicht zwischen menschlicher und tierlicher Vulnerabilität. Damit der Mensch konsequent den Menschen gerade als vulnerables Wesen als Subjekt und Selbstzweck anerkennt und achtet, muss er alles Vulnerable als Zweck an sich anerkennen. Diese in der gemeinsamen Selbstzwecklichkeit bestehende und für den freiheitlichen Fortschritt dialektisch notwendige Einheit von Mensch und Natur lässt sich durch eine ökologische Revolution vollenden, welche die Zuerkennung von Rechtssubjektivität an (leidensfähigen) Tieren zum Ergebnis haben muss.

Wie ließe sich ein solches Verständnis aus dem Grundgesetz ableiten? Verfassungsdogmatischer Anknüpfungspunkt für die dialektisch-kontraktualistisch begründete ökologische Dimension würdebasierter Freiheit ist der Tierschutzauftrag nach Art. 20a GG. Danach hat der Staat auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen und die Tiere zu schützen. In Konkretisierung dessen bezweckt das deutsche Tierschutzgesetz gemäß § 1, „aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen“. Es verbietet darum jedem Menschen, „einem Tier ohne

[562] Experten sprechen bereits vom drohenden 6. Massensterben der Erdgeschichte. Dazu *A. Bues/W. Lucht*, Anthropozän und Erdsystemkrise, in: M. Reese/W. Köck/T. Markus (Hrsg.), Zukunftsfähiges Umweltrecht II: Suffizienz im Recht, 2023, S. 65 (65 f.).

[563] Vgl. für eine angesichts der sich intensivierenden Umweltkrisen erforderliche Neubestimmung des normativen Mensch-Natur-Verhältnisses schon *K. Bosselmann*, Eigene Rechte für die Natur?, KJ 19 (1986), S. 1; ähnlich auch *J. Kersten*, Natur als Rechtssubjekt, APuZ 11/2020, S. 27 (30).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden“ zuzufügen. Hier schlägt sich das Gewissen als zentrales Element der Vernunft als handlungsleitendes Prinzip im menschlichen Umgang auch mit Tieren nieder. Vernünftigkeit ist demnach kein aus der Zeit gefallenes Postulat der Moralphilosophie, sondern erscheint hier als justiziables rechtliches Kriterium. Art. 20a GG und das Tierschutzgesetz sind sozusagen das normativ institutionalisierte Gewissen gegenüber tierlichem Leid. Wenn man sich dann vergegenwärtigt, wie in der Praxis mit Tieren umgegangen wird, insbesondere mit Blick auf die Massentierhaltung, Zoos, Tierversuche und sonstige Tierquälereien, um nur einige Beispiele zu nennen, dann wird deutlich, dass entweder etwas mit dem herrschenden Verständnis von Vernunft schwer im Argen liegt, oder dass das Grundgesetz bezüglich Tieren bzw. das Tierschutzgesetz nicht ernst genommen wird. Beides wiederum wirft ein bezeichnendes Bild auf das, was selbst eine rein autonomiebasierte Würde des Menschen ausmacht: Die Fähigkeit nämlich, rational zu handeln, seiner Willkür Einhalt zu gebieten, sich im Sinne der Autonomie selbst zu beschränken und im Interesse der Freiheit aller sich nach selbst gesetzten Gesetzen zu verhalten.

1. Gewissenbasierte Würde und Rechtssubjektivität von Tieren

Ebendiese vernunftbasierte Selbstbeschränkung des Menschen erfordert die Zuerkennung der Rechtssubjektivität an Tiere. Schließlich konstituiert sich die Subjektqualität eines Wesens nach den Überlegungen im ersten Teil der Arbeit nicht durch seine Vernunft- oder Autonomiefähigkeit, sondern dialektisch vermittels des objektiven Gewissens und des empathischen Mitgefühls und Mitleids für die Vulnerabilität eines leidenden Wesens. Zudem wurde im zweiten Teil gezeigt, dass die Befreiung der Tiere aus der Unterdrückung nur das Werk der Vernunft und des Gewissens sein kann, das zur Selbstbeschränkung menschlicher Freiheit drängt. Auch bisher hat erst die – zumeist kämpferisch erzwungene – Selbstbeschränkung der historisch Privilegierten und von den gesellschaftlichen Verhältnissen Begünstigten in Form der Verpflichtung zur Anerkennung und Achtung der gleichen Rechte der Benachteiligten, Diskriminierten und Unterdrückten die mit der Würdeidee angestrebte Humanität vorangetrieben. (Ideen-)Geschichtlich wurde der anfänglich sehr kleine Kreis jener, denen Würde zugeschrieben wurde, zunehmend größer. So bezog sich von der Antike bis zur Aufklärung der Würdebegriff unmittelbar weder auf Frauen noch auf versklavte Menschen. Diese Personengruppen konnten ihre Interessen in der Gemeinschaft erst dann wirksam durchsetzen, als ihnen subjektive Rechte zuerkannt wurden. Nicht also die bloße Hervorhebung eines universalen Eigenwertes, sondern die Einräumung subjektiver Rechte führte erst zum freiheitlichen Fortschritt aller.[564] Die ökologische Revolution erfordert ein entsprechend grundlegendes Umdenken und eine Freiheitsordnung, in der insbesondere leidensfähigen Tieren der Rechtssubjektstatus zugesprochen wird.

[564] Vgl. *K. Bosselmann*, Eigene Rechte für die Natur?, KJ 19 (1986), S. 1 (9 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ihr würdebedingtes Recht auf Rechte muss in einem ökologischen Liberalismus positiv-rechtlich umgesetzt werden.[565] Die sprachliche Nähe zur Menschenwürde sowie die Zuerkennung von Würde und Rechten an Tiere soll nicht den Wert der *Menschen*würde relativieren, sondern umgekehrt sie im Zeichen ökologischer Vernunft fortschreiben sowie für den vulnerabilitätstheoretischen Eigenwert tierlichen Daseins sensibilisieren, ihnen mehr Achtung zukommen lassen und somit ihren Status heben.[566] Es soll also nicht der Rechtsstatus von Menschen gesenkt, vielmehr der Schutzstatus von Tieren aufgewertet werden.[567] Mit Art. 20a GG spricht das Grundgesetz Tieren seit 2002 einen gewissen Eigenwert zu. Es widerspricht jedoch dem pathozentrischen Anliegen des Tierschutzes, wenn Tiere nicht als Rechtssubjekte anerkannt werden.[568]

Unter Rechtssubjektivität wird in verfassungstheoretischer und -dogmatischer Hinsicht gemeinhin die abstrakte Rechtsfähigkeit verstanden, also die Fähigkeit, Träger von Rechten und Pflichten zu sein.[569] Alle Menschen gelten – anders als bisher Tiere – kraft ihrer Würde als Rechtssubjekte, die über subjektive Rechte verfügen.[570] Zu beachten ist hierbei, dass Rechtssubjekte nicht zwangsläufig gleiche Rechte haben und auch nicht die gleichen oder überhaupt Pflichten tragen.[571] Damit ein Subjekt über Rechte verfügen kann, muss es nicht zwingend verpflichtungsfähig sein;[572] allein der Adressat dieses Rechts muss diese Fähigkeit besitzen.[573] Säuglinge, Minderjährige sowie Menschen mit schwerer geistiger Behinderung etwa können als nicht oder nur beschränkt Geschäftsfähige im Privatrechtsverkehr nicht rechtswirksam verpflichtet sowie als vermindert oder gar nicht-Schuld- bzw.

---

[565] Vgl. *J. Kersten*, Ökologischer Liberalismus, in: Zeitschrift für Europäisches Umwelt- und Planungsrecht 4/2016, S. 312 ff.; *ders.*, Die Notwendigkeit der Zuspitzung, 2020, S. 73.

[566] Die folgenden Ausführungen beruhen auf und überschneiden sich teilweise wörtlich mit meinen Überlegungen in *I. Bilgen*, Tiere – Würdeträger ohne ein Recht auf Rechte?, RphZ 2023, S. 5 ff.

[567] *P. Singer*, Praktische Ethik, 2. Aufl. 1994, S. 130.

[568] Vgl. auch *M. Fischer*, Tiere als Rechtssubjekte, in: S. Witt-Stahl (Hrsg.), Das steinerne Herz der Unendlichkeit erweichen, 2007, S. 142 (157).

[569] Vgl. *H. Kelsen*, Reine Rechtslehre, 2. Aufl. 1960, S. 288 f.; *J. Kersten*, Natur als Rechtssubjekt, APuZ 11/2020, S. 27 (29).

[570] *M. Rehbinder*, Einführung in die Rechtswissenschaft, 7. Aufl. 1991, S. 95, Fn. 1; die Speziesgrenze als Argument bejahend *T. B. Schmidt*, Das Tier – Ein Rechtssubjekt?, 1996, S. 57 f.

[571] *J. Kersten*, Natur als Rechtssubjekt, APuZ 11/2020, S. 27 (29). Dazu auch schon Kapitel E. II. 4. c).

[572] *L. Nelson*, Kritik der praktischen Vernunft, 1917, S. 168 f.; insofern auch *J. Feinberg* (Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, in: D. Birnbacher [Hrsg.], Ökologie und Ethik, 1980, S. 140 [145]), der aber dennoch einen entscheidenden Unterschied darin sieht, dass Menschen im Gegensatz zu Tieren durch vertragliche Vereinbarungen Stellvertreter ihrer Interessen einberufen und dabei den genauen Rahmen und die Reichweite der Vertretung festlegen können (S. 147). Dieses Argument vermag jedoch nicht zu überzeugen, da gerade auch etwa Säuglinge oder Kleinkinder zur Durchsetzung ihrer Interessen auf die Vertretung durch andere Menschen angewiesen sind, ohne selbst Umfang und Reichweite dafür festlegen zu können, was Feinberg auch selbst schließlich einräumt (S. 147 f.).

[573] *S. Stucki*, Grundrechte für Tiere, 2016, S. 274 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

-Verschuldensfähige weder strafrechtlich noch deliktsrechtlich belangt werden. Das ändert aber nichts daran, dass sie Rechtssubjekte mit denselben Rechten wie alle anderen sind. Das entspricht der im zweiten Teil betonten dialektisch notwendigen Abweichung von kontraktualistischen Reziprozitätserwartungen.[574] Das würdebegründende dialektische Verhältnis von Vernunft und Natur ist ein relationales Verhältnis, kein gegenseitiges.[575] Auch Tiere stehen mangels *Pflicht*fähigkeit zwar nicht in einem wechselseitigen Rechtsverhältnis mit den Menschen.[576] Für ihre *Rechts*fähigkeit ist damit aber längst nichts entschieden. In Anlehnung an *Leonard Nelson* lässt sich insofern wie folgt nach Rechts- und Pflichtsubjekten differenzieren:[577] Als leidensfähige vulnerable Wesen haben Tiere einen asymmetrischen Anspruch an Menschen auf Achtung ihrer Interessen und sind insoweit Rechtssubjekte;[578] sie sind aber nicht darüber hinaus wie Menschen auch Pflichtsubjekte, weil sie nicht verstehen können, was Menschen als Pflicht meinen und von ihnen erwarten.[579] Da Tiere als sinnliche Wesen über Triebe hinaus auch eigene (Freiheits-)Strebungen oder Wünsche besitzen, haben sie folglich eigene Interessen und gehören damit zu jenen Wesen, die sinnvollerweise über Rechte verfügen können.[580] Der Umstand, dass Menschen sich in der Dimension dieser Fähigkeiten

---

[574] Kapitel E. II. 4. c).

[575] Zur Unterscheidung siehe Kapitel C. IV. und V.

[576] *R. Spaemann*, Tierschutz und Menschenwürde, in: U. M. Händel (Hrsg.), Tierschutz, 1979, S. 71 (75 f.); *J. Feinberg*, Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, in: D. Birnbacher (Hrsg.), Ökologie und Ethik, 1980, S. 140 (144).

[577] *L. Nelson*, System der philosophischen Ethik und Pädagogik, 3. Aufl. 1970, S. 117 f., 162 f.

[578] Dagegen *M. Schlitt*, Haben Tiere Rechte?, ARSP 78 (1992), S. 225 (235 f.); *T. B. Schmidt*, Das Tier – ein Rechtssubjekt?, 1996, S. 54 f.

[579] Vgl. auch *J. Feinberg*, Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, in: D. Birnbacher (Hrsg.), Ökologie und Ethik, 1980, S. 140 (144). Ähnlich unterscheidet *T. Regan* (The Case for Animal Rights, 1984, S. 150 ff.) zwischen „moral patients" und „moral agents", womit aber keine Trennlinie zwischen Mensch und Tier ausgemacht ist; erstere seien „subjects of their lifes", denen ein eigener Wert inhäriere und die als solche Rechtssubjekte seien, während nur letztere zusätzlich auch eine Moralkompetenz besitzen. Tiere seien ebenso wenig wie Kleinkinder oder Menschen mit schwerer geistiger Behinderung „moral agents", denen man Pflichten auferlegen könne; sie haben als „moral patients" aber gleichermaßen Rechte. Kritisch dazu *H. Baranzke*, Das Tier als Subjekt eigener Interessen in Recht und Ethik?, in: J. Caspar/J. Luy (Hrsg.), Tierschutz bei der religiösen Schlachtung, 2010, S. 91 (111 f.).

[580] *J. Feinberg*, Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, in: D. Birnbacher (Hrsg.), Ökologie und Ethik, 1980, S. 140 (150 f.); *H. Baranzke* (Das Tier als Subjekt eigener Interessen in Recht und Ethik?, in: J. Caspar/J. Luy [Hrsg.], Tierschutz bei der religiösen Schlachtung, 2010, S. 91 [112 f.]) warnt vor einer Rechtsethik, die den „Mensch-Tier-Unterschied" verkenne und mit dem Ziel eines besseren Tierschutzes durch „Legitimierung einer Rechtssubjektivität von Tieren" insbesondere „die Geltung von Menschenwürde und Menschenrechten in Zweifel" ziehe. Stattdessen plädiert sie für „eine integrative Bioethik", die „den prinzipiellen Unterschied zwischen Menschen und Tieren gelten lässt und trotzdem die Bedürfnisse der Tiere wirkungsvoll zu integrieren in der Lage" sei. Darin trage der Mensch Verantwortung für seine Handlungen, die „sich je nach Gegenstandsbereich" spezifiziere und „für Tiere nur dann adäquat" sei, „wenn sie Tiere als empfindungs- und leidensfähige Subjekte eigener Erfahrungen und in diesem Sinne als Subjekte spezifischer Bedürfnisse moralisch und rechtlich ernst" nehme.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

von Tieren abheben und sie im Lebensalltag deutlicher zur Geltung bringen können, ändert hieran nichts.[581]

2. Ökologische Personen als Pendant zu juristischen Personen i. S. d. Art. 19 Abs. 3 GG

Die Rechtsordnung kennt außer menschlich-natürlichen auch juristische Personen, denen als Zusammenschlüsse in verschiedenen Formen Rechtsfähigkeit und damit Rechtssubjektivität zugesprochen wird. Rechtsfähigkeit im verfassungsdogmatischen Sinn ist keine gott- oder naturgegebene Eigenschaft, so sehr sie auch eine moralische Forderung mit Blick auf die Würde darstellt, sondern als solcher nur ein qua Recht verliehener Status.[582] Der Gesetzgeber könnte daher auch ohne Grundgesetzänderung in konsequenter Umsetzung seines objektiv-rechtlichen Tier- und Umweltschutzauftrags per einfachgesetzlichen Akt leidensfähigen Tieren oder sogar weiteren Lebewesen den Subjektstatus und damit eigene Rechte vergeben.[583] Nach geltendem Recht können jedoch allein die Menschen in Gestalt von natürlichen oder juristischen Personen als Rechtssubjekte im Wege der Ausübung ihrer subjektiven Rechte ihre religiösen, kulturellen oder ökonomischen Interessen durchsetzen, und zwar grundsätzlich auch in Form der „Zerstörung der Umwelt und [der] Tötung von Tieren", während Tiere ihre Interessen nicht durchsetzen können.[584] *Klaus Bosselmann* forderte daher schon in den 1980er Jahren die Anerkennung der Rechtssubjektivität der Natur, wofür das Recht einerseits geändert und andererseits anders interpretiert werden müsste.[585] Obwohl nach dem Drei-Säulen-Konzept der Nachhaltigkeit das Recht „einen angemessenen Ausgleich zwischen sozialen, ökonomischen und ökologischen Interessen herstellen" soll, haben tierliche Interessen im Rahmen der Möglichkeiten *de lege lata* kaum eine Chance, sich zu materialisieren.[586] Diese juristische Waffen*un*gleichheit[587] wird im Hinblick auf die gleiche vulnerabilitätsbasierte Würde der Tiere der ökologischen Dimension einer würdebasierten sozialen Freiheitsordnung nicht gerecht. Wenn nicht-lebenden, empfindungs*un*fähigen juristischen Personen oder sonstigen Konstrukten Rechte zugesprochen werden, ist es wider die Würdeidee, dass sie lebenden, empfindungs*fähigen* Tieren, die im dialektischen Sinn als Objekte

[581] Die Spezieszugehörigkeit allein taugt ohnehin weder moralisch noch rechtlich zur Ungleichbehandlung von Subjekten (vgl. *S. Stucki*, Grundrechte für Tiere, 2016, S. 215 f.).
[582] Vgl. *J. Kersten*, Natur als Rechtssubjekt, APuZ 11/2020, S. 27 (29).
[583] *J. Kersten*, Die Notwendigkeit der Zuspitzung, 2020, S. 77.
[584] *J. Kersten*, Natur als Rechtssubjekt, APuZ 11/2020, S. 27 (30).
[585] *K. Bosselmann*, Eigene Rechte für die Natur?, KJ 19 (1986), S. 1; die Rechtssubjektivität der Tiere aufgrund ihrer fehlenden Freiheitsfähigkeit ablehnend *S. Kirste*, Die beiden Seiten der Maske, in: Gröschner/Ders./Lembcke (Hrsg.), Person und Rechtsperson, 2015, S. 345 (369 f.).
[586] *J. Kersten*, Natur als Rechtssubjekt, APuZ 11/2020, S. 27 (30).
[587] Vgl. *J. Kersten*, Natur als Rechtssubjekt, APuZ 11/2020, S. 27 (30).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

des objektiven Gewissens und empathischen Mitgefühls Subjekte sind, nicht zugeschrieben werden.

Verfassungsdogmatisch könnte man sie entweder aufgrund von Art. 20a GG i. V. m. Art. 1 Abs. 1 GG oder vergleichbar den juristischen Personen gemäß Art. 20a GG i. V. m. Art. 19 Abs. 3 GG als Rechtssubjekte anerkennen.[588] Angesichts der historischen Sonderstellung der *Menschen*würdenorm erscheint die letztere Alternative als die eher gangbare.[589] Die Würde des Menschen aus Art. 1 Abs. 1 GG kann, darf und muss denn auch nicht auf die Würde der Tiere (analog) ausgedehnt werden.[590] Sie kann dies nicht, weil die historischen Gründe der Würdenorm des Art. 1 GG zu menschenspezifisch sind. Sie darf es nicht, weil es wider die Würde der Tiere wäre, wollte man sie vermenschlichen und ihnen Würde im selben konkreten Sinne zukommen lassen oder insofern genauer: auferlegen. Und schließlich muss sie dies nicht, weil die Würde der Tiere bedeutet, diese ihrer jeweiligen Art nach gerecht zu behandeln, so wie die Würde des Menschen es gebietet, ihn spezifisch menschlich zu behandeln, was insbesondere in Bezug auf die Sozialität der Freiheit durchaus Unterschiede erfordert. Worin sich die gewissenbasierte Würde aller gleicht, ist die Selbstzwecklichkeit des leidenden Naturwesens in dessen vulnerabilitätstheoretischem Streben nach einem glücklichen, freudvollen und leidfreien Leben in Freiheit. Sie sind alle stets als vulnerable Subjekte zu achten und niemals als leblose Materie oder Objekte zu beliebigen Zwecken zu behandeln. Tiere sollen durch Würdezuschreibung nicht dem Menschen gleichgesetzt oder als menschenartig, sondern gerade als andersartige Wesen mit individuellen Eigenschaften und Bedürfnissen geachtet werden.[591]

Vorzugswürdig ist daher die Option, Tiere ohne den Rekurs auf Art. 1 GG parallel zu der Konstruktion für juristische Personen gemäß Art. 20a GG i. V. m. Art. 19 Abs. 3 GG als Rechtssubjekte zu betrachten. Dann wäre wie bei juristischen Personen nach Einzelfall zu fragen, welche Grundrechte ihrem Wesen nach auf Tiere anwendbar sind.[592] Nimmt man die Vulnerabilität als Maßstab, würde dies allen voran das Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit aus Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG, aber auch solche Grundrechte betreffen, welche einen (ökologischen) Le-

[588] *A. Fischer-Lescano*, Natur als Rechtsperson, ZUR 2018, S. 205 (213); bezugnehmend *J. Kersten*, Die Notwendigkeit der Zuspitzung, 2020, S. 77.

[589] *J. Kersten*, Die Notwendigkeit der Zuspitzung, 2020, S. 77.

[590] In der schweizerischen Bundesverfassung wird neben der Würde des Menschen (Art. 7 BV) explizit auch die „Würde der Kreatur" (Art. 120 Abs. 2 S. 2 BV), unter die auch die Würde des Tieres fällt, geschützt. Ob der Würdebegriff in beiden Fällen dasselbe meint, ist umstritten. Vgl. für die Debatte und zu einem Abstandsgebot zwischen „Menschenwürde" und „Würde der Kreatur" in der schweizerischen Verfassung, in der die Begriffe bewusst in separaten Artikeln aufgenommen seien, *H. Baranzke*, „Würde der Kreatur" revisited, in: C. Ammann/B. Christensen/L. Engi/M. Michel (Hrsg.), Würde der Kreatur, 2015, S. 29 (32 ff., 41 ff.). Menschenwürde ist dort sowohl als allgemeines Verfassungsprinzip als auch als Grundrecht in Art. 7 BV ausgestaltet.

[591] *S. Stucki*, Grundrechte für Tiere, 2016, S. 376.

[592] So *J. Kersten* (Natur als Rechtssubjekt, APuZ 11/2020, S. 27 [32]) mit Beispielen für solche Grundrechte, die auch im folgenden Fließtext besprochen werden.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bens- und Freiheitsraum sichern, wie etwa das allgemeine Freiheitsrecht aus Art. 2 Abs. 1 GG oder Art. 13 GG. Um die Gleichheit in der allen gemeinsamen Verletzlichkeit zu gewährleisten, müssten Tiere sich auch auf den allgemeinen Gleichheitssatz aus Art. 3 Abs. 1 GG berufen können, wobei in Verbindung mit Art. 20a GG sogar das Verbot der speziesistischen Diskriminierung als Merkmal im Sinne des Art. 3 Abs. 3 GG verstanden wird. Demnach verbietet sich eine willkürliche Differenzierung des vulnerabilitätsbasierten Eigenwerts der Tiere. Darunter fällt beispielsweise die Unterscheidung des tierlichen Werts nach Haus- und Nutztieren. Das bedeutet nicht, dass alle Tiere gleich zu behandeln sind. Das Gleichheitsprinzip gebietet lediglich, jede Tierart artgerecht und insofern gleich zu behandeln.

Da ökologische Personen und damit auch Tiere sich prozessual nicht selbst vor Gericht vertreten können, müssten unterschiedliche Figuren der rechtlichen Vertretung in Betracht gezogen werden.[593] Tierliche Interessen können von näher festzulegenden Tierschutzverbänden, die nachweislich sich ausschließlich am Tierwohl und nicht am darauf bezogenen menschlichen Interesse zu orientieren haben, durch Vertretungskonstruktionen geltend gemacht werden.[594] Vor Gericht müsste dann die Tierwürde stets berücksichtigt werden, ähnlich wie in sorgerechtlichen Konstellationen, wo das Gericht in seiner Entscheidung stets von Amts wegen das Kindeswohl reflektieren muss und nicht bloß nach den Interessen der Elternteile urteilen darf.

3. Kollision der Tierwürde mit menschlichen Interessen

Der in Art. 20a GG Tieren zugesprochene Eigenwert bleibt *de lege lata* auf einen objektiv-rechtlichen Schutz angewiesen.[595] Beim Schutz von Tieren, der zumeist als Eingriff in menschliche Interessen gewertet wird, unterliegt der Staat einer strengen Verhältnismäßigkeitskontrolle und damit hohen Rechtfertigungsanforderungen. Bei der Erfüllung seiner Schutzpflicht muss er dagegen nach einer Evidenzkontrolle lediglich das Untermaßgebot beachten. Im Verhältnis Mensch-Tier gilt also in einem gesteigerten Maße das oben schon beschriebene Ungleichgewicht zwischen Achtungs- und Schutzpflichten sowie das würdewidrige (Grund-)Recht des Stärkeren.[596] Der Eingriff des Menschen in Leben und Interessen der Tiere bleibt vom Recht also als legitimer und zulässiger Normalfall betrachtet. Das spiegelt weder den würdebedingt gesollten Respekt für Tiere noch die Vernunft

[593] Vgl. *A. Fischer-Lescano*, Natur als Rechtsperson, ZUR 2018, S. 205 (209 ff.); *J. Kersten*, Die Notwendigkeit der Zuspitzung, 2020, S. 78 ff.

[594] *K. M. Meyer-Abich*, Das Recht der Tiere, in: U. M. Händel (Hrsg.), Tierschutz, 1968, S. 22 ff.

[595] Vgl. *S. Stucki*, Grundrechte für Tiere, 2016, S. 118 f. Die Notwendigkeit einer „Anerkennung von moralischen Rechtsansprüchen" aufgrund der Empfindungs- und Interessenfähigkeit von Tieren ablehnend *H. Baranzke*, Das Tier als Subjekt eigener Interessen in Recht und Ethik?, in: J. Caspar/J. Luy (Hrsg.), Tierschutz bei der religiösen Schlachtung, 2010, S. 91 (112).

[596] Dazu Kapitel G. VI. 2.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

des Menschen wider, kraft derer er seine eigenen Zwecke relativieren, sich selbst beschränken und die Rechte anderer Wesen achten kann und muss. Soll das Recht Tiere entsprechend dem Tierschutzauftrag nach Art. 20a GG sowie § 1 TierSchG wirksam als Mitgeschöpfe mit Eigenwert, als Zweck an sich und nicht als bloße Objekte menschlicher Interessen schützen, muss es ihnen Rechte zusprechen.[597] Die Ökologie und die Würde der Tiere sind von zu großer Bedeutung für eine würdebasierte soziale Freiheitsordnung, als dass deren Schutz allein der (willkürlichen) Eigenverantwortung der Einzelnen oder einer zahnlosen Moral überlassen werden darf. Die These, dass eine derart wertgebundene Ordnung niemandem absolute Rechte über andere einräumen kann, gilt auch gegenüber Tieren. Daher wäre § 903 BGB mit Blick auf Art. 20a GG restriktiv auszulegen. Demnach wäre auch § 90a BGB, der dem Eigentümer einer Sache das Recht zuspricht, mit ihr nach Belieben zu verfahren, verfassungskonform so zu interpretieren, dass Tiere rechtlich nicht wie Sachen, sondern stets als vulnerable Subjekte mit eigenen Interessen, eben als Selbstzweck behandelt werden müssen.[598]

Es stellt sich dann unweigerlich die komplizierte, um nicht zu sagen: systemsprengende Folgefrage, wie Interessen von menschlichen und nicht-menschlichen Subjekten im Kollisionsfall auszugleichen sind. Die vulnerabilitätsbasierte Würde aller leidensfähigen Wesen gebietet zunächst entsprechend des kontraktualistischen Verzichts aller auf eine Willkürfreiheit, dass auch Tiere nicht – als sachlicher Gegenstand der Eigentumsfreiheit nach Art. 14 Abs. 1 GG, der Berufsfreiheit nach Art. 12 Abs. 1 GG, der Religionsfreiheit nach Art. 4 Abs. 1 GG oder des allgemeinen Freiheitsrechts nach Art. 2 Abs. 1 GG – dem Belieben menschlichen Handelns anheimgestellt werden dürfen. Die Zuerkennung eines würdebedingten Eigenwerts und eigener Rechte gewährleistet zwar ebenso wenig wie bei Menschen einen absoluten Schutz der Tiere. Sie hebt aber zumindest das Gewicht ihrer Interessen bei Kollisionen, erhöht also die Anforderungen an die Rechtfertigung von Eingriffen in die tierliche Sphäre.[599] Es müssten interpretativ die Anforderungen an den Begriff der „Vernünftigkeit" gesteigert und um gewissengeleitete Normative erweitert werden, sodass „vernünftige Gründe" im Sinne des Tierschutzgesetzes prinzipiell nur solche Eingriffe rechtfertigen können, die zur Wahrung der sozialen Freiheitsord-

[597] *J. Feinberg*, Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, in: D. Birnbacher (Hrsg.), Ökologie und Ethik, 1980, S. 140 (150); vgl. auch *K. Bosselmann*, Eigene Rechte für die Natur?, KJ 19 (1986), S. 1 (5); *K.-P. Sommermann*, in: I. von Münch/P. Kunig (Hrsg.), Grundgesetz-Kommentar, 7. Aufl. 2021, Art. 20a Rn. 37; *S. Stucki*, Grundrechte für Tiere, 2016, S. 295.

[598] Gleichwohl wird dieses Recht in § 903 BGB selbst relativiert durch den vorangestellten Zusatz: „soweit nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen". Grundsätzlich wird es also durchaus etwa durch tierschützende Normen eingeschränkt, worauf § 90a S. 2 BGB explizit hinweist. Allerdings verletzt schon die prinzipielle Betrachtung von Tieren als eigentumsfähige Objekte deren Würde. Für eine Behandlung von Tieren als eine dritte Rechtskategorie zwischen Subjekten und Objekten, nämlich als Rechtsobjekte sui generis, vgl. *S. Stucki*, Grundrechte für Tiere, 2016, S. 89 f.

[599] A.A. in Bezug auf die Schweizerische Rechtsordnung *P. Saladin/R. J. Schweizer*, Kommentar zu Art. 24novies, in: Aubert et al. (Hrsg.), Kommentar zur Bundesverfassung der schweizerischen Eidgenossenschaft, 1995, Art. 120 Rn. 131.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nung sowie zum Schutz der Menschen gerade in ihrer Vulnerabilität unvermeidbar und existenznotwendig sind, aber gleichzeitig auch den Eigenwert der Tiere empathisch berücksichtigen.[600] Das Kernprinzip der ökologischen Gleichheit und der auf die Achtung der Vulnerabilität gerichtete egalitäre Kerngehalt der Tierwürde muss stets gewahrt werden, d. h. sie dürfen nicht (grausam) getötet, gefoltert, erniedrigt oder sonst in ihrer Subjektqualität aufs Schwerste missachtet werden. Kollidieren tierliche mit menschlichen Interessen, müssen Grundrechte der Menschen mit den Interessen der Tiere so abgewogen werden, als hätten Tiere tatsächlich dieselben Grundrechte. Die Rechtsprechung muss dann die Interessen der Tiere derart berücksichtigen, als stünden sie selbst vor Gericht.

In jedem Fall darf die Würde der Tiere nicht verletzt werden. Um die Grenze dafür zu finden, kann die Empathie- bzw. Vulnerabilitätsformel herangezogen werden: Die Tierwürde ist dann verletzt, wenn eine Behandlung des Tieres jede Empathie für sein Leid vermissen lässt, d. h., wenn ein Tier einer Behandlung ausgesetzt wird, die gerade seine grundlegende Vulnerabilität, Schwäche und Schutzbedürftigkeit auf schwerste Art und Weise ausnutzt oder missachtet. Von einer solchen Verletzung ist nach einer objektiven Gewissensprüfung auszugehen, wenn ein empathischer Beobachter, der sich kognitiv-emotional in die Lage des betroffenen tierlichen Individuums versetzt, beim Anblick des Geschehens ohne Kenntnis der einzelnen Umstände intuitiv und spontan empfindet, dass kein leidensfähiges Wesen eine solche Behandlung verdient. Die Würde ist auch dann berührt, wenn ein Tier durch die soziale, ökonomische oder ökologische Stärke anderer ausgebeutet, unterdrückt oder erniedrigt wird. Für die notwendige Achtung der Tiere müssen bei der Tierwürde ähnliche Mindestanforderungen zugrunde gelegt werden wie bei der Menschenwürde. Erstere verlangt ein vergleichbares Schutzniveau wie Letztere. Bei aller Abgrenzung zwischen Menschen und Tieren, die Kernaspekte der Würde, wie etwa das Verbot der Folter, Sklaverei, Ächtung und Erniedrigung, teilen sie.[601] Denn sie haben ein von Menschen unabhängiges Dasein, sind ebenso vulnerabel, haben eigene Wünsche, streben eigene Ziele an und sind daher Zweck an sich selbst.[602] Demnach gebietet es die Würde der Tiere, sie niemals zum bloßen Objekt zu degradieren, d. h. sie nicht zum Gegenstand fremder Nützlichkeitserwägungen zu machen.[603] Die Verwendung der Tiere für Zoos oder Zirkusse stellt

[600] Vgl. *I. Praetorius/P. Saladin*, Die Würde der Kreatur, 1996, S. 44.

[601] So *B. Sitter-Liver*, Würde der Kreatur versus Menschenwürde?, Journal für Verbraucherschutz und Lebensmittelsicherheit 4/2009, S. 313 (317).

[602] Vgl. *B. Sitter-Liver*, Würde der Kreatur versus Menschenwürde?, Journal für Verbraucherschutz und Lebensmittelsicherheit 4/2009, S. 313 (316); auch *C. Korsgaard*, Fellow Creatures, in: The Tanner Lectures on Human Values 25/26 (2004), S. 77 (103): „In that sense, an animal is an organic system to whom its own good matters, an organic system that welcomes, desires, enjoys, and pursues its good. We could even say that an animal is an organic system that matters to itself, for it pursues its own good for its own sake."

[603] Vgl. *J. Caspar*, Tierschutz im Recht der modernen Industriegesellschaft, 1999, S. 391; auch bereits *T. Regan*, The Case for Animal Rights, 1984, S. 248 f., 278 f.; zudem *I. Praetorius/P. Saladin*, Die Würde der Kreatur, 1996, S. 86; *S. Stucki*, Grundrechte für Tiere, 2016, S. 94 f., 374 f. et passim; *C. Raspé*, Die tierliche Person, 2013, S. 302.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dabei würdeverletzende Sklaverei dar; Tierversuche, die nicht ausschließlich der Verfolgung tierlicher Interessen dienen, sowie Massentierhaltung bzw. nicht artgerechte Haltung (z. B. Anbindehaltung bei Rindern) sind Quälerei und Folter; die rechtliche Behandlung als eigentumsfähige Sachen ist Verkennung der gewissenvermittelten Subjektqualität; sie ist Ächtung und Erniedrigung. Es bedarf bei einer Kollision von nicht-menschlichen und menschlichen Interessen stets einer Güterabwägung, wobei sich ein „kategorischer Vorrang menschlicher Interessen bzw. die grundsätzliche Subordination tierlicher Interessen" verbietet,[604] weil eben dies die wesentliche Idee von der Würde *ad absurdum* führen würde.[605] Das bedeutet eben auch, dass über das herrschende Verständnis von „vernünftigen Gründen" neu nachgedacht werden muss.[606] Ökonomische, kulturelle, soziale oder medizinische Interessen des Menschen rechtfertigen keine Leid- und Schmerzzufügung bei Tieren.[607] Jede bewusste Produktion von tierlichem Leid zu egal welchem fremden Nutzen ist mit der Würde unvereinbar.[608]

IX. Weitere soziale Aspekte der Würde

In diesem letzten Abschnitt sollen einige soziale Aspekte der Würde thematisiert werden. Tatsächlich entpuppen sich die in Würdedebatten angeführten Argumente für den Schutz der Würde des Einzelnen nicht selten als Verteidigung von Gemeinschaftsinteressen oder allgemeiner Moralvorstellungen. Vor allem geht es dabei um individuelle Entscheidungen, die kollektive Emotionen triggern und wegen ihrer Ausstrahlungswirkung auf die Gesellschaft nicht mehr nur Sache des Einzelnen bleiben. Konkret geht es also um Fragen der Gattungswürde (1.), des

[604] Art. 3 lit. a des schweizerischen Tierschutzgesetzes geht in diese Richtung: „Würde: Eigenwert des Tieres, der im Umgang mit ihm geachtet werden muss. Die Würde des Tieres wird missachtet, wenn eine Belastung des Tieres nicht durch überwiegende Interessen gerechtfertigt werden kann. Eine Belastung liegt vor, wenn dem Tier insbesondere Schmerzen, Leiden oder Schäden zugefügt werden, es in Angst versetzt oder erniedrigt wird, wenn tief greifend in sein Erscheinungsbild oder seine Fähigkeiten eingegriffen oder es übermässig instrumentalisiert wird". Die Tatsache jedoch, dass auch in der Schweiz Massentierhaltung rechtlich möglich ist, bestätigt die geringe Leistungskraft einer verfassungsrechtlichen Verankerung der Tierwürde ohne gleichzeitige Zuerkennung der Rechtssubjektivität.

[605] *S. Stucki*, Grundrechte für Tiere, 2016, S. 94 f.; so auch *M. Michel*, Die Würde der Kreatur, NuR 2012, S. 102 (106 f., 108).

[606] Vgl. so ähnlich bereits *R. Spaemann*, Tierschutz und Menschenwürde, in: U. M. Händel (Hrsg.), Tierschutz, 1979, S. 71 (78); näher zur Kategorie des vernünftigen Grundes im Tierschutzgesetz bereits *J. Caspar*, Tierschutz im Recht der modernen Industriegesellschaft, 1999, S. 355–371.

[607] Zumindest in Bezug auf ökonomische Interessen sowie „wissenschaftliche Forschungsinteressen nur insoweit, als sie unmittelbar auf Lebensrettung oder auf Vermeidung vergleichbarer Schmerzen gerichtet sind", *R. Spaemann*, Tierschutz und Menschenwürde, in: U. M. Händel (Hrsg.), Tierschutz, 1979, S. 71 (78).

[608] *R. Spaemann*, Tierschutz und Menschenwürde, in: U. M. Händel (Hrsg.), Tierschutz, 1979, S. 71 (78).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Menschenwürdeverzichts von Einzelnen (2.) oder dem Umgang mit Suiziden (3.). Außerdem werden aber auch ökologisch-sozialstaatliche sowie wirtschaftspolitische Grundsatzfragen des Grundgesetzes behandelt (4.).

1. Die Würde der menschlichen Gattung

Mit dem Begriff der Menschenwürde lassen sich sprachphilosophische Wortspiele betreiben: Er kann zum einen verstanden werden als die Würde *der* Menschen im Sinne der Menschheit und zum anderen als die Würde *des* einzelnen Menschen. Der Verfassungstext in Art. 1 Abs. 1 GG ist jedoch insofern eindeutig und meint die „Würde *des* Menschen". Auch die Konzeption der Grundrechte und die im Grundgesetz allgemein zum Ausdruck kommende Hervorhebung des menschlichen Wertes als Individuum[609] lässt nur eine Deutung in diese Richtung zu.[610] Unter die Menschenwürde wurde jedoch auch in der Rechtsprechung in einer tendenziell kollektivistisch interpretierbaren Richtung nicht nur der Schutz des Einzelnen gefasst. In der Entscheidung von 1977 zu dem entführten Arbeitgeberverbandpräsidenten Schleyer erklärte das Bundesverfassungsgericht, das Grundgesetz begründe eine Schutzpflicht „nicht nur gegenüber dem Einzelnen, sondern auch gegenüber der Gesamtheit aller Bürger".[611] In der Zombiefilm-Entscheidung von 1992 heißt es, Würde im Sinne des Art. 1 Abs. 1 GG sei „nicht nur die individuelle Würde der jeweiligen Person, sondern die Würde des Menschen als Gattungswesen".[612] Mit diesem vom konkreten Individuum abgelös-

[609] BVerfGE 30, 1 (39); *P. Fischinger*, Der Grundrechtsverzicht, JuS 2007, S. 808 (809).

[610] Vgl. *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 29, 32; auch *C. Clausen*, Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, 2018, S. 31; *H. C. Nipperdey*, Die Würde des Menschen, in: F. Neumann/Ders./U. Scheuner (Hrsg.), Die Grundrechte, Bd. II, 1954, S. 1 (3); anders *P. Kunig/M. Kotzur* (in: I. v. Münch/P. Kunig [Hrsg.], GG, Bd. 1, 7. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 26), die zwar nicht zwingend die „Menschheit" als solche einschließen, aber durchaus den Menschen „auch in der Gruppe" und nicht nur als Einzelnen geschützt sehen.

[611] BVerfGE 46, 160 (164 f.); auch bereits E 39, 1 (42).

[612] BVerfGE 87, 209 (228). Das Bundesverfassungsgericht (E 144, 20 [Rn. 541]) betonte in seinem NPD-Urteil von 2017 sogar, dass die egalitäre Menschenwürde „ausschließlich in der Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung" gründet; vgl. zur egalisierenden Funktion der Menschenwürde auch schon BVerfGE 87, 209 (228); 96, 375 (399); 115, 118 (152); dazu *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 451 ff. Tatsächlich entspricht dieses Verständnis auch dem Menschenbegriff bei *J. G. Fichte* (Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1797, S. 31 f.), der schon in Kapitel C.V. ausführlich behandelt wurde. Da der Mensch ihm zufolge erst unter mehreren Menschen selbst Mensch werde, da also ein singulärer Mensch nicht sein könne, weil es stets eines anderen bedürfe, um die Existenz des ersten zu erklären, sei auch der „Begriff des Menschen" „nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung". Kritisch zu paternalistischen Implikationen eines gattungsbezogenen Würdebegriffs *K. Seelmann*, Menschenwürde als Würde der Gattung, in: A. v. Hirsch/U. Neumann/Ders. (Hrsg.), Paternalismus im Strafrecht, 2010, S. 241 ff.; auch *M. Baldus*, Kämpfe um die Menschenwürde, 2016, S. 157.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ten Würdeverständnis verstrickt sich das Gericht in einen Widerspruch.[613] Denn es fordert für einen Verstoß gegen Art. 1 Abs. 1 GG gleichwohl die Verletzung der Würde *konkreter* Personen.[614] Trotzdem führt es aber weiter aus, dass es für eine Würdeverletzung genüge, wenn eine Darstellung von Menschen darauf angelegt sei, „beim Betrachter eine Einstellung zu erzeugen oder zu verstärken, die den fundamentalen Wert- und Achtungsanspruch leugnet, der jedem Menschen zukommt".[615] In diesem Sinne hält das Gericht für die Gefährdung der Würde ersichtlich bereits die Erzeugung der „Vorstellung von der Verfügbarkeit des Menschen als bloßes Objekt" für ausreichend.[616] Deshalb könne „auch eine menschenverachtende Darstellung rein fiktiver Vorgänge das Gebot zur Achtung der Würde des Menschen verletzen".[617] Sie sei zudem geeignet, „einer allgemeinen Verrohung Vorschub zu leisten, den Respekt vor der Würde des Mitmenschen beim Betrachter zu mindern und so auch die Gefahr konkreter Verletzungen dieses Rechtsguts zu erhöhen".[618] Es wird also einerseits die Verletzung bestimmter Individuen gefordert und andererseits schon die bloße Gefahr „konkreter Verletzungen" für ausreichend erklärt. Ein solches Verständnis läuft Gefahr, die Menschenwürde zu einem Einfallstor für Moralvorstellungen und Versuche zu instrumentalisieren, unter dem Deckmantel des (Gattungs-)Würdeschutzes bloße Kollektivinteressen gegen die Freiheiten der Individuen in Anschlag zu bringen.[619] Gelegentlich wird

---

[613] Kritisch zu dieser Entscheidung auch *T. Aubel*, Das Menschenwürde-Argument im Polizei- und Ordnungsrecht, Die Verwaltung 37 (2004), S. 229 (246 ff.); *J. Isensee*, Würde des Menschen, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. IV, 2011, § 87 Rn. 97.

[614] BVerfGE 87, 209 (228); so auch BVerwGE 115, 189 (199 f.).

[615] BVerfGE 87, 209 (228). Dieses Verständnis übernahm auch das Bundesverwaltungsgericht (E 115, 189 [199 f.]) in der Laserdrome-Entscheidung: Der aus der Würde resultierende Wert- und Achtungsanspruch werde dann verletzt, „wenn Gewaltakte gegen Menschen in der Absicht dargestellt werden, den Beteiligten ein sadistisches Vergnügen an dem Geschehen zu vermitteln".

[616] BVerfGE 87, 209 (228); so auch BVerwGE 115, 189 (199 f.), wo das Gericht das spielerisch simulierte und eingewilligte Töten von Menschen zu Unterhaltungszwecken für menschenwürdeverletzend befunden hat, weil dies dem Respekt vor der menschlichen Persönlichkeit nicht gerecht werde. Wörtlich heißt es: „Demnach ist ein gewerbliches Unterhaltungsspiel, das auf die Identifikation der Spielteilnehmer mit der Gewaltausübung gegen Menschen angelegt ist und ihnen die lustvolle Teilnahme an derartigen – wenn auch nur fiktiven – Handlungen ermöglichen soll, wegen der ihm innewohnenden Tendenz zur Bejahung oder zumindest Bagatellisierung der Gewalt und wegen der möglichen Auswirkungen einer solchen Tendenz auf die allgemeinen Wertvorstellungen und das Verhalten in der Gesellschaft mit der verfassungsrechtlichen Menschenwürdegarantie unvereinbar."

[617] BVerfGE 87, 209 (228); auch BVerwGE 115, 189 (199 ff.): Es könne „neben der realen Gewaltausübung auch die Darstellung fiktiver Gewaltakte zu Spiel- und Unterhaltungszwecken das Gebot zur Achtung der Würde des Menschen verletzen".

[618] BVerfGE 87, 209 (228 f.).

[619] *M. Baldus*, Kämpfe um die Menschenwürde, 2016, S. 158 f. Nach *P. Brunozzi* (Chinesische Menschenwürde?, zfmr 1 [2010], S. 182 [185]) herrsche im chinesischen Menschenrechtsdiskurs die Ansicht vor, „dass nicht das Individuum, sondern der Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen im Mittelpunkt der Menschenrechte zu stehen habe". Hieraus folge, „dass auch bestimmte Formen zwischenmenschlicher Beziehungen ‚Rechte' hätten".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mit Verweis auf *Kant*, der nicht nur zufällig von der „Würde der Menschheit" spreche, vertreten, die Philosophie nehme in den Würdebegriff die ganze Menschheit auf und verstehe sie gewissermaßen als einen „historische[n] Prozeß der Selbstentfaltung der Gattung", während der rechtliche Würdebegriff das Individuum im Blick habe, dessen Rechte gerade nicht für die Interessen der Menschheit geopfert werden dürfen.[620]

Zutreffend an der Schleyer- und Zombiefilm-Entscheidung ist die auch dem vulnerabilitätstheoretischen Würdeverständnis zugrunde liegende Vorstellung, dass ein für das Leid anderer sensibilisiertes Gewissen und empathisches Mitgefühl für eine soziale Freiheitsordnung konstitutiv ist und die Gesellschaft ebenso wie jedes vulnerable Wesen darum ein elementares Interesse daran hat, dass dieses Gewissen nicht abstumpft, sondern kollektiv kultiviert werden muss. Nach der überwiegenden Ansicht sowie auch letztlich nach dem Gesamtbild des Bundesverfassungsgerichts von der Würde schützt Art. 1 Abs. 1 GG aber nur den Menschen als Individuum, nicht die Menschheit insgesamt.[621] Zwar geht die hiesige Würdetheorie neben der individualen von einer spezifisch-sozialen, ökologischen und kollektiven Dimension würdebasierter Freiheit aus. Die Würdeidee meint hier auch das kollektive Streben nach freiheitlichem Fortschritt im Sinne der Humanität, sodass mit der Dialektik der Würde in Anlehnung an *Hegel* dem Staat oder dem Kollektiv eine gewisse sittlich-substanzielle Eigenständigkeit bei der Entfaltung der allgemeinen Freiheit zukommt. Würde als Wert ist jedoch stets individualbezogen. Sie meint also im Wesentlichen die individuelle Würde, sodass Gruppen oder einem Kollek-

[620] *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (471 f.). Die Einbeziehung der „Menschheit" in die Zweckformel des Kategorischen Imperativs (*I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1785], in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 [428 f.]) legt zunächst die Vermutung nahe, dass Kant die Würde eines Kollektivs im Sinne aller Subjekte der menschlichen Gattung meint. Jedoch wird dies durch die Konkretisierung der Menschheit „in deiner Person" und „in der Person eines jeden andern" relativiert. Wenn also Kant an verschiedenen Stellen von der „Menschheit" spricht, dann meint er nicht die menschliche Spezies, sondern „Menschheit" im Sinne von „Menschlichkeit" oder „Menschsein" eines Wesens. Deutlich wird dies in *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (237): „*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit, zustehende Recht." Vgl. (auch zur Abgrenzung der „Würde der Menschheit" von der „Würde des Menschen" sowie der „Würde eines vernünftigen Wesens" bei Kant) *D. von der Pfordten*, Zur Würde des Menschen bei Kant, Jahrbuch für Recht und Ethik 14 (2006), S. 501 (505 ff.); *J. C. Joerden*, Der Begriff „Menschheit" in Kants Zweckformel des Kategorischen Imperativs und Implikation für die Begriffe „Menschenwürde" und „Gattungswürde", in: M. Kaufmann/L. Sosoe (Hrsg.), Gattungsethik, 2005, S. 177 (179); *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 41.

[621] *E. Benda*, Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, APuZ 35 (1985), S. 18 (21).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tiv nicht unmittelbar Würde zukommen kann.[622] Gleichwohl können grundsätzlich auch etwa künftige Generationen in den Würdeschutz mit einbezogen werden,[623] zumal die spezifisch-soziale Dimension der Würde die Selbstbeschränkung und Rücksichtnahme aller nicht nur auf die mitlebenden, sondern auch auf die künftig lebenden Nächsten verlangt. Diese intertemporale bzw. intergenerationelle Gerechtigkeit, Solidarität sowie Pflicht- und Verantwortungsgebundenheit würdebasierter Freiheit ist letztlich ein gesellschaftsvertraglich vereinbartes Würdeprinzip, weil die Menschen im kontraktualistischen Ausgangspunkt nicht wissen, in welcher Generation, zu welcher Zeit sie in der Realität leben würden.[624] Das Ziel des Gesellschaftsvertrags besteht nicht darin, die menschliche Gattung zu erhalten, sondern in erster Linie die Bedingungen des vulnerablen Lebens und der vulnerablen individuellen Freiheit zu verbessern. Es bedarf jedoch auch gar keines besonderen Schutzes der menschlichen Gattung durch Anerkennung einer kollektiven Würde. Wird die Würde *des* Menschen nachhaltig (intertemporal), hinreichend und wirksam geachtet und geschützt, werden auch die Interessen *der* Menschen gewahrt. Der Staat muss unmittelbar aufgrund der Würdeprinzipien jeglichen unumkehrbaren Entwicklungen entgegentreten und Vorkehrungen treffen, damit auch künftig lebende Individuen ihr Zusammenleben sowie ihre Freiheit nach denselben Würdeprinzipien einrichten können.

---

[622] Vgl. *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 7; nach *M. Herdegen* (in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz [Hrsg.], GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 29, 32) schütze die Menschenwürde „in erster Linie nicht den Menschen als Gattungswesen oder ein abstraktes Bild von Mitmenschlichkeit, sondern den Einzelnen in seinem konkreten Anspruch auf Achtung als Person"; allgemeiner zu unterschiedlichen Formen der Spezieszugehörigkeit *M. Hähnel*, Das Konzept der Menschenwürde vor dem Hintergrund aktueller Entwicklungen in der Stammzellforschung und Genomchirurgie, in: J. Hattler/J. C. Koecke (Hrsg.), Biopolitische Neubestimmung des Menschen, 2020, S. 121 (127 m. w. N.); bei *W. Abendroth* (Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaates im Grundgesetz [1954], in: E. Forsthoff [Hrsg.], Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit, 1968, S. 114 [131]) wird ausdrücklich zumindest auch einer Gruppe das Bedürfnis eines menschenwürdigen Daseins zugeschrieben; zur Würdefähigkeit des Staates *K. J. Partsch*, Von der Würde des Staates, 1967; tendenziell für die Würdefähigkeit der Gemeinschaft bzw. der menschlichen Gattung *P. Häberle*, Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. II, 3. Aufl. 2004, § 22 Rn. 54, 92.

[623] *E. Benda* (Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, APuZ 35 [1985], S. 18 [21 f.]) hält dies nur mit Hilfskonstruktionen für denkbar. So wenig wie „die Würde der heute lebenden Menschen dem vermeintlichen Nutzen künftiger Generationen geopfert" werden dürfe, dürfe aufgrund der Würde ebenso wenig „heute eine Entwicklung zugelassen werden, die irreparable Manipulationen am Bild des Menschen vornehmen würde" (S. 22). Dazu auch *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (478).

[624] Dazu Kapitel E. II. 3. c) sowie III. 1.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

2. Der Menschenwürdeverzicht – Objektive oder subjektive Würde?

Kollektivistische Würdeverständnisse finden sich auch in der Rechtsprechung des Bundesverwaltungsgerichts im Zusammenhang mit der dogmatisch umstrittenen Figur des Grundrechtsverzichts. Was bei anderen Grundrechten entweder als Ausdruck der negativen Freiheit von der Grundrechtsausübung gedeckt[625] oder als pauschaler, dauerhafter oder totaler Verzicht auf die vom Staat geforderte Achtung der Grundrechte unwirksam ist,[626] ist bei Art. 1 Abs. 1 GG als Verzicht auf die eigene Würde prinzipiell unzulässig.[627] Die den Grundrechten eingeschriebene objektive Wirkrichtung ist auch durch die Grundrechtsträger selbst indisponibel.[628] Das Bundesverfassungsgericht spricht von der allgemeineren „Unverfügbarkeit"

[625] *A. Bleckmann*, Staatsrecht II, 1989, § 15 Rn. 5, 21 ff.; *ders*., Probleme des Grundrechtsverzichts, JZ 1988, S. 57 (58); *G. Dürig*, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 (1956), S. 117 (152); *V. Epping*, Grundrechte, 8. Aufl. 2019, S. 58 f., 313 f.; *D. Merten*, Der Grundrechtsverzicht in: H.-D. Horn/P. Häberle/H. Schambeck/K. Stern (Hrsg.), FS für W. Schmitt Glaeser, 2003, S. 53 (60); *G. Robbers*, Der Grundrechtsverzicht, JuS 1985, S. 925 (927).

[626] *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. 1, 3. Aufl. 2013, Vorb. Art. 1 Rn. 129 ff.; *U. Fink*, Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. IV, 2011, § 88 Rn. 35; *J. Gauder*, Das abverlangte Lebensopfer, 2010, S. 75; *J. Ipsen*, Staatsrecht II, 22. Aufl. 2019, S. 27; *T. Kingreen/R. Poscher*, Grundrechte, 35. Aufl. 2019, S. 67; *C. Starck*, in: H. v. Mangoldt/F. Klein/Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 7. Aufl. 2018, Art. 1 Rn. 301 f.; zum Begriff des Grundrechtsverzichts *J. Pietzcker*, Die Rechtsfigur des Grundrechtsverzichts, Der Staat 17 (1978), S. 527 ff.; *M. Sachs*, Verfassungsrecht II, 3. Aufl. 2017, S. 140; *J. Schwabe*, Probleme der Grundrechtsdogmatik, 1977, S. 92 ff.

[627] *V. Epping*, Grundrechte, 8. Aufl. 2019, S. 58 f., 313 f.; *T. Kingreen/R. Poscher*, Grundrechte, 35. Aufl. 2019, S. 67; auch *P. Kunig/M. Kotzur*, in: I. v. Münch/P. Kunig (Hrsg.), GG, Bd. 1, 7. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 26; unklar BVerfG, NVwZ 2016, 1804 (1806); a. A. *K. Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. IV/1, 2006, S. 93 f. Manche lehnen die Behandlung dieses Problems unter dem „Begriff des ‚Grundrechtsverzichts'" als „irreführend" ab und sprechen lieber von „der Frage der Disponibilität der Würde" (*N. Klass*, Die Menschenwürde im Spannungsfeld zwischen Paternalismus und Selbstbestimmung, in: G.-H. Gornig [Hrsg.], GS für D. Blumenwitz, 2008, S. 25 [30]).

[628] *K. Bussfeld*, Zum Verzicht im öffentlichen Recht, DÖV 1976, S. 765 (771); *T. Geddert-Steinacher*, Menschenwürde als Verfassungsbegriff, 1990, S. 86 f.; *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 13; *P. Kunig/M. Kotzur*, in: I. v. Münch/P. Kunig (Hrsg.), GG, Bd. 1, 7. Aufl. 2021, Art. 1 Rn. 26; *G. Sturm*, Probleme eines Verzichts auf Grundrechte, in: G. Leibholz/H. J. Faller/P. Mikat/H. Reis (Hrsg.), FS für W. Geiger, 1974, S. 173 (188 f., 192 ff., 197 f.); kritisch dazu *A. Blankenagel*, Gentechnologie und Menschenwürde, KJ 20 (1987), S. 379 (385 ff.); *A. Bleckmann*, Probleme des Grundrechtsverzichts, JZ 1988, S. 57 (58); *P. Fischinger*, Der Grundrechtsverzicht, JuS 2007, S. 808 (809); *G. Robbers*, Der Grundrechtsverzicht, JuS 1985, S. 925 (927); *W. Schmitt Glaeser*, Big Brother is watching you, ZRP 2000, S. 395 (400); *K. Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. III/2, 1994, S. 894 ff., 907; *V. Epping* (Grundrechte, 8. Aufl. 2019, S. 58 f.) differenziert nach der Bedeutung des betroffenen Grundrechts für die demokratische Willensbildung im Staat und für die Entfaltungsfreiheit. Im ersteren Fall wird die Unzulässigkeit indiziert, im letzteren die Zulässigkeit vermutet; so auch *T. Kingreen/R. Poscher*, Grundrechte, 35. Aufl. 2019, S. 67.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Menschenwürde.[629] Dies hat auch das Bundesverwaltungsgericht in seiner viel zitierten und kritisierten Peep-Show-Entscheidung von 1981 mit weitreichenden Konsequenzen vertreten. Dort ging es um das Verbot von sogenannten Peep-Shows, in denen Frauen ihren nackten Körper in uneinsehbaren Einzelkabinen befindlichen Männern zur sexuellen Erregung und Selbstbefriedigung gegen Entgelt zur Schau stellen. Das Gericht stützt sich dabei auf die „guten Sitten" als jene wandelbaren sozialethischen Werteüberzeugungen, die in der Gemeinschaft als zentrale Ordnungsmaßstäbe anerkannt seien.[630] Dann führt es weiter aus:

> „Den Kern des somit maßgeblichen sozialethischen Ordnungsgefüges bilden die wertethischen Prinzipien, über deren Verbindlichkeit die Rechtsgemeinschaft im Verfassungskonsens befunden hat. […] Ein Verhalten, das einer im Grundgesetz verankerten Wertvorstellung widerspricht, verstößt gegen die guten Sitten. Achtung und Schutz der Menschenwürde gehören zu den Konstitutionsprinzipien des Grundgesetzes. Veranstaltungen […], die […] die Würde eines Menschen verletzen, sind sittenwidrig."[631]

Interessant ist hierbei die Kennzeichnung von Menschenwürde als ein nah am Begriff der guten Sitten stehendes „wertethisches" Prinzip, das in der (Rechts-) Gemeinschaft eine maßgebliche Ordnungsvoraussetzung darstelle. Menschenwürde sei demnach ein Konstitutionsprinzip, das sozialethischen und mit Art. 1 GG (verfassungs-)konsentierten Wertvorstellungen entspringe. Damit werden Sittlichkeitsvorstellungen in den Würdebegriff eingelegt und so in verfassungsrechtliche Normative mit weitreichenden Folgen transformiert. Denn das führt dazu, dass trotz der Freiwilligkeit der Zurschaustellung ihrer Körper eine Verletzung der Menschenwürde der betroffenen Personen gesehen wird, über die als objektiver Wert sogar sie selbst nicht disponieren können.[632] Diese müsse „wegen ihrer über den einzelnen hinausreichenden Bedeutung auch gegenüber der Absicht des Betroffenen verteidigt werden, seine vom objektiven Wert der Menschenwürde abweichenden subjektiven Vorstellungen durchzusetzen".[633] Der Grund für solch

---

[629] BVerfGE 45, 187 (229). Die Unverfügbarkeit gilt parallel zur Unverlierbarkeit und Unverwirkbarkeit der Menschenwürde (vgl. BVerfGE 64, 261 [284]; E 72, 105 [115]; 87, 209 [228]). Auch diese Forderung ist letztlich vom Kantischen Würdeverständnis geprägt: „Nichts desto weniger kann ich selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in der Qualität eines Menschen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch seine That sich derselben unwürdig macht." (*I. Kant*, Metaphysik der Sitten [1797], in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 [463]).

[630] BVerwGE 64, 274 (276).

[631] BVerwGE 64, 274 (276 f.). Mit derselben Argumentation hielt das Verwaltungsgericht Neustadt (NVwZ 1993, S. 98 [99]) den sogenannten „Zwergenweitwurf" als „derbe Volksbelustigung" für würdeverletzend.

[632] BVerwGE 64, 274 (279).

[633] BVerwGE 64, 274 (280); auch E 115, 189 (199 ff.): „Die Freiwilligkeit der Teilnahme sowie das gegenseitige Einvernehmen der Spieler ist rechtlich unerheblich, weil die aus Art. 1 Abs. 1 und Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG herzuleitende Wertordnung der Verfassung nicht im Rahmen eines Unterhaltungsspiels zur Disposition steht."; zudem VG Neustadt, NVwZ 1993, S. 98 (99): Es komme nicht darauf an, ob der Betroffene sich freiwillig werfen lässt und dies selbst nicht als entwürdigend empfindet. Das Bundesverwaltungsgericht (E 84, 314 [317]) stützt später die Untersagung von Peep-Shows allein auf den Verstoß gegen die guten Sitten.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

paternalistischen Schutz ist also nicht nur „die Sorge um den anderen, sondern auch eine flickernde Unruhe hinsichtlich der Konsequenzen von Selbstschädigungen für das allgemeine Zusammenleben“, wie *Heinig* pointiert feststellt.[634] Was mit den altertümlich anmutenden „guten Sitten“ oder der „öffentlichen Ordnung“ durchgesetzt werden soll – und zwar keineswegs im Hegelschen Sinne einer freiheitsnotwendigen Sittlichkeit des Staates –, wird quasi zivilreligiös in den Würdebegriff hineingetragen.[635] Das Gericht hält wohl daher den Aspekt der Lebensgestaltung des Individuums nach seinem subjektiven Verständnis von der eigenen Würde in diesem Zusammenhang für irrelevant.[636] Es gehe dabei nämlich um die an den gewerbetreibenden Kläger gerichtete Untersagung eines bestimmten Gewerbes. Dennoch begründet das Gericht die Untersagung aber mit der Schutzpflicht aus Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG für die Frau. Es übersieht, dass sinnvoll nur dort von Schutz die Rede sein kann, wo die Betroffenen einen „Angriff“[637] auf ihre Würde abwehren wollen. Wenn jemand einen Angriff oder eine Handlung durch Dritte ihm gegenüber nicht als Verletzung seiner Würde versteht und sich ihnen sogar willentlich und wissentlich aussetzt, darf der Staat nicht trotzdem dort eine Würdeverletzung annehmen. Art. 1 Abs. 1 GG schützt gerade auch die Verfügbarkeit über sich selbst und darf nicht zur Durchsetzung gesellschaftlicher Moralvorstellungen gegen individuelle Lebensentscheidungen missbraucht werden.[638] Die Selbstbestimmungs-

---

Kritisch gegen die Entscheidung *C. Gusy*, Sittenwidrigkeit im Gewerberecht, DVBl. 1982, S. 984; *W. Höfling*, Menschenwürde und gute Sitten, NJW 1983, S. 1582 (1583 ff.); der Rechtsprechung zustimmend *C. Budde*, Menschenwürde aus heutiger Sicht, 1995, S. 80 ff.; *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. 1, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 149; *A. Gronimus*, Forum: Noch einmal Peep-Show und Menschenwürde, JuS 1985, S. 174 ff.; *I. v. Münch*, Die Würde des Menschen im deutschen Verfassungsrecht, in: J. Ipsen/E. Schmidt-Jortzig (Hrsg.), FS für D. Rauschning, 2001, S. 27 (38); *M. Redeker*, Peep-Show und Menschenwürde, BayVBl. 1985, S. 73 ff.

[634] *H. M. Heinig*, Paternalismus im Sozialstaat, in: M. Anderheiden et al. (Hrsg.), Paternalismus und Recht, 2006, S. 157 (171) („Offensichtlich besteht das Bedürfnis, eine Art ordre public auch dann zu verteidigen, wenn unmittelbare Rechte Dritter nicht betroffen sind.“); auch *ders*., Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1524.

[635] Zur zivilreligiösen Würdedeutung *H. M. Heinig*, Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 (133); zur Zivilreligion als außerreligiöse „Minimalüberzeugung“ *G. Czermak*, in: Ders./E. Hilgendorf, Religions- und Weltanschauungsrecht, 2008, S. 27 (40).

[636] BVerwGE 64, 274 (279); auch VG Neustadt, NVwZ 1993, S. 98 ff.

[637] BVerwGE 64, 274 (278).

[638] *H. M. Heinig*, Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1524; *M. Morlok*, Selbstverständnis als Rechtskriterium, 1993, S. 70; vgl. *C. Budde*, Menschenwürde aus heutiger Sicht, 1995, S. 87; *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. 1, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 150; *T. Geddert-Steinacher*, Menschenwürde als Verfassungsbegriff, 1990, S. 91 f.; *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde, 2011, S. 82; auch *M. Herdegen*, in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 79; *W. Höfling*, Offene Grundrechtsinterpretation, 1987, S. 126; *A. Podlech*, in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein (Hrsg.), AK-GG,

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rechte berechtigen den Einzelnen dazu, sein eigenes Würdeverständnis zu haben.[639] Auch das Bundesverfassungsgericht sieht im Übrigen in der Würde das subjektive Selbstverständnis des Menschen geschützt, und zwar so wie er sich als Individuum begreift, sein Leben selbst gestaltet und über sich frei verfügt.[640] Menschenwürde bewahrt so gesehen davor, zum Gegenstand fremder (primär gemeinwohlorientierter) Würdedefinitionen gemacht zu werden.[641] Sie wird missverstanden, wenn der Staat sich auf sie berufend die Bürger in paternalistischer Manier zu einem dem allgemeinen Würdeverständnis entsprechenden Verhalten gegen sich selbst zwingen würde,[642] wenn der Würdeschutz also nicht *für*, sondern *gegen* den Würdeträger selbst herangezogen wird. Zudem wird mit der Einwilligung der Betroffenen nicht auf den eigenen Würdeanspruch verzichtet, sondern die Würde für sich auf

---

3. Aufl. 2001, Art. 1 Abs. 1 Rn. 46; *K. Stern* (Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. IV/1, 2006, S. 94) führt diese Argumentationslinie auch für die Selbsttötung und die Sterbehilfe, betont aber dabei die Kriterien der „Fähigkeit zur Selbstbestimmung" und der Freiwilligkeit; *ders.*, Menschenwürde als Wurzel der Menschen- und Grundrechte, in: N. Achterberg/W. Krawietz/D. Wyduckel (Hrsg.), FS für H. U. Scupin, 1983, S. 627 (636); *G. Robbers* (in: D. C. Umbach/T. Clemens [Hrsg.], GG, Bd. I, 2002, Art. 1 Rn. 22) schließt die Ableitung von Verpflichtungen gegen sich selbst aus der Menschenwürdenorm nicht aus („Gegen Selbstentwürdigungen einzuschreiten ist der Staat über seine Schutzpflicht gehalten"), lehnt staatliche Eingriffe aber bei Vorliegen von Freiwilligkeit ab; im Übrigen auch *F. Ekardt*, Das Prinzip Nachhaltigkeit, 2005, Kap. IV und V C.

[639] Vgl. *P. Häberle*, Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. II, 3. Aufl. 2004, § 22 Rn. 81; *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 330 f.; *K. Stern*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. IV/1, 2006, S. 93; *ders.*, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. III/1, 1988, S. 30 f.; in diese Richtung auch *M. Moxter*, Unterwegs zum Recht, in: P. Bahr/H. M. Heinig (Hrsg.), Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung, 2006, S. 73 (89).

[640] BVerfGE 49, 286 (298); auch E 116, 243 (264 f.); 121, 175 (190 f.); 128, 109 (124, 127); 153, 182 (261). Anzumerken ist jedoch, dass diese Feststellung im Zusammenhang mit dem sexuellen Selbstbestimmungsrecht von Transsexuellen stand und damit eine gänzlich andere Situation betrifft. Es sollte dort lediglich die Achtung der Würde der betroffenen Menschen in dem Sinne verstärken, als dass sie selbst über ihre geschlechtliche Identität verfügen können und ihr Leben auch danach ausrichten dürfen. Menschenwürde wird also anders als in der Peep-Show-Konstellation nicht zur Begründung einer gegen die ihre sexuelle Selbstbestimmung auslebende Person gerichteten Maßnahme ins Feld geführt, sondern diese Selbstbestimmung positiv erfassend verstanden.

[641] *F. Hufen*, In dubio pro dignitate, NJW 2001, S. 849 (851); so wohl auch *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (362).

[642] Vgl. *T. Geddert-Steinacher*, Menschenwürde als Verfassungsbegriff, 1990, S. 91 f.; *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. 1, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 149 f.; *J. Ipsen*, Staatsrecht II, 22. Aufl. 2019, S. 64; BVerfG, Beschl. v. 9. 5. 2016, 1 BvR 2202/13, Rn. 57; ablehnend auch *N. Klass* (Die Menschenwürde im Spannungsfeld zwischen Paternalismus und Selbstbestimmung, in: G.-H. Gornig [Hrsg.], GS für D. Blumenwitz, 2008, S. 25 [31]), die zwischen einer zulässigen objektiven Schutzrichtung und einem nicht zulässigen objektiven Verständnis von Würde unterscheidet.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

eine spezifische Weise definiert und ein persönliches Verständnis von einem würdigen Leben gelebt.[643]

So zutreffend und einleuchtend diese Feststellung und Kritik gegen die Peep-Show-Entscheidung auch ist, sie vermag nicht die Plausibilität ihres Verständnisses von Menschenwürde als objektives Prinzip für die soziale Freiheitsordnung in Frage zu stellen. Denn das Urteil fußt auch auf der Vorstellung, dass die Menschenwürde in ihrer objektiven Dimension nicht nur gegen den Staat, sondern auch im intersubjektiven Verhältnis von Privaten normative Wirkungen entfaltet, was nach hiesiger Theorie der unmittelbaren Drittwirkung der Würde sowie der spezifisch-sozialen und kollektiven Dimension würdebasierter Freiheit entspricht.[644] Und innerhalb dieses Verhältnisses ist der in Art. 1 Abs. 1 GG gemeinte Wert- und Achtungsanspruch für eine auf der Würdeidee gründende Gemeinschaft unbedingt und nicht vom partikularen Willen einzelner Individuen abhängig. So wie die Demokratie als kollektive Form der individuellen Selbstbestimmung nicht mit demokratischen Mehrheiten die Menschenwürde „abschaffen" kann,[645] so kann auch das Individuum sich nicht unter Berufung auf seine Autonomie seiner Würde entledigen. Die Einwilligung der Betroffenen zu einer „erniedrigenden" Behandlung durch andere entbindet weder den Staat noch private Dritte von der stets bestehenden Achtungspflicht denselben Personen gegenüber. So sehr ein Einzelner von anderen wünscht, gefoltert zu werden, bleibt die Folter diesem anderen stets als würdeverletzende Handlung verboten. Für die Bestimmung dessen, was genau die Achtungspflicht gebietet und was die Würde schützt, darf nicht allein auf das subjektive Selbstverständnis des Menschen geblickt werden. Denn sonst könnte der Einzelne im umgekehrten Sinn jedes beliebige Verhalten als Ausdruck seiner Würde fassen und entsprechend jede staatliche Maßnahme ihm gegenüber als Würdeverletzung abwehren.[646]

Mit der Unzulässigkeit des Würdeverzichts im Sinne einer „Unaufgebbarkeit der Freiheit" geht zwangsläufig die Frage nach dem „richtigen" Freiheitsgebrauch einher.[647] Eine Antwort hierauf will, kann und darf das Grundgesetz den Menschen

---

[643] *N. Klass*, Die Menschenwürde im Spannungsfeld zwischen Paternalismus und Selbstbestimmung, in: G.-H. Gornig (Hrsg.), GS für D. Blumenwitz, 2008, S. 25 (30, 34); ähnlich *K. Bayertz*, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 (479); für derartige Kritik gegen die Peep-Show-Entscheidung auch aus der Rechtsprechung vgl. VG Berlin, NJW 2001, S. 983: „Wer die Menschenwürde der Prostituierten gegen ihren Willen schützen zu müssen meint, vergreift sich in Wahrheit an ihrer von der Menschenwürde geschützten Freiheit der Selbstbestimmung und zementiert ihre rechtliche und soziale Benachteiligung."

[644] Zur Drittwirkung siehe Kapitel G. VII. 1.; zur spezifisch-sozialen und kollektiven Dimension Kapitel E. II., IV.

[645] Dazu Kapitel E. IV. 3.

[646] *N. Klass*, Die Menschenwürde im Spannungsfeld zwischen Paternalismus und Selbstbestimmung, in: G.-H. Gornig (Hrsg.), GS für D. Blumenwitz, 2008, S. 25 (34 f.).

[647] *H. M. Heinig*, Paternalismus im Sozialstaat, in: M. Anderheiden et al. (Hrsg.), Paternalismus und Recht, 2006, S. 157 (169).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nicht vorgeben. Was manchmal moralisch verpflichtend sein mag, muss nicht zwangsläufig durch Art. 1 Abs. 1 GG geboten sein.[648] Seine Aufgabe ist es, – wie schon an mehreren Stellen dieser Arbeit gezeigt wurde – ihre Freiheiten miteinander (ökologisch-sozial-)verträglich zu machen, d. h. die individuelle Freiheit aller zu ermöglichen und zu wahren. Davon abgesehen wird man jedenfalls etwa der Versklavung oder Folter bloß aufgrund einer Einwilligung der Gefolterten oder Versklavten, die darin die Verwirklichung ihrer Freiheit zur Selbstschädigung sehen, kaum ihren würdeverletzenden Charakter absprechen,[649] weil sie gerade die Vulnerabilität und Angewiesenheit des Einzelnen auf andere aufs schwerste ausnutzen oder missachten. Es ist auch nicht einfach, allgemeingültige, praktikable Kriterien dafür zu finden, wann es sich bei einer selbstschädigenden Lebensgestaltung – allen voran bei Kleinkindern, Menschen mit geistiger Behinderung oder bei psychisch labilen, sich in Zwangslagen unterschiedlichster Art befindenden Menschen etc. – um eine selbstbestimmte Entscheidung handelt.[650] Das Vorliegen einer Würdeverletzung kann daher nicht allein mit dem Verweis auf die Freiwilligkeit eines Verhaltens verneint werden. Aufgrund des schon oben[651] beschriebenen Fremdbestimmungspotenzials der Selbstbestimmung darf Freiwilligkeit nicht ohne Weiteres als Alles-Legitimation bzw. als einzig entscheidendes Kriterium insbesondere für die Rechtfertigung von Fremdverletzungen oder -gefährdungen herangezogen werden.[652] Es müssten Grenzen gezogen werden, nach denen je nach Schweregrad einer Handlung die Freiwilligkeit bzw. Selbstbestimmtheit einer Einwilligung keine legitimierende Kraft entfaltet, wie dies etwa strafrechtlich bei der Tötung auf Verlangen (§ 216 StGB) oder „sittenwidrigen" Körperverletzung (§ 228 StGB) der Fall ist.[653]

In einer würdebasierten Freiheits- und Gesellschaftsordnung hat der Staat gemäß seinem kontraktualistischen Zweck durchaus die Aufgabe, die Entstehung oder Etablierung von gesellschaftsstrukturellen Verhältnissen zu verhindern, in denen Würdeverletzungen zur Normalität gehören. Diese (Dritt-)Schutzrichtung der Würde nimmt solchen *prima facie* paternalistischen Maßnahmen letztlich ihren

---

[648] BVerfGE 107, 275 (285).

[649] In diese Richtung auch *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. 1, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 149.

[650] *T. Aubel* (Das Menschenwürde-Argument im Polizei- und Ordnungsrecht, Die Verwaltung 37 [2004], S. 229 [243 f.]) sieht in Fällen besonders gravierender Selbsterniedrigung aus psychischen und physischen Gründen eine Vermutung gegen das Vorliegen eines autonomen Selbstbestimmungsakts.

[651] Kapitel F. I. 2.

[652] *J. F. Lindner*, Das Paradoxon der Selbstbestimmung, in: Ders. (Hrsg.), Selbst – oder bestimmt?, 2017, S. 9 (23); *ders.*, Fremdbestimmung durch Selbstbestimmung, AöR 140 (2015), S. 542 (546 f., 563).

[653] Dazu *T. Aubel*, Das Menschenwürde-Argument im Polizei- und Ordnungsrecht, Die Verwaltung 37 (2004), S. 229 (243 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rein bevormundenden Charakter[654], indem sie das menschliche Bedürfnis nach einer Ordnung erfüllt, in der sich jeder der Anerkennung und Achtung sowie dem Schutz seiner vulnerablen Würde und Freiheit gewiss sein kann. Aus kontraktualistischen Gesichtspunkten kann niemand auf seine Würde verzichten oder sie zum Gegenstand einer rechtswirksamen Verfügung machen, weil deren Achtung und Schutz der Sinn des Gesellschaftsvertrags ist.[655] Insofern lässt sich hier mit *Rousseau* sagen, dass der Mensch auf diese Weise gezwungen wird, frei zu sein.[656] Die Würde gebietet in diesem Sinne also, dass der Mensch trotz seines Rechts zur Verfügung über sich selbst sich nicht versklaven lassen und ein für alle Mal unfrei machen darf.[657] Die Grenze des Selbstbestimmungsrechts liegt dort, wo sich der Einzelne endgültig von seiner Selbstbestimmungsmöglichkeit verabschieden[658] und in seiner Vulnerabilität der Willkür eines anderen aussetzen möchte. Objektiver Würdeschutz soll also vor Selbstversklavung in Form der dauerhaften Entsagung seiner grundlegenden Freiheitsbedingung bewahren.[659] Dialektisch gesehen nimmt die Autonomie ihr autodestruktives Element reflektierend in sich auf und beschränkt sich selbst, um als

---

[654] Wohl eher dagegen *J.-C. Wolf*, Die liberale Paternalismuskritik von John Stuart Mill, in: M. Anderheiden et al. (Hrsg.), Paternalismus und Recht, 2006, S. 55 (63); umfassender zum Problem *K. Fischer*, Die Zulässigkeit aufgedrängten staatlichen Schutzes vor Selbstschädigung, 1997; *C. Hillgruber*, Der Schutz des Menschen vor sich selbst, 1992; *F. Littwin*, Grundrechtsschutz gegen sich selbst, 1993; *J. Schwabe*, Der Schutz des Menschen vor sich selbst, JZ 1998, S. 66 ff.; kritisch zu den Gefahren eines sozialstaatlichen Paternalismus *H. M. Heinig*, Paternalismus im Sozialstaat, in: M. Anderheiden et al. (Hrsg.), Paternalismus und Recht, 2006, S. 157 ff.; *ders*., Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 171 f., 257 ff.; auch *F. Ekardt*, Die Multipolarität der Freiheit, JZ 2007, S. 137 (139).

[655] *A. Podlech*, in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein (Hrsg.), AK-GG, 3. Aufl. 2001, Art. 1 Abs. 1 Rn. 15.

[656] *J.-J. Rousseau*, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts, 1996, S. 30 f. Dazu Kapitel E. IV. 3. b).

[657] So ist auch der antipaternalistisch denkende *J. S. Mill* (Über die Freiheit [1859], 1974, S. 291) zu verstehen, demzufolge Freiheit nicht die Freiheit des Einzelnen darüber einschließe, nicht mehr frei zu sein. Denn: „Verkauft er sich […] als Sklave, so entsagt er seiner Freiheit und verzichtet damit auf allen künftigen Gebrauch außer diesem letzten. Er vernichtet also in seinem Fall den eigentlichen Zweck, der die Erlaubnis, über sich selbst zu verfügen, rechtfertigt. Er ist nicht mehr frei, sondern von nun an in einer Lage, die nicht länger mehr dieselben Voraussetzungen für sich hat, als wenn er freiwillig in ihr bliebe. Das Prinzip der Freiheit kann nicht fordern, dass er die Freiheit haben sollte, nicht frei zu sein. Es ist nicht Freiheit, sich seiner Freiheit entschlagen zu dürfen." In Auseinandersetzung damit *H. M. Heinig*, Paternalismus im Sozialstaat, in: M. Anderheiden et al. (Hrsg.), Paternalismus und Recht, 2006, S. 157 (169); *C. Schmidt-Petri*, Freiheit, Paternalismus und die Unterwerfung der Frauen, in: M. Schefczyk/T. Schramme (Hrsg.), John Stuart Mill: Über die Freiheit, 2015, S. 159 ff.; mit dem Argument der Autonomie und des darunter fallenden Einverständnisses sogar die Möglichkeit der Einwilligung in die Würdeverletzung durch den Staat befürwortend *J. Pietzcker*, Die Rechtsfigur des Grundrechtsverzichts, Der Staat 17 (1978), S. 527 (540).

[658] BVerfG, Beschl. v. 9. 5. 2016, 1 BvR 2202/13, Rn. 57; so auch *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. 1, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 149 m. w. N.; in kritischer Auseinandersetzung damit *M. Hong*, Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte, 2019, S. 558.

[659] *H. Dreier*, in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 149.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Autonomie fortbestehen zu können. Der Grundrechtsträger soll demnach zumindest oberhalb dieser Schwelle gegen sich selbst um seiner Würde willen, die ihm zugleich individuelle Selbstbestimmung garantiert, fürsorglich geschützt werden.[660] Doch wo Fürsorge als Eingriffsargument akzeptiert wird, ist der Machtmissbrauch unter dem Deckmantel der Freiheitssicherung nicht weit. Zur Dialektik der Würde gehört daher einerseits, dass der Staat um den Schutz der Würde seiner Bürger willen sich über deren „Willen" hinwegsetzen, andererseits aber auch, dass er sich selbst beschränken und auf die Herstellung absoluter Selbstbestimmungsbedingungen verzichten muss. Er hat trotz alledem die Pflicht, die Unveräußerlichkeit der Würde zu schützen und unter Wahrung des Selbstbestimmungsprinzips sicherzustellen, dass jegliche Handlungen oder Vereinbarungen, die ebendiese Würde verletzen könnten, verboten bzw. rechtlich nicht bindend sind.

3. Menschenwürde als Argument für und gegen ein selbstbestimmtes Sterben

Ähnlichkeiten zur Würdeverzichtsproblematik weist die Frage nach der selbstbestimmten Entscheidung über das eigene Leben und den Tod auf. Die Menschenwürde wird sowohl von Gegnern als auch von Befürwortern eines Rechts auf selbstbestimmtes Sterben ins Feld geführt. Rechtsphilosophische Argumente lassen sich schon auf *Kant* zurückführen. Gemäß der Pflicht des Menschen gegen sich selbst müsse sich ihm zufolge der potenzielle Suizident fragen, „ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit *als Zwecks an sich selbst* zusammen bestehen könne".[661] Wenn er sich selbst töte, „um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, […] bedient er sich einer Person bloß als *eines Mittels* zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens". Darum könne der Mensch sogar über den Menschen in seiner eigenen Person nicht disponieren, ihn verstümmeln oder verderben.[662] Denn es sei die Würde, also jener intrinsische, „über allen Preis" erhabene Wert des Menschen, der als Ausfluss der Gleichheit alle anderen vernünftigen

[660] BVerfG, Beschl. v. 9. 5. 2016, 1 BvR 2202/13, Rn. 57.

[661] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (428 f.).

[662] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (428 f.); *ders.* (Metaphysik der Sitten [1797], in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 [422 f.]) versteht den Suizid erst gar nicht als Freiheitsausübung: „Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch die Befugniß zu haben sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniß bedürfte. Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponieren, heißt die Menschheit in seiner Person (*homo noumenon*) abwürdigen, der doch der Mensch (*homo phaenomenon*) zur Erhaltung anvertrauet war." Unter anderem damit ein Recht auf Suizid ablehnend *M. Knaup*, Vom Sterben in Würde, in: J. Hattler/J. C. Koecke (Hrsg.), Biopolitische Neubestimmung des Menschen, 2020, S. 49 (53, 61).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wesen verpflichte, ihn als solchen, d. h. „als Zweck an sich", „nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken", zu achten und zu behandeln.[663] Und die dem entsprechende „Selbstschätzung" sei die „Pflicht des Menschen gegen sich selbst".[664] Da die Fähigkeit, nach moralischen Prinzipien zu entscheiden und zu handeln, den Menschen als Vernunftwesen vorbehalten sei, würde die Zulässigkeit des Suizids letztlich die Selbstaufhebung der Freiheit bzw. der Autonomie bedeuten, die ihnen gerade diese Fähigkeit verleihe.[665] Der Suizid würde also mit anderen Worten bedeuten, dass sich der Mensch kraft seiner Autonomie seiner Autonomiefähigkeit ein für alle Mal entsage. Die autodestruktive Autonomie hebt sich selbst auf. Doch mit dieser Argumentation könnte man jedes auch nur ansatzweise selbstschädigende Verhalten aus dem Bereich selbstbestimmter Lebensgestaltung verbannen. Man macht sich nicht zum bloßen Objekt anderer oder seiner eigenen Zwecke, sondern verfügt frei und selbstbestimmt – die entsprechenden Umstände nach oben besprochener Maßgabe vorausgesetzt – über das eigene Leben. Man könnte das Kantische Argument sogar in sein Gegenteil umkehren und sagen, dass der Mensch im Interesse eines vermeintlichen Gemeinwohls oder der gesellschaftlichen Moralvorstellung zum Leben verpflichtet und auf diese Weise zum bloßen Objekt fremder Überzeugungen gemacht wird.[666] Die Pflicht zur Selbsterhaltung, wie *Kant* sie aus dem Widerspruch der Selbsttötung zum Prinzip der Selbstliebe begründet,[667] ist vielmehr eine Erniedrigung des sterbewilligen Menschen und das

---

[663] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (434 f., 462).

[664] *I. Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 (435).

[665] Laster wie „die Lüge, der Geiz, und die falsche Demut (Kriecherei)" stehen nach *I. Kant* (Metaphysik der Sitten [1797], in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, 1968, S. 203 [420]) in Widerspruch zu dieser Idee, also „ihrem Charakter als moralischer Wesen, d. i. der inneren Freiheit, der angebornen Würde des Menschen", weil sie dazu führen, dass sie es sich „zum Grundsatz" machen, keinen Grundsatz zu haben, mit der Folge, dass sie ihre eigene Würde untergraben, indem sie „sich zum Gegenstande der Verachtung" machen. An späterer Stelle heißt es: „Die Lüge kann eine äußere (*mendacium externum*), oder auch eine innere sein. – Durch jene macht er [der Lügner] sich in anderer, durch diese aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person; wobei der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, nicht das Eigenthümliche des Lasters betrifft (denn da bestände es bloß in der Verletzung der Pflicht gegen andere) und also hier nicht in Anschlag kommt, ja auch nicht der Schade, den er sich selbst zuzieht; denn alsdann würde es bloß als Klugheitsfehler der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. – Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde." (S. 429).

[666] *A. Eser*, Die Regulierung des Lebensendes als rechtliche Herausforderung, MedR 2018, S. 734 (740).

[667] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, 1968, S. 385 (421 f.). Dort heißt es weiter: „Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gebot der Selbsterhaltung aus Selbstliebe in Wirklichkeit eine gesellschaftlich aufgebürdete Verpflichtung zur Selbstqual aus oktroyierter Liebe zur Gemeinschaft. Auch hier gilt wie schon zum Schwangerschaftsabbruch dargelegt, dass der Zweck des Gesellschaftsvertrags nicht die Erhaltung der menschlichen Gattung oder des Lebens an sich ist. Das Zielprinzip ist vielmehr die individuelle Selbstbestimmung. Und das Sterbenwollen gehört zur Selbstbestimmung. Niemand darf gezwungen werden, sich am Leben zu erhalten, weil dies einer Aufopferungspflicht für das Gemeinwohl gleichkäme, auf die sich die Menschen vertraglich gerade nicht geeinigt haben.[668] Die erzwungene Fortsetzung eines leidvollen Lebens wäre daher eine Verletzung der Würde. Hier greift auch nicht das oben zum Würdeverzicht angeführte Argument der Selbstbeschränkung als Schutz vor der Autodestruktion. Denn die Situation unterscheidet sich insofern, als dort ein Leben in Unfreiheit (etwa in Sklaverei) fortgesetzt würde, während es hier um einen letzten Akt der Freiheit geht, aus dem eben nicht ein derartiger dauernder Zustand der Unfreiheit, sondern das Ende des Lebens resultiert.

Das Bundesverfassungsgericht hat in seiner Suizidhilfe-Entscheidung von 2020 die selbstbestimmte Selbsttötung zutreffend als einen letzten „Ausdruck von Würde" grundrechtlich untermauert.[669] Nicht das Leben ist der Güter höchstes, sondern die Würde. Daher verbürgt das allgemeine Persönlichkeitsrecht aus Art. 2 Abs. 1 GG i. V. m. Art. 1 Abs. 1 GG das Recht auf selbstbestimmtes Sterben.[670] Dieses Recht konkretisiert die in der Würde wurzelnde individuelle Freiheit.[671] Es gewährleistet die „Grundbedingungen" für die Selbstbestimmung und Wahrung der eigenen Identität, was aber voraussetzt, „dass der Mensch über sich nach eigenen Maßstäben verfügen kann und nicht in Lebensformen gedrängt wird, die in unauflösbarem Widerspruch zum eigenen Selbstbild und Selbstverständnis stehen".[672] Und die Entscheidung eines Menschen über die Beendigung des eigenen Lebens betrifft existenzielle Grundfragen seines vulnerablen Daseins; sie berührt mehr als jede andere Entscheidung seine Vulnerabilität und Individualität und ist als Ausfluss seines Selbstverständnisses von elementarer Bedeutung für seine Persönlichkeit.[673] Konsequenterweise ist daher nicht nur die Selbsttötung, sondern auch die Suche und Inanspruchnahme von von Dritten angebotener Hilfe vom Grundrechtsschutz

[668] Dazu schon Kapitel E. II. 4. b) sowie Kapitel G. VI. 3. c).
[669] BVerfGE 153, 182 (264).
[670] BVerfGE 153, 182 (260).
[671] BVerfGE 153, 182 (261); auch E 54, 148 (155); 65, 1 (41 ff.); 80, 367 (373); 103, 21 (32 f.); 128, 109 (124); 142, 313 (339).
[672] BVerfGE 153, 182 (261, 264); auch E 116, 243 (264 f.); 121, 175 (190 f.); 128, 109 (124, 127).
[673] BVerfGE 153, 182 (261 f.): „Welchen Sinn der Einzelne in seinem Leben sieht und ob und aus welchen Gründen sich eine Person vorstellen kann, ihr Leben zu beenden, unterliegt höchstpersönlichen Vorstellungen und Überzeugungen."; auch schon *N. Klass*, Die Menschenwürde im Spannungsfeld zwischen Paternalismus und Selbstbestimmung, in: G.-H. Gornig (Hrsg.), GS für D. Blumenwitz, 2008, S. 25 (34).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

umfasst.[674] Es bedarf daher eines rechtlichen Rahmens, der den assistierten Suizid unter bestimmten Voraussetzungen und unter der Sicherstellung erlaubt, dass die Entscheidung freiwillig und in einem Zustand der Klarheit getroffen wird. Trotz alledem hat der Staat gemäß seinem dialektisch-kontraktualistischen Zweck die Aufgabe, in erster Linie die Lebens- und Selbstbestimmungsbedingungen seiner Bürger zu verbessern. Obgleich er den Entschluss eines Individuums zum Suizid als Ausdruck dessen Selbstbestimmung grundsätzlich respektieren muss, ist er verpflichtet, dort Unterstützung anzubieten und zu helfen, wo Menschen sich in Krisensituationen befinden. Denn der Suizid kann zuweilen aus vorübergehenden Krisen oder psychischen Erkrankungen resultieren. Notwendige Hilfsmaßnahmen müssen daher darauf gerichtet sein, Menschen davor zu schützen, in einem Moment der Verzweiflung oder einer behandelbaren psychischen Erkrankung eine unumkehrbare (irrationale) Entscheidung umzusetzen. Dazu gehören beispielsweise präventive Mechanismen, Beratung oder medizinische Unterstützung. Schließlich haben die Menschen mit dem Gesellschaftsvertrag einander versprochen, sich auch in ihrer psychischen sowie physischen Vulnerabilität als freie und gleiche Subjekte anzuerkennen, zu achten und zu schützen. Da der Einzelne gerade in seiner Schwäche auch bei der Umsetzung seines Sterbewillens auf die Hilfe anderer angewiesen ist, womit die Sozialität und Relationalität der individuellen Freiheit deutlich wird, stellt eine rechtliche Sanktionierung von Unterstützenden, seien es Ärzte, Angehörige oder Freunde, ebenso wie beim Schwangerschaftsabbruch einen unmittelbaren Eingriff in das Selbstbestimmungsrecht des Sterbewilligen. Folge des vulnerabilitätstheoretischen und sozialen Individualismus und Freiheitsverständnisses ist also, dass zum normativen Schutz(-bereich) der Selbstbestimmung eines Individuums auch die Hilfe durch andere gehört.

4. Der ökologische Sozialstaat im Dienst einer würdebasierten sozialen Freiheitsordnung

Ein weiterer Aspekt der kollektiven Dimension würdebasierter Freiheit ist die ökologische Sozialstaatlichkeit. Wie und welche sozioökonomischen und -ökologischen Bedingungen muss der Staat gewährleisten, damit vulnerable Individuen ein Leben in Würde führen können?

a) Menschenwürdiges Existenzminimum

Man hat bereits früh versucht, ein von parlamentarischen Mehrheiten unabhängiges und verfassungsfestes sozialstaatliches Existenzminimum auf die Würdenorm zu stützen.[675] Auch Mitglieder des Parlamentarischen Rates fass-

[674] BVerfGE 153, 182 (262).
[675] *M. Baldus*, Kämpfe um die Menschenwürde, 2016, S. 317.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ten unter die Würdegarantie die Gewährung von Mindestforderungen für Nahrung, Kleidung und Wohnung.[676] Stand in der jungen Republik nach dem Bundesverfassungsgericht 1951 noch fest, dass die Menschenwürde den Einzelnen nicht „vor materieller Not" schütze,[677] erklärte es 1975 in einem ersten Schritt, „die Fürsorge für Hilfsbedürftige" gehöre „zu den selbstverständlichen Pflichten eines Sozialstaates".[678] Die Gemeinschaft müsse den Bürgern „die Mindestvoraussetzungen für ein menschenwürdiges Dasein sichern".[679] Später, in seiner „Hartz IV"-Entscheidung von 2010, hat das Gericht aus Art. 1 Abs. 1 GG i. V. m. Art. 20 Abs. 1 GG ein Grundrecht auf Gewährleistung eines menschenwürdigen Existenzminimums und damit korrespondierend einen verfassungsunmittelbaren Leistungsanspruch des Einzelnen begründet.[680] Während sich der Auftrag an den Staat aus dem Sozialstaatsprinzip nach Art. 20 Abs. 1 GG ergibt, liegt der Anspruch des Bürgers in der Würdenorm verankert.[681] Demnach muss der Staat aufgrund seiner Schutzpflicht für die Würde dafür sorgen, dass Hilfsbedürftigen die für ein menschenwürdiges Dasein erforderlichen materiellen Mittel bereitgestellt werden.[682] Erfüllt der Staat diese Aufgabe nicht und beseitigt nicht die Notlage der Hilfsbedürftigen, verletzt dies deren Würde. Da sich der Anspruch auf das Existenzminimum aus der Würde ergibt, stellte das Gericht in der Entscheidung zum Asylbewerberleistungsgesetz 2012 folgerichtig fest, dass es sich hierbei um ein Menschenrecht handelt, das sowohl Deutschen als auch Ausländern und Geflüchteten zusteht.[683] Allgemein ist die staatliche Pflicht zur Sicherung eines Existenzminimums ein dialektisch-kontraktualistisches Würdeprinzip in Form der kollektiven Solidarität. Denn die Menschen im kontraktualistischen Ausgangspunkt wissen nicht, in welcher sozioökonomischen Position sie sich in der Gesellschaft befinden werden.

Der Gesetzgeber hat bei der Konkretisierung des genauen Inhalts und der Reichweite dieses Sicherungsauftrages einen Gestaltungsspielraum.[684] Der Um-

---

[676] *H. v. Mangoldt*, in: Deutscher Bundestag/Bundesarchiv (Hrsg.), Der Parlamentarische Rat 1948–1949, Bd. V/II, S. 782.

[677] So noch BVerfGE 1, 97 (104).

[678] BVerfGE 40, 121 (133); auch E 5, 85 (198); 35, 202 (236).

[679] BVerfGE 40, 121 (133); auch E 82, 60 (85).

[680] BVerfGE 125, 175 (222); auch E 45, 187 (228); 113, 88 (108 f.); 132, 134 (159); dazu *V. Neumann*, Menschenwürde und Existenzminimum, NVwZ 1995, S. 426 ff.; *A. Podlech* (in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein [Hrsg.], AK-GG, 3. Aufl. 2001, Art. 1 Abs. 1 Rn. 25) leitet unmittelbar aus Art. 1 Abs. 1 GG einen Anspruch des Einzelnen „auf soziale Sicherheit" ab.

[681] BVerfGE 125, 175 (222); 132, 134 (159).

[682] BVerfGE 125, 175 (222); 132, 134 (159).

[683] BVerfGE 132, 134 (159); in diese Richtung und auch zur – verneinten – Frage, ob der deutsche Staat aufgrund daraus folgender Pflichten auch Hungernden jenseits des deutschen Staatsgebiets helfen müsse, *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (365 ff., 374).

[684] BVerfGE 125, 175 (222); auch 115, 118 (153); 132, 134 (159).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

fang der für ein Existenzminimum notwendigen Leistungen hängt von den gesellschaftlich wandelbaren Anschauungen einer Zeit ab und er muss fortlaufend geprüft sowie unter Berücksichtigung des wirtschaftlichen, technischen und gesellschaftlichen Entwicklungsstandes gegebenenfalls aktualisiert werden.[685] Die rechtliche Kontrolle der angemessenen Höhe der sozialen Leistungen beschränkt sich nur darauf, ob sie im Hinblick auf ein physisches und soziokulturelles Leben grundsätzlich ausreichend bzw. offensichtlich unausreichend sind.[686] Die mit Art. 20 Abs. 1 GG normativierte Sozialität des Staates zwingt diesen bei der Erfüllung seines Auftrages dazu, die soziale Realität der Menschen lebensnah und zeitgemäß zu berücksichtigen.[687] Menschenwürde verleiht dem Einzelnen damit einen Anspruch darauf, dass der Staat ihm stets die dem jeweiligen Entwicklungsstand der Menschheit entsprechenden Lebensbedingungen gewährleistet.[688] Dazu gehört die Sicherung nicht nur der bloßen physischen Existenz, sondern darüber hinaus „der Möglichkeit zur Pflege zwischenmenschlicher Beziehungen" sowie eines Mindestmaßes „an Teilhabe am gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Leben", da der Mensch auch als Individuum „in sozialen Bezügen" existiert.[689] Daher enthält das Sozialrecht mit §§ 2 ff. SGB I einige „soziale Rechte", deren Konkretisierungen in den weiteren Büchern des SGB den Einzelnen ein Recht auf bestimmte Leistungen verleihen, die letztlich der freiheitsnotwendigen Herstellung der sozialen Gerechtigkeit in Form der Chancengleichheit dienen.[690] Bei der Bestimmung dessen, was für das Existenzminimum notwendig ist, kommt es nicht auf die subjektive Vorstellung eines Einzelnen von einem menschenwürdigen Leben an, sondern allein auf eine objektive Wertung. Die Würde ist nach der Empathieformel dann verletzt, wenn der Einzelne gerade in seiner Schwäche und Angewiesenheit auf andere von der Gemeinschaft im Stich gelassen wird und sich nicht mehr darauf verlassen kann, die aus der Sicht eines empathischen Beobachters gebotene Mindestachtung durch solidarische Unterstützung zu erhalten. Da auch die Eigentumsgarantie des Art. 14 Abs. 1 GG einen „Kernbereich" mit Würdegehalt enthält,[691] was den vertragstheoretischen Zusammenhang von Würde und Eigentum[692] ins Verfassungsrecht transportiert, ist die staatliche Gewährleis-

---

[685] BVerfGE 125, 175 (222, 224); auch 115, 118 (153); 132, 134 (159); *A. Podlech*, in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein (Hrsg.), AK-GG, 3. Aufl. 2001, Art. 1 Abs. 1 Rn. 27.

[686] BVerfGE 137, 34 (74 f.); auch E 125, 175 (225 f.); 132, 134 (165).

[687] BVerfGE 125, 175 (224).

[688] Vgl. auch *P. Badura*, Generalprävention und Würde des Menschen, JZ 1964, S. 337 (342).

[689] BVerfGE 125, 175 (223); auch E 80, 367 (374); 109, 279 (319); BVerwGE 87, 212 (214); *K. Stern*, Menschenwürde als Wurzel der Menschen- und Grundrechte, in: N. Achterberg/W. Krawietz/D. Wyduckel (Hrsg.), FS für H. U. Scupin, 1983, S. 627 (627 f.).

[690] Dazu Kapitel E. IV. 5. Vgl. im Übrigen statt vieler nur *A. Kokemoor*, Sozialrecht, 10. Aufl., 2022, S. 5, 31.

[691] BVerfGE 84, 90 (126 f.).

[692] Dazu Kapitel E. II. 3. c) sowie IV. 5.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tung eines Minimums auch am Materiellen, also an Eigentum und Besitz, vom Würdeschutz gedeckt. Eine sozialstaatlich gebotene Umverteilung widerspricht nicht der Freiheitsidee. Sie realisiert vielmehr das würdeimmanente Kernprinzip der gleichen Freiheit aller, indem sie die sozialen, materiellen und ökologischen Ressourcen und Möglichkeiten der Freiheit gerecht (um-)verteilt.[693] Gleichheitsschutz bedeutet schließlich Freiheitsschutz.

In Art. 14 Abs. 2 GG hat der Verfassungsgeber zudem die Eigentumsgarantie explizit an die Sozialpflichtigkeit gekoppelt. Diese Pflicht der Eigentümer wird nicht erst durch den einfachen Gesetzgeber begründet. Sie besteht als „Gegengewicht gegen die Privatnützigkeit" schon von Verfassung wegen.[694] Das Eigentumsrecht ist daher nicht ein Recht im Sinne einer Willkürfreiheit. Das zivilrechtlich scheinbar doch genau in diesem Sinne vorgesehene Recht des Einzelnen in § 903 S. 1 BGB, mit seinem Eigentum „nach Belieben verfahren und andere von jeder Einwirkung ausschließen" zu können, darf vor diesem Hintergrund nicht verabsolutiert und muss verfassungskonform beschränkt interpretiert werden. Die Norm gewährleistet ohnehin schon selbst das Recht nur insoweit, als „nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen".[695] Die Sozialpflichtigkeit verpflichtet insbesondere den Gesetzgeber zur Optimierung des Verhältnisses zwischen Individual- und Gemeinwohlinteressen in der Eigentumsordnung.[696] Sie gebietet also – auch unter Berücksichtigung der Ausführungen zum Umgang mit Tieren – die Schaffung von ökologisch-sozial gerechten Eigentumsverhältnissen.[697] Da Gemeinwohl kein Selbstzweck ist, bedeutet das, individuelle Freiheiten entsprechend dem sozialen Freiheitskonzept nach Kriterien der Ökologie- und Sozialverträglichkeit im Hinblick auf die Zuordnung von Eigentumspositionen gerecht zu verteilen bzw. auszugleichen. Dies wiederum bedeutet keineswegs, dass privatnütziger oder

---

[693] Vgl. *E. W. Böckenförde*, Freiheit und Recht, Freiheit und Staat, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl. 2013, S. 42 (50). Natürliche Unterschiede bei den Anlagen und Fähigkeiten sowie die Verschiedenheit der sozialen Wirklichkeiten produzieren in einer kapitalistischen Gesellschaft zwangsläufig immer neue Ungleichheiten, die sich durch die Eigentums- und Erbrechtsgarantie für die Begünstigten sowie Privilegierten verfestigen und langfristig zur Unfreiheit der Benachteiligten erstarken. Diese ungleichheitsbedingten Unfreiheiten der einen („Schwächeren") resultieren zumeist aus und verstärken sich durch die Freiheitsverwirklichung der anderen („Stärkeren"); erstere zu beheben durch die Relativierung der letzteren gehört zu den Aufgaben des Sozialstaates (vgl. auch *M. Kriele*, Einführung in die Staatslehre, 5. Aufl. 1994, S. 206 f.).

[694] *R. Breuer*, Wortbeitrag in: Bürgerverantwortung im demokratischen Verfassungsstaat, VVDStRL 55 (1996), S. 170; zur Sozialpflichtigkeit des Eigentums *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 196 ff.

[695] Siehe zum kontraktualistischen Verzicht auf die Willkürfreiheit Kapitel E. II. 3. b), zur Sozialbindung der grundgesetzlichen Freiheit Kapitel G. VII. 2. bis 4. sowie zum Mensch-Tier-Verhältnis VIII. 3.

[696] *D. Merten*, Bürgerverantwortung im demokratischen Verfassungsstaat, VVDStRL 55 (1996), S. 7 (19).

[697] Vgl. BVerfGE 72, 66 (77 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

egoistischer Gebrauch zu verhindern sei, wie schon an anderen Stellen mit kontraktualistischen Gründen dargelegt wurde.[698] Denn wo Freiheitssicherung durch den Staat legitimiert und gepriesen wird, ist Freiheitsgefährdung durch den Staat nicht weit. Erstere kann schnell in letztere umschlagen.[699] Das Sozialstaatsprinzip hält den Staat an, das richtige Maß zwischen der aus der Würde resultierenden Achtung einerseits und dem Schutz der Selbstbestimmungsbedingungen andererseits zu finden.[700] Während Menschenwürde das Recht des Individuums auf einen Selbstentwurf verbürgt, liegt die sozialstaatliche Ergänzung der so zu verstehenden Würde darin, ihn genau in dieser Freiheit abzusichern.[701]

b) Sozioökonomisches und -ökologisches Existenzminimum

Die Vermeidung materieller Notlagen erfüllt zugleich auch die marktwirtschaftspolitische Funktion, der Entstehung von Armut und damit einhergehenden sozialen Unruhen als Bedrohungsfaktor – *Hegel* spricht vom „Pöbel" – für die

---

[698] Dazu Kapitel E. II. 3. c) sowie Kapitel G. VII. 3. und 4. c).

[699] *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 258: „Freiheitsförderung kann schnell in Freiheitsbedrohung umkippen."

[700] Vgl. *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 444; *ders.* (Menschenwürde und Sozialstaat, in: P. Bahr/Ders. [Hrsg.], Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung, 2006, S. 251 [286 f.]) umschreibt diesen Gedanken treffend als „Wechselspiel von sozialstaatlicher Menschenwürde und menschenwürdiger Sozialstaatlichkeit". Nach *M. Baldus* (Kämpfe um die Menschenwürde, 2016, S. 230) widersprechen sich die aus Art. 1 GG entnommene Vorstellung des Menschen als selbstbestimmungsfähiges Wesen und die Pflicht zur Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins. Es ist aber zweifelhaft, ob die Selbstbestimmung des Menschen tatsächlich negiert wird, wenn man derselben Norm, auf die sie gestützt wird, die Pflicht des Gemeinwesens entnimmt, ihn darin zu fördern. Der verfassungsrechtlich gesicherte Schutz eines menschenwürdigen Existenzminimums bezieht seine Rechtfertigung jedenfalls aus der Vorstellung, die das Individuum als auf Hilfe der Gemeinschaft angewiesenes Glied derselben sieht, ohne seine prinzipielle Selbstverantwortung und Selbstbestimmung in Frage zu stellen. Vgl. zur gesellschaftsvertraglich begründeten sozialstaatlichen Fürsorge bei Kant *H. M. Heinig*, Zur Normativität des Sozialstaates, in: J. Bung/B. Valerius/S. Ziemann (Hrsg.), Normativität und Rechtskritik, 2007, S. 138 (141).

[701] *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 330 f. (dort auf S. 115 auch zum Recht jedes Einzelnen auf Subsistenzsicherung als eine gesellschaftlich-evolutionäre Notwendigkeit). Die Würdegarantie warne dabei gleichzeitig vor der Gefahr eines „sozialstaatlichen Paternalismus", also vor einem Staat, der besser als seine Bürger einzuschätzen glaube, was gut oder schlecht für sie ist (S. 258); ausführlicher dazu *ders.*, Paternalismus im Sozialstaat, in: M. Anderheiden et al. (Hrsg.), Paternalismus und Recht, 2006, S. 157 ff.; in diese Richtung auch *S. Kirste*, Harter und weicher Rechtspaternalismus, JZ 2011, S. 805 f.; BVerfGE 22, 180 (219 f.). Bereits *J. S. Mill* (Über die Freiheit [1859], 1974, S. 291) betonte, für das Wohl des Einzelnen sei „am besten gesorgt, wenn man ihm erlaubt, es mit seinen eigenen Mitteln zu fördern"; dazu *C. Schmidt-Petri*, Freiheit, Paternalismus und die Unterwerfung der Frauen, in: M. Schefczyk/T. Schramme (Hrsg.), John Stuart Mill: Über die Freiheit, 2015, S. 159 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gesellschaft, die diese Widersprüche selbst produziert, vorzubeugen.[702] Der ökologische Sozialstaat verfolgt also im Dienste einer würdebasierten sozialen Freiheitsordnung das Ziel, die Bedingungen einer freiheitlichen, ökologisch-sozialen und demokratischen Ordnung zu gewährleisten, indem er Ungleichheiten bekämpft und sozialen Frieden schafft.[703] Dieser Frieden, die Demokratie und Freiheit werden nicht nur durch soziale und institutionell verfestigte Ungleichheiten zwischen den Menschen gefährdet, sondern auch durch die – freilich durch dieselben Ungerechtigkeitsverhältnisse verstärkten – ökologischen Gegebenheiten. Zentraler Faktor bei den Herausforderungen durch die planetaren Krisen (insbesondere dem Klimawandel, Artensterben und Ressourcenverlust), durch Fluchtbewegungen und politische Polarisierungen ist die wachsende soziale Ungleichheit.[704] Das Resultat sind drohende soziale Unruhen sowie Gefährdungen des Friedens durch Bürgerkriege oder bürgerkriegsähnliche Zustände. Denn die ökologischen Krisen bringen nicht nur eine ökologische Armut, sie bringen auch mit zunehmenden Extremwetterereignissen, Dürren, Wasser- und sonstiger Ressourcenknappheit materielle Armut aufseiten ökonomisch schwacher (Welt-)Bevölkerungsgruppen

[702] Bei *G. W. F. Hegel* (Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, 1970, § 244 S. 389 f.) heißt es: „Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige reguliert – und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen –, bringt die Erzeugung des *Pöbels* hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren mit sich führt […]. Die niedrigste Weise der Subsistenz, die des Pöbels, macht sich von selbst: dies Minimum ist jedoch bei verschiedenen Völkern sehr verschieden. In England glaubt auch der Armste sein Recht zu haben; dies ist etwas anderes, als womit in anderen Ländern die Armen zufrieden sind. Die Armut an sich macht keinen zum Pöbel: dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw. Ferner ist damit verbunden, daß der Mensch, der auf die Zufälligkeit angewiesen ist, leichtsinnig und arbeitsscheu wird […]. Gegen die Natur kann kein Mensch ein Recht behaupten, aber im Zustande der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form eines Unrechts, was dieser oder jener Klasse angetan wird. Die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelfen sei, ist eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende." In Auseinandersetzung damit *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 250 f.; *U. Tietz/C. Kantner*, Die Freiheit und ihre Institutionen, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, 2012, S. 141 (152); nach *J. Neuner* (Privatrecht und Sozialstaat, 1999, S. 119) sei es auch Ziel des Sozialstaates, „befriedete Zustände herbeizuführen"; aus soziologischer Sicht *A. Waldschmidt*, Selbstbestimmung als Konstruktion, 2. Aufl. 2012, S. 39 ff.; ausführlicher zur „Menschenwürde bei Hegel" *K. Seelmann*, Menschenwürde bei Hegel, in: M. Kühnlein/H. Ottmann (Hrsg.), Religionsphilosophie nach Hegel, 2021, S. 201 ff.

[703] *J. Neuner*, Privatrecht und Sozialstaat, 1999, S. 119.

[704] Zur „ökosozialen Frage" *M. Opielka*, Soziales Klima, 2023, S. 22 ff.; zu den sozioökonomischen Problemen des Klimawandels eindringlich *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC), Klimawandel 2023: Synthesebericht, 2023, S. 5 ff., 12 f., 16; auch schon *IPCC*, Klimawandel 2022: Folgen, Anpassung und Verwundbarkeit, 2022, S. 12, 26 et passim.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hervor.[705] Schon deshalb bedarf es einer wirksamen Verzahnung des Sozialstaats- (Art. 20 Abs. 1 GG) mit dem Umweltstaatsprinzip (Art. 20a GG). Es geht darum, ökologische und soziale Gerechtigkeit miteinander in Einklang zu bringen. Um seinen Zweck erhalten und seine Handlungsfähigkeit auch künftig wahren zu können, muss der Sozialstaat das Ökologische mitdenken und einen gerechteren Umgang mit den begrenzten Ressourcen sicherstellen.[706] Sowohl die Krise selbst als auch etwa Umwelt- und Klimaschutzmaßnahmen belasten die Menschen auf sehr unterschiedliche Weise. Da sie oftmals Kostensteigerungen für tägliche Güter und die private Energieversorgung mit sich bringen, treffen sie wirtschaftlich schwächere Bevölkerungsgruppen besonders intensiv. Das ökologisch Notwendige verschärft bisweilen als Nebenwirkung schon bestehende soziale Ungleichheiten. Darum muss der Umwelt- und Klimaschutz nicht nur sozialverträglich, das Sozialrecht muss seinerseits auch ökologieverträglich werden.[707] Dazu müssen die Prinzipien des Umweltrechts (Vorsorge-, Verursacher- und Kooperationsprinzip) durch das sozialrechtliche Solidaritätsprinzip flankiert werden. Die Schaffung sozialer Gerechtigkeit ist also untrennbar mit dem Erreichen ökologischer Nachhaltigkeit verbunden. Denn bei der Nachhaltigkeitsfrage geht es ganz wesentlich auch um die gerechte (Um-)Verteilung natürlicher Lebens- und Freiheitsgrundlagen.[708] Die Verschränkung von Sozial- und Umweltstaatlichkeit führt damit zu mehr sozialer und ökologischer (Generationen-)Gerechtigkeit.[709] Es wird schon länger unter Berufung auf die Würde parallel zum sozioökonomischen Existenzminimum die Gewährleistung eines bzw. das Grundrecht auf ein ökologisches Existenzminimum aus Art. 1 Abs. 1 i. V. m. Art. 2 Abs. 2 und Art. 20a GG gefordert.[710] Tatsächlich

---

[705] Vgl. statt vieler nur IPCC, Klimawandel 2023: Synthesebericht, 2023, S. 5 ff., 12 f., 16; auch schon *IPCC*, Klimawandel 2022: Folgen, Anpassung und Verwundbarkeit, 2022, S. 12, 26 et passim.

[706] Vgl. auch *M. Opielka*, Soziales Klima, 2023, S. 13 ff.; zur staatlichen Pflicht zur Sparsamkeit im Umgang mit natürlichen Ressourcen BVerfGE 157, 30 (135 f.) m. w. N.; auch *C. Calliess*, Rechtsstaat und Umweltstaat, 2001, S. 124.

[707] Vgl. zum Zusammenhang von Sozial- und Klimapolitik *M. Opielka*, Soziales Klima, 2023, S. 13 ff.; kritisch zur Subventionierung von umweltschädlichen Tätigkeiten sowie zu ähnlichen Problemen im Sozialrecht *G. Winter*, Rechtsprobleme im Anthropozän: Vom Umweltschutz zur Selbstbegrenzung, ZUR 2017, S. 271 ff.

[708] Vgl. BVerfGE 157, 30 (131, 149); kritisch dazu sowie zur Verteilungsgerechtigkeit in Bezug auf die Freiheit *U. Volkmann*, Im Dienst der guten Sache, Merkur 875 (2022), S. 5 (11 ff.).

[709] *T. Spitzlei* (Der Klimabeschluss des BVerfG – Intertemporale Verteilung von Freiheitschancen auch im Sozialversicherungsrecht?, NZS 2021, S. 945 ff.) versucht die Überlegungen des Bundesverfassungsgerichts aus dessen Klimabeschluss von 2021 bezüglich der intertemporal gerechten Verteilung von Freiheitschancen auf das Sozialversicherungsrecht zu übertragen. Der Erkenntnisgewinn bleibt jedoch überschaubar. Ähnlich auch *C. Janda*, Sozialstaat for Future, ZRP 2021, S. 149 ff.

[710] Dazu *C. Calliess*, Rechtsstaat und Umweltstaat, 2001, S. 30, 300; *ders.*, Klimapolitik und Grundrechtsschutz, ZUR 2021, S. 323 (329); *S. Rixen*, in: M. Sachs (Hrsg.), GG, 9. Aufl. 2021, Art. 2 Rn. 227; zuvor schon *B. Bock*, Umweltschutz im Spiegel von Verfassungsrecht und Verfassungspolitik, 1990, S. 119 ff.; *M. Kloepfer*, Zum Grundrecht auf Umweltschutz, 1978, S. 22, 27; *H. H. Rupp*, Die verfassungsrechtliche Seite des Umweltschutzes, JZ 1971, S. 401 ff.; *R. Scholz*, Nichtraucher contra Raucher, JuS 1976, S. 232 (234).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

müssen die natürlichen Freiheitsbedingungen entsprechend der ökologischen Dimension würdebasierter Freiheit nach hiesiger Theorie wertemäßig im Nahbereich des Art. 1 Abs. 1 GG gelesen werden und in Verbindung mit Art. 20a GG in Form eines sozioökologischen Existenzminimums gesichert werden. Der Staat des Grundgesetzes ist nach Art. 20 Abs. 1 GG i. V. m. Art. 20a GG ein ökologisch-sozialer Staat, der die sozialen und ökologischen Grundbedingungen eines würdigen Lebens in Freiheit ermöglichen und wahren muss.

c) Selbstbeschränkung einer würdebasierten Wirtschaftsordnung

Obgleich Art. 151 der Weimarer Reichsverfassung, demzufolge die „Ordnung des Wirtschaftslebens […] den Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziele der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle entsprechen" muss,[711] nicht ins Grundgesetz geschafft hat, ergibt sich derselbe Staatsauftrag aus dem genannten ökologischen Sozialstaatsprinzip. Das Bundesverfassungsgericht hat schon 1954 in seinem Investitionshilfe-Urteil klargestellt, dass die wirtschaftspolitische Neutralität des Grundgesetzes allein darin besteht, „daß sich der Verfassungsgeber nicht ausdrücklich für ein bestimmtes Wirtschaftssystem entschieden hat".[712] Daher werde mit dem Neutralitätsgebot „weder die wirtschaftspolitische Neutralität der Regierungs- und Gesetzgebungsgewalt noch eine nur mit marktkonformen Mitteln zu steuernde ‚soziale Marktwirtschaft'" vorgegeben. Weiter heißt es:

> „Die gegenwärtige Wirtschafts- und Sozialordnung ist zwar eine nach dem Grundgesetz mögliche Ordnung, keineswegs aber die allein mögliche. Sie beruht auf einer vom Willen des Gesetzgebers getragenen wirtschafts- und sozialpolitischen Entscheidung, die durch eine andere Entscheidung ersetzt oder durchbrochen werden kann."[713]

Der Staat kann also „die ihm jeweils sachgemäß erscheinende Wirtschaftspolitik" verfolgen, „sofern er dabei das Grundgesetz beachtet". Da das Grundgesetz aber mit der Würdenorm an seiner Spitze eine wertgebundene Ordnung, d. h. nach hiesiger Theorie eine würdebasierte Freiheitsordnung ist,[714] muss der durch das wirtschaftspolitische Neutralitätsgebot eingeräumte Spielraum als durch die

---

[711] Dazu *H. M. Heinig*, Menschenwürde und Sozialstaat, in: P. Bahr/Ders. (Hrsg.), Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung, 2006, S. 251 (253, 255 f.); auch zum Zusammenhang von Sozialstaatlichkeit und grundgesetzlicher Wirtschaftsordnung *ders*., Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 34 ff., 320.

[712] BVerfGE 4, 7 (17 f.); auch E 50, 290 (338).

[713] BVerfGE 4, 7 (18); gegen die Ableitung einer staatlichen Kompetenz aus dem Sozialstaatsprinzip für die Änderung der Wirtschaftsordnung hin zu einer sozialistischen *H. M. Heinig*, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, 2008, S. 40; auch schon *J. Neuner*, Privatrecht und Sozialstaat, 1999, S. 144 f.

[714] Zur Parallele zwischen wertgebundener Ordnung im Sinne des Bundesverfassungsgerichts und der würdebasierten Freiheitsordnung nach hiesiger Theorie siehe Kapitel G. I., aber auch II. und III.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Würdeidee eingerahmt verstanden werden. Die Legitimität einer sachgemäßen Sozial- und Wirtschaftsordnung unter dem Grundgesetz ist daher an der ermöglichten realen, ökologisch-sozialen Freiheit zu messen. Sie hat sich stets an den Würdeprinzipien zu orientieren, d. h. also, dass sie dem Zielprinzip der individuellen Selbstbestimmung folgend das Kernprinzip der Gleichheit aller sowie ein dafür notwendiges Mindestmaß an sozialer und ökologischer Gerechtigkeit wahren muss.

Im zweiten Teil der Arbeit wurde gezeigt, dass die Menschen im kontraktualistischen Ausgangspunkt um ihre anthropologische Angewiesenheit auf eine intakte Natur und um die Begrenztheit der natürlichen Ressourcen wissen. Sie einigen sich auf einen mit dem Verzicht auf die Willkürfreiheit verbundenen gerechten Sparsamkeitsgrundsatz. Andernfalls würde die Vermehrung der Willkürfreiheit und Macht der einen stets zulasten der Freiheitsbedingungen der anderen gehen und am Ende bliebe die Herrschaft des Stärkeren und damit überhaupt keine Freiheit übrig. Aufgrund der destruktiven Übersteigerungslogik von unbegrenztem Macht-, Freiheits- und Fortschrittsstreben muss ein würdebasiertes Fortschrittsdenken die vernunft- und gewissenorientierte Selbstbeschränkung dialektisch in sich reflektierend aufnehmen, um nicht in blindem Freiheitsdrang die Bedingungen jeder Freiheit zu untergraben. Der staatlich zu gewährleistende Frieden für eine soziale Freiheitsordnung betrifft nicht nur die intersubjektive, sondern auch die internationale Dimension der Freiheit. Denn auch ein friedliches Miteinander der Nationen ist in einer wachstumsgerichteten Wirtschaftsordnung nicht garantiert, solange sie um ständiges Wirtschaftswachstum miteinander „im Kampf" sind. Dass beispielsweise die deutsche Wirtschaft im Vergleich zu anderen nur wenig wächst, stellt in der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung ein Problem dar. Es genügt also innerhalb dieser Ordnung nicht einmal, wenn eine Nation ihren erreichten Wohlstand bzw. ihre Wirtschaftskraft aufrechterhält. Sie muss immer weiterwachsen; und zwar im Wettbewerb mehr wachsen als die der anderen Nationen, um selbst fortbestehen zu können. Das heißt, dass eine Wirtschaftsmacht sogar zwecks ihrer bloßen Selbsterhaltung stets auf die Vermehrung ihrer Macht bedacht sein muss, was wiederum zu destruktiven Wachstumszwängen führt: Immer mehr Kapitalakkumulation, mehr Produktion, mehr (Natur-)Ausbeutung ist erforderlich.[715] Dieser „infinite" Prozess ist aber nicht wirklich unendlich, da er sich vom permanenten Verbrauch von sozialen und natürlichen Ressourcen nährt, die irgendwann ausgeschöpft sein werden.[716] Dies führt in eine Aporie der Macht bzw. der Freiheit. Denn in Freiheitskategorien übersetzt bedeutet die Ideologie des Wirtschaftswachstums: Die Vermehrung der eigenen Freiheit geht einher mit der permanenten Verdrängung der Freiheit anderer. Die Schwäche der anderen wird zur Bedingung des eigenen Wohlstands. Da gerade

[715] Kritisch zu den Problemen durch „Wachstumszwänge" *N. Paech*, Befreiung vom Überfluss, 2012, S. 103 ff.

[716] Vgl. *N. Paech*, Befreiung vom Überfluss, 2012, S. 25 f., 103 ff.; auch *O. Stengel*, Suffizienz: Die Konsumgesellschaft in der ökologischen Krise, 2011, S. 68 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dies zu verhindern der Zweck des dialektisch-kontraktualistisch konzipierten Staates ist, erscheint es zweifelhaft, ob eine wachstumsorientierte Wirtschaftsordnung langfristig den Würdeprinzipien gerecht werden kann. Im internationalen Kontext hat sich die wechselseitige Selbstbeschränkung als Fortschritt im Bewusstsein der Vulnerabilität der Freiheit beispielsweise in der Abrüstung (vor allem hinsichtlich nuklearer Waffen) gezeigt, wohingegen die in der ständigen Aufrüstung zu sehende Selbstermächtigung als Zeichen der Unsicherheit und Unfreiheit wahrgenommen wurde (und wird). Es wäre aber zynisch, dies am tragischen Schicksal der Ukraine zu exemplifizieren, die im missbrauchten Vertrauen auf Sicherheitsgarantien auch durch Russland sich nuklear abrüstete. Die ganze Idee des Fortschritts durch Selbstbeschränkung funktioniert in der internationalen Dimension sowohl am Beispiel der Abrüstung als auch am Beispiel des Wirtschaftswachstums und der damit verbundenen Zwänge, die zu Wirtschaftskriegen führen könnten, nur, wenn sich alle gemeinsam einer regelbasierten Ordnung unterwerfen und sich gegen destruktive Expansionsbestrebungen die Ketten der Vernunft anlegen; so wie es im intersubjektiven Verhältnis nur funktionieren kann, wenn alle auf Willkür und Freiheitsdrang zulasten der jeweils anderen verzichten. Hinsichtlich der dialektischen Entwicklung ist abermals zu sagen: Auf den Akt der Selbstermächtigung – also der Aufrüstung, des Wirtschaftswachstums oder auch der Naturausbeutung – muss notwendig ein Akt der Selbstbeschränkung aller folgen, damit sich Freiheit entfalten kann.

Fortschritt in Richtung Freiheit ist vulnerabilitätstheoretisch nur möglich, wenn die verletzliche Natur, deren Funktionieren Bedingung für die gleichsam vulnerable menschliche Existenz und Freiheit ist, selbst am Freiheitsschutz teilhat. Dass freiheitlicher Fortschritt notwendigerweise nur im Einklang mit der Natur möglich ist, hat schon *Friedrich Engels* naturdialektisch dargelegt.[717] Der Wohlstand in einer würdebasierten Ordnung kann und darf daher nicht bloß ökonomisch gemessen werden.[718] Insbesondere dürfen die sozialen und ökologischen Kosten des Wirtschaftswachstums nicht externalisiert werden, weil dieser dadurch dem Gewissen und so letztlich der notwendigen Selbstbeschränkung entzogen wird. Wirtschaftswachstum darf nicht vom Willen zur Gerechtigkeit entkoppelt werden. Symptomatisch für die sozioökologischen Widersprüche der Wachstumsideologie ist, dass Konsumrückgänge grundsätzlich als Problem diagnostiziert werden,

[717] *F. Engels*, Anti-Dühring, MEW 20, 1975, S. 106: „Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen. Es gilt dies mit Beziehung sowohl auf die Gesetze der äußern Natur, wie auf diejenigen, welche das körperliche und geistige Dasein des Menschen selbst regeln – zwei Klassen von Gesetzen, die wir höchstens in der Vorstellung, nicht aber in der Wirklichkeit voneinander trennen können. […] Freiheit besteht also in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur; sie ist damit notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung."

[718] Der britische Ökonom *A. Simms* (Ecological Debt, 2. Aufl. 2009, S. 86) spricht von der Alternative eines natürlichen bzw. ökologischen Wohlstands.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

obwohl sie regelmäßig ökologisch sinnvoll und notwendig sind.[719] Ein System, das den rückläufigen Konsum endlicher Ressourcen als Problem begreift und ihn durch Anreize ständig ankurbelt, ist selbst ein Problem. Es trägt den Keim seiner eigenen Zerstörung in sich. Eine Gesellschaft, die das infinite Konsumieren um des Wirtschaftswachstums willen fordert und fördert, kann nur an den von ihr selbst produzierten Widersprüchen untergehen. Denn sie baut auf Maßlosigkeit, Verschwendung und verkennt die Endlichkeit der Natur sowie die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung für den freiheitlichen Fortschritt.[720] Soll sowohl die Natur um ihrer selbst willen respektiert und geschont als auch ihre langfristige Verfügbarkeit für künftige Generationen und damit eine würdebasierte Freiheitsordnung gesichert werden, bedarf es einer ökologisch-revolutionären Wende von der finanzreligiösen Vorstellung, Fortschritt in Richtung Freiheit sei nur durch ewiges Wirt-

[719] Kritisch auch *O. Stengel*, Suffizienz: Die Konsumgesellschaft in der ökologischen Krise, 2011, S. 158 f., 163 ff., 242 ff. et passim; bezugnehmend *A. Bues/W. Lucht*, Anthropozän und Erdsystemkrise, in: M. Reese/W. Köck/T. Markus (Hrsg.), Zukunftsfähiges Umweltrecht II: Suffizienz im Recht, 2023, S. 65 (83): „Eine weitere grundlegende Barriere für Suffizienz ist das ökonomische System an sich, das systematisch auf Wachstum ausgelegt ist. Zum einen regt es durch die ständige und sich erneuernde Warenverfügbarkeit zum Konsum an – durch Werbung wird ein hohes Konsumniveau verstärkt und gefördert, einer Sättigung wird durch die Verheißungen stets neuer Produkte zuvorgekommen."

[720] Der Kapitalismus gleicht einem Organismus, dessen Lebensprinzip zugleich sein Todestrieb ist. Er kann nur existieren, indem er wächst, und zerstört damit schrittweise die ökologischen und sozialen Grundlagen seiner eigenen Reproduktion. Selbst jetzt, wo das System seine Autodestruktivität erkennt, bleibt es in seiner Wachstumslogik gefangen; wie ein Körper, der weiß, dass die Krankheit in ihm steckt, aber sie nicht bekämpfen kann, ohne seine eigene Identität aufzugeben. Die herrschende Klasse fungiert dabei als Nervenzentrum dieses Körpers. Sie erkennt die Symptome und versucht sie nur punktuell abzumildern, wohingegen jedes echte Heilmittel die Funktionsweise zerstören würde, von der sie lebt. So versucht das System, sich durch Selbstoptimierung zu retten, wo nur Selbstbeschränkung helfen könnte, und verwechselt damit Anpassung mit Heilung. Das ist die pathologische Selbstperpetuierung eines Systems, das seine eigenen existenziellen Voraussetzungen konsumiert. Das instrumentelle Vernunftvermögen der herrschenden Klasse erkennt also die finale Krise des akkumulationsgetriebenen Systems, während ihre strukturelle und identitäre Bindung an dieses System sie dazu zwingt, den Apparat bis zum kollektiven Kollaps weiterzubetreiben. Sie opfert die reale Lebenswelt auf dem Altar einer systemischen Logik, die ihre eigene Abschaffung undenkbar macht. Das kapitalistische System kann den Kollaps nicht abwenden, ohne seine eigene *raison d'être* in Frage zu stellen.

Daher mehren sich aus ökonomischer Sicht Stimmen, die „degrowth"-Strategien fordern. Vgl. statt vieler nur *T. Crownshaw et al.*, Over the horizon: Exploring the conditions of a post-growth world, The Anthroprocene Review 6 (2018), S. 117 ff.; *D. E. Daly*, Wirtschaft jenseits von Wachstum, 1999; *P. Ferguson*, Post-growth Politics, 2018; *J. Jungell-Michelsson/P. Heikkurinen*, Sufficiency: A systematic literature review, Ecological Economics 195 (2022), 107380; *N. Paech*, Die Postwachstumsökonomie – ein Vademecum, Zeitschrift für Sozialökonomie 46 (2009), S. 28 ff.; ausführlicher *ders.*, Befreiung vom Überfluss, 2012, S. 113 ff.; für eine „vorsorgeorientierte Postwachstumsposition" als weitere Alternative *U. Petschow et al.* (im Auftrag des Umweltbundesamtes), Ansätze zur Ressourcenschonung im Kontext von Postwachstumskonzepten, 2020.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schaftswachstum möglich.[721] Es müsste umweltpolitisch und -rechtlich zumindest neben der Effizienz und Konsistenz auch die Suffizienz als essenzieller Baustein des Nachhaltigkeitsgebots aus Art. 20a GG umgesetzt werden.[722] Die Lebens- und

[721] Vgl. *O. Stengel*, Suffizienz: Die Konsumgesellschaft in der ökologischen Krise, 2011, S. 327 f.; zur Notwendigkeit der gesellschaftlichen Selbstbegrenzung aus ökologischer Sicht *J. Rockström et al*., A safe operating space for humanity, Nature 461 (2009), S. 472 ff.; *W. Steffen et al*., Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet, Science 347 (2015), No. 6223.

[722] In der Rechtswissenschaft werden bereits in Anknüpfung an die vom Wuppertal-Institut für Klima, Umwelt, Energie (https://wupperinst.org/themen/wohlstand/suffizienz) aufgezeigten Suffizienzstrategien entsprechende rechtliche Konzepte vorgeschlagen (für einen Überblick siehe die Beiträge bei *M. Reese/W. Köck/T. Markus* [Hrsg.], Zukunftsfähiges Umweltrecht II: Suffizienz im Recht, 2023). Man könnte sogar einen Schritt weitergehen: Im Zuge der Finanzkrise wurde die Notwendigkeit einer Schuldenbremse gesehen, die letztlich 2009 im Grundgesetz verankert wurde. Art. 109 Abs. 3 GG besagt seither, dass die Staatshaushalte grundsätzlich ohne Einnahmen aus Krediten auszugleichen sind. Analog dazu wäre aus der Not der planetaren Krisen die Einführung einer Ressourcen- oder Ökoschuldenbremse denkbar, um die ökologischen Lasten in derselben Weise intergenerationell fair zu verteilen und einen gerechteren Umgang mit den knappen Lebens- und Freiheitsressourcen sicherzustellen. Dazu könnte ein zusätzlicher Artikel oder Absatz etwa in Art. 20a GG vorsehen, dass die ökologischen Biohaushalte von Bund und Ländern grundsätzlich ohne „Kredite" oder Leihen von vorausliegenden Jahren zu kompensieren sind. Der Ressourcenverbrauch innerhalb eines Jahres wäre dann an die innerhalb desselben Jahres tatsächlich verfügbare Biokapazität (d. h. den in einem Jahr regenerierbaren natürlichen Ressourcen) anzupassen. Zur Befriedigung der Freiheitsbedürfnisse dürfen dann nicht die Ressourcen der Folgejahre genutzt werden. Der Konsum müsste sich vielmehr an den ökologischen Reproduktionsgrenzen ausrichten. Obwohl sich die Schuldenbremse primär an den Staat richtet, würde sie zwangsläufig auch für Private Konsequenzen haben. Denn gemäß der bezweckten intergenerationellen Gerechtigkeit dürften die hier und jetzt lebenden Menschen die materielle Welt insgesamt nicht zulasten anderswo und künftig lebender Menschen in verschwenderischer Weise für sich vereinnahmen und verausgaben. Während das Prinzip der ökonomischen Nachhaltigkeit eine nachhaltige Staatsverschuldung dahingehend gebietet, dass Finanzierungslasten nicht übermäßig auf künftige Generationen verlagert werden dürfen (*T. I. Schmidt*, Öffentliches Finanzrecht, 2023, S. 207; *ders*., Kreditaufnahme in der Pandemie, JZ 2021, S. 382 ff.), fordert die ökologische Nachhaltigkeit ergänzend dazu einen nachhaltigen Umgang mit Naturgütern, um Ressourcengerechtigkeit herzustellen. Eine solche Lösung für eine Ressourcenschonung wäre sozial gerechter als Verteuerungen von Konsumgütern. Sie würde alle gleichermaßen treffen, sodass finanziell schwache Bevölkerungsgruppen nicht besonders darunter leiden würden, während Stärkere sich mehr Freiheiten einfach „erkaufen" und so weitermachen könnten, wie bisher.

Nach dem britischen Ökonomen *A. Simms* (Ecological Debt, 2. Aufl. 2009, S. 86 ff.) belastet sich mit einer ökologischen Schuld, wer aufgrund eines exzessiven Lebensstils die natürlichen Ressourcen auf Kosten anderer verbraucht. Außerdem kennzeichnet Simms mit diesem Begriff die historisch gewachsene (und weiterwachsende) ökologische Schuld von (ehemaligen) Kolonialmächten und Industrienationen, die die Natur und Ressourcen insbesondere der kolonialisierten Länder und des globalen Südens ausbeute(te)n. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen räumte in einer „Erklärung zu Öko-Gerechtigkeit und ökologischer Schuld" von 2009 die Schuld der Kirche und der Theologie ein, weil diese die Schöpfung bisher den menschlichen Interessen unterwarf und zur Ausbeutung freigab. Er plädierte daher für die Herstellung von ökologischer Gerechtigkeit. Dort heißt es wörtlich: „Die Zeit des grenzenlosen Konsums ist an ihre Grenzen gestoßen." (Ein Auszug findet sich online unter https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Texte_und_Publikationen/Wirtschaften.pdf [S. 18 f.]).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wirtschaftsweise kann langfristig aber nur dann den Würdeprinzipien genügen, wenn sie den Widerspruch von Mensch und Natur im Anthropozän in eine Einheit münden lässt. Dies kann durch eine dialektisch unter Federführung der Vernunft und des Gewissens zu vollziehende ökologische Revolution gelingen. Doch die Vorstellung von der Umgestaltung der vorherrschenden Produktions- und Lebensweise und von einer damit einhergehenden Abkehr eines Wirtschaftswachstums affiziert den Menschen zu sehr; einerseits, weil sie die gewohnte Normalität als ihm einzig denkbar erscheinende Option eines freiheitlichen Fortschritts in Frage stellt. Andererseits, weil die Alternativen auf unterkomplexe Weise als freiheitsfeindlich wahrgenommen werden. Es ist eben „einfacher, sich das Ende der Welt vorzustellen als das Ende des Kapitalismus", wie der britische Kulturwissenschaftler *Mark Fisher* konstatiert.[723]

Eine auf permanentes Wachstum ausgerichtete Wirtschaftsordnung ist gemäß einer nach neuen Freiheitsformen strebenden Dialektik der Würde zum Scheitern verurteilt, weil sie systemisch die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung negiert. Sie negiert damit letztlich die ganze Idee der Freiheit. Der Kapitalismus ist eine dialektisch entstandene Form, die selbst der Absolutheit der Dialektik verfällt, weil sie um jeden Preis wachsen möchte, also nach der absoluten Erfüllung der Freiheitsidee strebt. Will aber der würdebasierte freiheitliche Fortschritt nicht an seinem Ziel zugrunde gehen, muss er sich selbst beschränken. Diese Bewegung wird ihrerseits überwunden durch eine dialektisch-kontraktualistisch begründete soziale Freiheitsordnung, die aus der ökologiefeindlichen „wilden" Freiheit eine ökologisch-soziale macht.[724] Weil auch die Option eines „grünen" Wachstums die notwendige Selbstbeschränkung nicht hinreichend reflektiert und die aggresivzerstörerische Produktivität bloß um eine nur dem Anschein nach zärtlichere Variante der Naturausbeutung ergänzt, ist zweifelhaft, ob sie insofern eine wirkliche Alternative darstellt.[725] Entsprechend der Vorrangregel des Rawlsschen Vertragsmodells darf „eine geringere oder ungleiche Freiheit nicht für eine Verbesserung der wirtschaftlichen Verhältnisse in Kauf genommen werden".[726] Das zulässige Gewinnstreben privater oder staatlicher Akteure darf demnach nicht neue Ungleichheiten produzieren und die prinzipielle Gleichheit aller gefährden. Daher kann die Freiheit (des wirtschaftlichen Wachstums) eingeschränkt werden, um eine „noch schlimmere[] Freiheitsbeschränkung" zu verhindern.[727] Kurz: Damit Freiheit durch

[723] *M. Fisher*, Kapitalistischer Realismus ohne Alternative?, 2013, S. 7.

[724] In diese Richtung lässt sich auch *W. Maihofer* (Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 158) interpretieren: „Eine […] Dialektik der Freiheit auf der Seite der ökonomischen Basis einer Gesellschaft wird […] nur dann nicht in eine ‚wilde Freiheit' ausarten, in der diese Freiheit und damit die Dialektik selbst aufgehoben und zerstört wird, wenn eine rechtsstaatliche Ordnung ‚gesetzmäßiger Freiheit' gewährleistet ist". Auch das verdeutlicht die in der Einleitung (Kapitel A. III. 2.) beschriebene Komplementarität von Dialektik und Kontraktualismus.

[725] Kritisch zur „Mär vom grünen Wachstum" *N. Paech* (Befreiung vom Überfluss, 2012, S. 69 ff.), der betont, dass es in einer endlichen Welt kein unendliches Wachstum geben kann.

[726] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 177.

[727] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979, S. 244.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Selbstbemächtigung nicht in Unfreiheit umschlägt, muss Freiheit auch in Form des Wirtschaftswachstums sich selbst beschränken. Eine wachstumsideologische Orientierung der Wirtschafts-, Produktions- und Lebensweise droht aufgrund der beschriebenen Aporie die Bedingungen einer würdebasierten sozialen Freiheitsordnung zu untergraben. Sie muss sich daher dialektisch selbst beschränken, indem sie ihr destruktives Potenzial reflektierend in sich aufnimmt und auf Mäßigung setzt. Die Würdeidee bildet – in Anlehnung an *Christian Graf von Krockow*[728] – einen Damm gegen eine selbstzerstörerische Wirtschaftspolitik.

d) Resozialisierungsgebot im Strafsystem

Abschließend soll noch kurz auf einen anderen Aspekt des Sozialstaatsprinzips eingegangen werden. Das Bundesverfassungsgericht betonte in der Entscheidung von 1977 zur lebenslangen Freiheitsstrafe seine besondere Bedeutung für den Bereich des Strafsystems. Auch darin müssen die Bedingungen für die individuelle und soziale Existenz des Einzelnen gesichert bleiben.[729] Mit der „so verstandenen Menschenwürde wäre es unvereinbar, wenn der Staat für sich in Anspruch nehmen würde, den Menschen zwangsweise seiner Freiheit zu entkleiden, ohne daß zumindest die Chance für ihn besteht, je wieder der Freiheit teilhaftig werden zu können".[730] Daher leitete das Gericht aus Art. 1 Abs. 1 GG das Verbot der ausnahmslosen Vollstreckung der lebenslangen Freiheitsstrafe ab.[731] Begründet wird dieses Gebot des menschenwürdigen Strafvollzugs damit, dass Verurteilten eine realistische Chance verbleiben muss, in ihrem Leben wieder ihre Freiheit zu erlangen.[732] Denn es berührt den Würdekern, wenn Inhaftierte ungeachtet ihrer positiven Persönlichkeitsentwicklung die Hoffnung darauf aufgeben müssen.[733] Ein zentrales Ziel des Strafrechts im Rahmen des Gesellschaftsvertrags ist schließlich die Rehabilitation und Wiedereingliederung von Straftätern in die Gesellschaft. Da auch die Todesstrafe jede Möglichkeit der Rehabilitierung verhindert und somit diesem Ziel widerspricht, ist sie grundgesetzlich explizit nach Art. 102 GG „abgeschafft", obschon dies ein Gebot der Menschenwürde selbst ist.[734]

---

[728] *C. G. von Krockow*, Politik und menschliche Natur. Dämme gegen die Selbstzerstörung, 1987.

[729] BVerfGE 45, 187 (228); auch bereits E 35, 202 (235).

[730] BVerfGE 45, 187 (228 f.).

[731] BVerfGE 45, 187 (245); dies auch auf die Sicherungsverwahrung erweiternd E 109, 133 (150).

[732] BVerfGE 45, 187 (229, 245); 109, 133 (150); 117, 71 (95); 131, 268 (287).

[733] BVerfGE 45, 187 (245).

[734] Vgl. *S. Broß*, Die Würde des Menschen bleibt unantastbar, in: C.Y. Robertson-von Trotha (Hrsg.), 60 Jahre Grundgesetz, 2009, S. 41 (43); *M. Hong* (Todesstrafenverbot und Folterverbot, 2019, S. 92 f., 123) sieht in dem Akt der hoheitlichen Tötung einen entwürdigenden Charakter nicht nur für den Straftäter, sondern „auch für die Gesellschaft, die ihn vollzieht"; im Übrigen auch *H. D. Jarass*, in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl. 2022, Art. 1 Rn. 20; *P. Kunig*, in: I. v. Münch/Ders. (Hrsg.), GG, Bd. 2, 7. Aufl. 2021, Art. 102 Rn. 24; *C. Starck*, in: H. v. Mangoldt/F. Klein/Ders. (Hrsg.), GG, Bd. I, 7. Aufl. 2018, Art. 1 Rn. 48.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Menschenwürde wirkt sich aber nicht nur auf die Dauer, sondern auch auf die Art und Weise des Vollzugs der Freiheitsstrafe aus.[735] Auch im Strafrecht konkretisiert sich der allgemeine Zweck des Rechts, den Menschen eine selbstbestimmte Freiheits- und Persönlichkeitsentfaltung zu ermöglichen. Gerade die Strafjustiz, wo die Einzelnen in ihrer Vulnerabilität und Schwäche einem strengen Kontrollbereich des Staates unterstehen, muss in hohem Maße den an sie gestellten Gerechtigkeitsanforderungen entsprechen. Die Würde bestimmt den Zweck der Strafe. Daher ist jede Form von grausamer und erniedrigender Strafe verboten,[736] was im Grundgesetz durch das Verbot der Folter nach Art. 104 Abs. 1 S. 1 GG noch einmal ausdrücklich in Bezug auf festgehaltene Personen hervorgehoben wird. Dahinter steht nicht nur das auf der Menschenwürde beruhende Gebot des schuldangemessenen Strafens.[737] Der Gefangene darf auch darüber hinaus nicht als bloßes Objekt im Strafvollzug behandelt werden, vielmehr müssen die Grundbedingungen sowohl seiner individuellen als auch seiner sozialen Existenz gewahrt werden.[738] Eine würdebasierte soziale Freiheitsordnung hat schließlich ein vitales Interesse nicht nur an der wechselseitigen Achtung und Anerkennung ihrer Mitglieder untereinander, sondern auch an deren Resozialisierung und Wiedereingliederung in das gemeinschaftliche Zusammenleben.[739] Unbeschadet dessen, dass in § 57 Abs. 1 S. 1 Nr. 2 StGB als Strafzweck explizit das Sicherheitsinteresse der Allgemeinheit verankert ist,[740] muss der Strafvollzug stets darauf abzielen, den Gefangenen ein soziales, verantwortungsvolles und freies Leben zu ermöglichen.[741] Dieses sozialstaatliche Reso-

[735] *H. Hofmann*, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 (363).

[736] BVerfGE 45, 187 (228); auch bereits E 1, 332 (348); 6, 389 (439).

[737] Die sozialstaatliche Selbstbeschränkung und Machtbegrenzung erfordert zudem, dass der Einzelne dem Staat bei der eigenen Bestrafung nicht behilflich sein muss. Vgl. auch schon *T. Hobbes*, Leviathan, 1970, S. 259: Denn niemand kann „durch irgendeinen Vertrag verpflichtet werden, sich selbst anzuklagen" (S. 194).

[738] BVerfGE 35, 202 (235 f.); 45, 187 (228).

[739] Vgl. *W. Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, 1968, S. 145 f. Er zitiert hierbei Hobbes, der fordere, „daß man bei den Strafen nicht das vergangene Übel, sondern das zukünftige Gute im Auge haben solle". Nach *T. Hobbes* (Leviathan, 1970, S. 136 f.) sei es ein „Gesetz der Natur", „daß man mit keiner andern Absicht Strafen verhänge, als um entweder den Sünder zu bessern oder andere zu warnen". Die Zufügung von Qualen als Strafe bleibt aber auch bei ihm zulässig (S. 262). Das wäre freilich – unbeschadet des Art. 104 Abs. 1 S. 2 GG – ebenso wenig mit der Würde vereinbar, weil der Einzelne nicht der Errichtung eines Staates zugestimmt hat, der ihn nicht jederzeit als Zweck an sich selbst behandelt. Vgl. auch *B. Giese*, Das Würde-Konzept, 1975, S. 107.

[740] Vgl. BVerfGE 117, 71 (96); näher zu Strafzwecken *G. Duttge*, Menschengerechtes Strafen, in: E. Schumann (Hrsg.), Das strafende Gesetz im sozialen Rechtsstaat, 2010, S. 1 ff.; *M. Pawlik*, Staatlicher Strafanspruch und Strafzwecke, in: E. Schumann (Hrsg.), Das strafende Gesetz im sozialen Rechtsstaat, 2010, S. 59 ff.

[741] BVerfGE 35, 202 (235 f.); 116, 69 (85) m. w. N.; in Bezug auf die Sicherungsverwahrung auch E 109, 133 (151); hinsichtlich der Auslieferung fordert das Gericht (E 113, 154 [165]), „dass in einem anderen Rechtssystem jedenfalls eine praktische Chance auf Wiedererlangung der Freiheit" bestehen müsse.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zialisierungsziel beruht auf der Achtungspflicht für die Menschenwürde.[742] Insofern stehen die Strafzwecke der sozialen Integration und des Schutzes der Allgemeinheit vor Straftaten nicht in einem gegensätzlichen, sondern in einem komplementären Zusammenhang zueinander.[743] Denn Selbstverwirklichung geschieht durch mitmenschliche Verbundenheit und setzt das Leben in der Gemeinschaft voraus.[744] Das Bundesverfassungsgericht hat darum schon früh in seinem Lebach-Urteil von 1973 konsequenterweise ein Grundrecht auf Resozialisierung aus Art. 2 Abs. 1 GG i. V. m. Art. 1 Abs. 1 GG abgeleitet.[745] Der Staat ist aufgrund dieses Rechts dazu verpflichtet, den Strafvollzug auf die Ermöglichung eines straffreien Lebens der Gefangenen auszurichten und bei im Vollzug Befindlichen aktiv den sozialschädlichen Folgen ihrer Inhaftierung entgegenzuwirken sowie ihre „Lebenstüchtigkeit" zu wahren.[746] Ist die Resozialisierung in bestimmten Fällen nicht möglich, bleibt die Inhaftierung der Betroffenen zur Sicherheit für andere legitim. Da der Einzelne sich aber erst relational im Sozialen entfaltet,[747] darf das Ziel des Strafvollzugs nicht die totale Isolation der Verurteilten sein.

X. Zwischenfazit

Die Würde des Menschen steht entsprechend ihrem dialektisch-kontraktualistischen Fundament am Anfang des Grundgesetzes. Die nach Würdeprinzipien eingerichtete soziale Freiheitsordnung fügt sich verfassungsdogmatisch in die vom Bundesverfassungsgericht betonte wertgebundene Ordnung ein. Außerdem fallen sämtliche Würdeprinzipien, also das Zielprinzip der individuellen Selbstbestimmung, das Kernprinzip der Gleichheit der Freiheit aller sowie das Demokratie-, Rechtsstaat- und ökologische Sozialstaatsprinzip, als unabänderlich unter den Schutz des Art. 79 Abs. 3 GG. Zentrale Elemente der primären Würdeprinzipien gehören sogar zum Inhalt der freiheitlichen demokratischen Grundordnung im Sinne der wehrhaften Demokratie. Durch die Verschränkung all dieser Prinzipien können zum einen Machtmissbrauchsmöglichkeiten des Staates minimiert werden. Zum anderen kann verhindert werden, dass totalitäre oder faschistische

---

[742] BVerfGE 35, 202 (235 f.); 116, 69 (85); dazu *M. Hong*, Todesstrafenverbot und Folterverbot, 2019, S. 92 f.

[743] BVerfGE 116, 69 (86).

[744] *M. Mahlmann* (Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl. 2023, S. 165 f.) unter Verweis auf v. Humboldt.

[745] BVerfGE 35, 202 (235 f.); jüngst auch BVerfG, Beschl. v. 18. 9. 2019, 2 BvR 1165/19, Rn. 15 f.

[746] BVerfG, Beschl. v. 18. 9. 2019, 2 BvR 1165/19, Rn. 15 f. Weiter heißt es dort: „Dabei greift das Gebot, die Lebenstüchtigkeit des Gefangenen zu erhalten und zu festigen, nicht erst dann ein, wenn er bereits Anzeichen einer haftbedingten Depravation aufweist […]. Das Interesse des Gefangenen, vor den schädlichen Folgen aus der langjährigen Inhaftierung bewahrt zu werden und seine Lebenstüchtigkeit im Falle der Entlassung aus der Haft zu behalten, hat ein umso höheres Gewicht, je länger die Vollstreckung einer Freiheitsstrafe bereits andauert […]."

[747] BVerfGE 117, 71 (89).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kräfte jemals wieder politische Macht erhalten und die würdebasierte Ordnung beseitigen können.

Als Grundlage der Gemeinschaft und Auslegungsmaßstab der Grundrechte wird die vulnerable Würde hier als ein verfassungsdogmatisches Leitprinzip verstanden, das nicht absolute Rechte gewährleistet, sondern vielmehr die Selbstbeschränkung der Individuen und des Staates koordiniert. Ihrem grundrechtsdogmatischen Inhalt nach meint die Würde nicht etwas Statisches, sondern etwas sich mit der Zeit Veränderndes. Sie ist dabei sowohl das sich zukunftsoffen erneuernde als auch das gegenwarts- und rückwärtsblickend stabilisierende Element der Verfassung. Um unlösbare Würdekollisionen zu vermeiden, bieten sich mit dem Bundesverfassungsgericht „i. V. m."-Konstruktionen von Grundrechten an. Dadurch können würderelevante Freiheitsbereiche, die aufgrund unausweichlicher Kollisionen mit den Freiheiten anderer nicht absolut gewährleistet werden können, mit einem einschränkbaren Grundrecht verbunden werden. Hauptbeispiel dafür ist das allgemeine Persönlichkeitsrecht aus Art. 2 Abs. 1 GG i. V. m. Art. 2 Abs. 1 GG. So kann plausibel begründet werden, warum ein Lebensbereich sehr nah an der Würde ist und dennoch aufgrund seines relationalen bzw. sozialen Bezugs, also seiner intersubjektiven Wechselwirkungen mit den Interessen der anderen, der Begrenzung bedarf. Jenseits solcher Verbindungslösungen können bereits bei der Bestimmung des Schutzbereichs von Grundrechten unter Berücksichtigung der sich überschneidenden Würdebereiche widerstreitende Interessen abgewogen werden.

Zudem entfaltet die Menschenwürde eine unmittelbare Drittwirkung im intersubjektiven Verhältnis. So verpflichtet sie alle zur Anerkennung ihrer jeweils individuellen Lebensentwürfe. Da das Grundgesetz nicht von einem isolierten, sondern von dem sich in der Gemeinschaft und in sozialen Beziehungen mit- und durch andere entfaltenden Menschen ausgeht, ist die Gleichheit in seinem Freiheitsverständnis angelegt. Die grundgesetzliche Freiheit, insbesondere das allgemeine Freiheitsrecht aus Art. 2 Abs. 1 GG, ist daher würdeimmanent um die fundamentale Gleichheit aller beschränkt. Sie bedeutet also nicht die Willkürfreiheit eines selbstherrlichen und isolierten Einzelnen, der sich ohne Rücksicht auf andere entwickelt. Denn ein grundsätzliches Recht, zu tun und zu lassen, was man will, hätte zur Konsequenz, auch mit seinen Mitmenschen prinzipiell nach Belieben verfahren zu dürfen. Ein solches Recht ist jedoch schon in seinem Ausgangspunkt nicht mit der Idee der Würde vereinbar. Mit Mitmenschen prinzipiell nach Belieben verfahren zu dürfen, verletzt schon für sich nach der Empathieformel deren Würde. Die Freiheit enthält also schon in ihrem Schutzbereich nicht jene Handlungsformen und Verhaltensweisen, die die Würde anderer verletzen. Insofern entspringt aus ihr selbst eine Grundpflicht zur ökologisch-sozialen Rücksichtnahme auf die würdebasierten Freiheitsinteressen der anderen. Da die Würde als Leitprinzip in alle Grundrechte hineinwirkt, nimmt sie auch das Selbstbeschränkungselement und damit auch die Grundpflicht in alle Grundrechte auf. Dadurch stehen die Grundrechte unter einem würdebedingten Sozial- und Ökologieverträglichkeitsvorbehalt. Dabei ist auch die Tierwürde zu respektieren, die sich vulnerabilitätstheoretisch aus der

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

durch das objektive Gewissen und empathische Mitgefühl vermittelten Subjektqualität der Tiere als leidende und vulnerable Wesen sowie dogmatisch aus dem ihnen nach Art. 20a GG zugesprochenen Eigenwert ableitet. Da sie in ihrer Vulnerabilität als Zweck an sich anzuerkennen und zu achten sind, dürfen sie nicht wie Objekte beliebigen menschlichen Bedürfnissen unterworfen, sondern müssen mit eigenen subjektiven Rechten ausgestattet werden.

Schließlich ist eine würdebasierte Gemeinschaft des Grundgesetzes eine Solidargemeinschaft, die im ökologischen Sozialstaat nach Art. 20 Abs. 1 GG i. V. m. Art. 20a GG institutionalisiert ist. Dieser hat seinen Bürgern die sozialen, ökonomischen und ökologischen Grundbedingungen eines würdigen Lebens in Freiheit zu gewährleisten. Es hat sich in diesem Kontext gezeigt, dass eine wachstumsorientierte Wirtschaftsordnung, die sich von der permanenten Ausbeutung der Natur nährt, die würdeimmanente Idee der Selbstbeschränkung negiert, sich selbst übersteigert und dadurch langfristig eine soziale Freiheitsordnung gefährdet. Darum gebietet das Grundgesetz eine auf Suffizienz bauende Wirtschaftsordnung.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zusammenfassung der Ergebnisse

Kapitel A

1.) Die Idee der Würde meint das Streben nach Fortschritt im Bewusstsein der Vulnerabilität der Freiheit. Dieser prozessiert dialektisch. Damit sich die Freiheit nicht selbst aufhebt, muss sie sich selbst beschränken, indem sie ihr autodestruktives Element reflektierend in sich aufnimmt. Sie muss also die Selbstbeschränkung als dialektisch inhärentes Prinzip der verletzlichen Würde begreifen.

2.) Während die Dialektik im Streben nach neuen Freiheitsformen die Richtung des Fortschritts vorgibt, werden die daraus folgenden notwendigen Prinzipien der Würde für eine soziale Freiheitsordnung in normativer Hinsicht kontraktualistisch ausgeformt. Dialektik und Kontraktualismus werden als komplementäre, auf Vernunftgründen beruhende Ansätze eines ganzheitlichen Begründungsstrangs betrachtet und daher nebeneinander verwendet, um die Notwendigkeiten und Normative der Würde zu beleuchten.

Kapitel B

1.) Recht und Moral sind nicht konkurrierende Sollensordnungen in dem Sinne, dass entweder *nur dieses* oder *nur jenes* gelten kann. Sie ergänzen und benötigen einander zwecks Errichtung einer freiheitlichen Ordnung des sozialen Zusammenlebens mit Ganzheitsanspruch.

2.) Die Würdeidee enthält eine naturrechtliche Grundüberzeugung im Sinne eines dialektisch-kontraktualistischen Fundaments. Die normative Geltung der Würde ist aufgrund dieser Prinzipialität von ihrer formalen Gewährleistung durch das positive Recht entkoppelt.

Kapitel C

1.) Ideengeschichtlich dominiert von *Cicero* über *Thomas von Aquin* und *Pico della Mirandola* bis *Kant* und die Gegenwart ein Würdeverständnis, das auf der den Menschen über die Natur und Tiere erhebenden Vernunft basiert. Bei *Kant* bildet insbesondere die Autonomie den Grund der Würde des Menschen als Vernunftwesen.

2.) Hier wird jedoch vulnerabilitätstheoretisch und dialektisch die Subjektivität und damit auch Würde durch das *objektive Gewissen*, also durch empathisches Mitgefühl für leidende, sinnlich-empirische Naturwesen konstituiert. Würde ist somit das Ergebnis einer Dialektik von Vernunft und Natur, von Vernunftwesen und Naturwesen. Subjektivität wird nicht monologisch aus dem Vernunft-Bewusstsein

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

deduziert, sondern relational in Verbindung mit dem sinnlich-empirischen Sein vulnerabler Naturwesen.

Kapitel D

1.) Nachdem die Würde und Subjektivität dialektisch begründet wurden, bleibt es Aufgabe des Gesellschaftsvertrags, für die Entfaltung dieser Subjektivität eine soziale Freiheitsordnung zu legitimieren, in der sich vulnerable Wesen mit- und nebeneinander verwirklichen können.

2.) Für den kontraktualistischen Ausgangspunkt wird hier in anthropologischer Hinsicht davon ausgegangen, dass Menschen in ihrem Freiheitsstreben vulnerabel und sowohl auf einander als auch auf eine intakte Natur elementar angewiesen sind.

Kapitel E

1.) Eine dialektisch-kontraktualistisch auf der Würdeidee gründende soziale Freiheitsordnung hat eine individuale, eine spezifisch-soziale, eine ökologische und eine kollektive Dimension.

2.) In der individualen Dimension besteht das Zielprinzip würdebasierter Freiheit in der Ermöglichung und Verbesserung der Bedingungen vulnerabler Freiheit und Selbstbestimmung der Individuen (= erstes primäres Würdeprinzip). Alle weiteren Prinzipien müssen dieses Zielprinzip widerspiegeln und fördern.

3.) In der spezifisch-sozialen Dimension würdebasierter Freiheit (Sozialität der Freiheit) ergibt sich notwendig das Kernprinzip der sozialen Gleichheit der Freiheit aller (= zweites primäres Würdeprinzip). Damit alle frei sein können, müssen sie es gleichermaßen sein. Gleichheit ist nicht nur eine der Bedingungen, unter denen Freiheit möglich ist, sie ist vielmehr begrifflich in der Freiheit angelegt. Würdebasierte Freiheit ist also schon von ihrer Idee her eine durch sich selbst beschränkte gleiche Freiheit aller, weil sie sonst überhaupt keine Freiheit wäre.

a) Aus der notwendigen Gleichheit folgt das sekundäre Würdeprinzip der Gerechtigkeit würdebasierter Freiheit. Die Selbstbeschränkung aller muss auf eine gerechte Weise koordiniert werden. Die Gerechtigkeit erfordert, dass alle auf eine rücksichtslose Willkürfreiheit verzichten. Denn nur dann kann jeder darauf vertrauen, dass er in seiner Vulnerabilität von anderen als gleich frei geachtet wird. Zur Gerechtigkeit gehört dementsprechend sowohl der rücksichtsvolle Gebrauch des eigenen Eigentums als auch eine faire Verteilung der Chancen auf und des Besitzes von Eigentum.

b) Aus der Gleichheit folgt als weiteres sekundäres Teilprinzip die Pflicht- und Verantwortungsgebundenheit würdebasierter Freiheit. Damit jeder sich selbst bestimmen kann, einigen sich die Menschen auf eine Pflicht zur Selbstbeschränkung in Form der Anerkennung und Achtung sowie zum Schutz in ihrer Verletzlichkeit. Diese schon dialektisch notwendige Pflicht zur Nächstenachtung impliziert auch

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mit dem Teilprinzip der Solidarität die Selbstbeschränkung der eigenen egoistischen Wünsche.

4.) In der ökologischen Dimension würdebasierter Freiheit (Ökologietät der Freiheit) ergibt sich notwendig das Kernprinzip der ökologischen Gleichheit (= drittes primäres Würdeprinzip). Dieses Gleichheitsprinzip fordert Gerechtigkeit und begründet eine gewissenbasierte Pflicht der Menschen zur Anerkennung, Achtung und zum Schutz der leidensfähigen Natur und Tiere als gleichsam vulnerable Subjekte. Da die Menschen wissen, wohin die Selbstermächtigung über die Natur und deren reine Betrachtung als Objekt menschlicher Interessen führt, sind sie gezwungen, von der Herrschaft *über* die Natur zur Herrschaft in Übereinstimmung *mit* der Natur überzugehen.

5.) Da die Freiheit der Einzelnen dialektisch-kontraktualistisch in der Macht des Staates formiert wird, geht das Selbstbeschränkungselement der Würde in die Staatsstruktur ein und erhält dadurch eine kollektive Dimension. Damit die individuelle Selbstbestimmung aller unter der hier angenommenen Bedingung der faktischen Angewiesenheit aufeinander sowie auf die Natur wirksam werden kann, muss der Gesellschaftsvertrag die Angewiesenheit der Menschen auf ein Gemeinwesen zur Realisierung des freiheitlichen Fortschritts hinreichend berücksichtigen (Kollektivität der Freiheit). Alle vorgenannten Prinzipien müssen sich in dieser kollektiven Dimension würdebasierter Freiheit widerspiegeln.

a) Würdebasierte Freiheit hängt von ökonomischen, sozialen und ökologischen Bedingungen ab. Damit die Bedingungen der gleichen Freiheit nicht zur Sache der ungleichen Macht und Freiheit der Stärkeren über die Schwächeren werden, muss der Staat sie mittels des Rechts zu seiner Sache machen. Sicherheit ist daher ein dialektisch-kontraktualistisch notwendiges (sekundäres) Teilprinzip würdebasierter Freiheit in ihrer kollektiven Dimension.

b) Aus der Würdeidee folgt das Demokratieprinzip (= viertes primäres Würdeprinzip). Damit sich das Prinzip der individuellen Selbstbestimmung sowie die Gleichheit der Freiheit in der strukturellen Beschaffenheit des Staates abbildet, muss dieser ein demokratischer Staat sein. Und weil hier das Selbstbeschränkungselement eine dialektische Notwendigkeit der Selbstbestimmung ist, bedeutet Demokratie die kollektiv formierte Selbstbestimmung durch kollektive Selbstbeschränkung.

c) Zudem folgt aus der Würdeidee notwendig das Rechtsstaatsprinzip (= fünftes primäres Würdeprinzip). Damit sich die Macht des Staates nicht übersteigert und gegen die Freiheit der Einzelnen missbraucht wird, muss sie sich selbst beschränken. Dazu ist es erforderlich, dass der Staat in seinem Handeln an Recht gebunden wird und die Staatsgewalten derart miteinander verschränkt werden, dass sie sich gegenseitig wirksam kontrollieren und begrenzen.

d) Schließlich folgt aus der Würdeidee das ökologische Sozialstaatsprinzip (= sechstes primäres Würdeprinzip). Die sekundären Würdeprinzipien der Solida-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ritäts-, Nächstenachtungs- und Nothilfepflicht im Sinne der Selbstbeschränkung des eigenen Egoismus wirken sich auf die Staatsstruktur aus. Der ökologische Sozialstaat soll in Orientierung am Zielprinzip der individuellen Selbstbestimmung die Bedingungen würdebasierter Freiheit verwirklichen. Er ist auf die Wahrung der Gleichheit sowie auf die Herstellung sozioökonomisch wie -ökologisch gerechter Verhältnisse ausgerichtet.

6.) Es gilt der Vorrang der primären vor den sekundären Würdeprinzipien.

Kapitel F

1.) Das Instrumentalisierungsverbot im Sinne der Kantischen Zweckformel des Kategorischen Imperativs wird entsprechend der dialektisch-kontraktualistisch festgelegten Würdeprinzipien über das Staat-Bürger-Verhältnis hinaus auf alle intersubjektiven Verhältnisse erstreckt. Die Selbstzwecklichkeit als Subjekt wird dabei nicht in der Vernunft-, Autonomie- oder Selbstbestimmungsfähigkeit, sondern in der Vulnerabilität gesehen.

2.) Um verfassungsdogmatisch die Vulnerabilität als Grund der Würde sowie die Selbstbeschränkung als ihr zentrales Element hervorzuheben, wird anstelle der gängigen Würdedefinitionen eine Empathieformel (objektive Gewissensprüfung) vorgeschlagen. Danach ist die Würde verletzt, wenn ein Mensch in einer Weise behandelt wird, die gerade seine Vulnerabilität auf schwerste Art ausnutzt oder missachtet. Davon ist auszugehen, wenn ein empathischer Beobachter, der sich kognitiv-emotional in die Lage des Betroffenen versetzt, beim bloßen Anblick intuitiv empfindet, dass niemand so behandelt werden sollte. Die Würde ist auch dann verletzt, wenn der Einzelne gerade in seiner Schwäche und Angewiesenheit auf andere durch die politische, wirtschaftliche oder soziale Stärke anderer ausgebeutet, unterdrückt, erniedrigt oder sonst wie willkürlich behandelt oder dabei vom Staat im Stich gelassen wird. Es geht um Fälle, in denen der „Anruf" eines Subjekts an das Gewissen der anderen systematisch ignoriert wird.

Kapitel G

1.) Die auf Würdeprinzipien gründende Freiheitsordnung entspricht der bundesverfassungsgerichtlichen Umschreibung des Grundgesetzes als wertgebundener Ordnung. Während alle Würdeprinzipien zum unabänderlichen Kern im Sinne des Art. 79 Abs. 3 GG zählen, stellen die zentralen Elemente der primären Würdeprinzipien den Gehalt der freiheitlichen demokratischen Grundordnung im Sinne der wehrhaften Demokratie dar. Alle Prinzipien sind derart miteinander verschränkt, dass sie Machtmissbrauchsmöglichkeiten des Staates minimieren und sogar verhindern sollen, dass faschistoide Kräfte politische Macht erhalten und die würdebasierte Ordnung beseitigen können.

2.) Die Menschenwürde nach Art. 1 Abs. 1 GG ist kein Grundrecht, sondern ein Leitprinzip, welches das unverrückbare Fundament einer auf dem Zielprinzip der

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

individuellen Selbstbestimmung sowie dem Kernprinzip der Gleichheit basierenden demokratischen, rechts- und ökologisch-sozialstaatlichen Freiheitsordnung meint. Als Orientierungspunkt und Auslegungsmaßstab wirkt sie in alle Grundrechte hinein. Grundrechtsdogmatisch koordiniert sie die würdeinhärente Selbstbeschränkung aller.

3.) Durch die Ausstrahlungswirkung auf das gesamte Recht transportiert die Würde auch ihr Selbstbeschränkungselement in Form einer Grundpflicht in alle Grundrechte. Auf diese Weise entfaltet sie eine unmittelbare Drittwirkung im intersubjektiven Verhältnis. Art. 1 Abs. 1 GG verpflichtet alle, bei der Ausübung ihrer grundgesetzlichen Freiheitsrechte stets die Würde der anderen zu achten. Das hat zur Konsequenz, dass die Grundrechte keine Verhaltensweisen schützen, welche die Würde anderer verletzen.

4.) Der grundgesetzlich gewährleisteten Freiheit ist unmittelbar aufgrund der Würde eine Grenze immanent, die sich vor allem in einer ökologischen und sozialen Rücksichtnahmepflicht gegenüber anderen beim Gebrauch der eigenen Freiheit äußert. Insbesondere für das allgemeine Freiheitsrecht aus Art. 2 Abs. 1 GG bedeutet das, dass es schon *in principio* kein Recht geben kann, nach dem jeder tun und lassen darf, was er will. Denn das würde heißen, auch mit anderen Menschen grundsätzlich nach Belieben verfahren zu dürfen. Dies bedeutete wiederum nach der Empathieformel eine Negation ihrer Subjektqualität und damit eine Würdeverletzung.

5.) Der Sozial- und Ökologieverträglichkeitsvorbehalt des Grundrechtsgebrauchs verlangt, auch die sich aus Art. 20a GG ableitende Tierwürde anzuerkennen, zu achten und zu schützen. Tiere dürfen demnach nicht wie Objekte beliebigen menschlichen Bedürfnissen unterworfen, sondern müssen mit eigenen Rechten ausgestattet werden. Die Tierwürde ist nach der Empathieformel dann verletzt, wenn eine Behandlung des Tieres jede gewissengeleitete Empathie für sein Leid vermissen lässt, d. h., wenn ein Tier einer Behandlung ausgesetzt wird, die gerade seine Vulnerabilität aufs Schwerste ausnutzt oder missachtet. Davon ist auszugehen, wenn ein empathischer Beobachter, der sich kognitiv-emotional in die Lage des betroffenen tierlichen Individuums versetzt, beim Anblick des Geschehens intuitiv empfindet, dass kein leidensfähiges Wesen so behandelt werden sollte.

6.) Das ökologische Sozialstaatsprinzip nach Art. 20 Abs. 1 GG i. V. m. Art. 20a GG verpflichtet den Staat, seinen Bürgern die sozialen, ökonomischen und ökologischen Grundbedingungen eines würdigen Lebens in Freiheit zu gewährleisten. Bei aller wirtschaftspolitischen Neutralität des Grundgesetzes gebietet die Würdeidee eine suffizienzorientierte Wirtschaftsordnung. Da die Ideologie des ewigen Wirtschaftswachstums auf der permanenten Ausbeutung der Natur beruht, negiert sie die würdeimmanente Selbstbeschränkung. Sie gefährdet langfristig die Bedingungen einer würdebasierten sozialen Freiheitsordnung, indem sie die planetaren Krisen befeuert und die sozioökonomischen Widersprüche der Gesellschaft durch sozioökologische Widersprüche verschärft.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Literaturverzeichnis

Abendroth, W.: Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaates im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (1954), in: E. Forsthoff (Hrsg.), Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit, Darmstadt 1968, S. 114 ff.

Ach, J. S./*Schöne-Seifert*, B.: „Relationale Autonomie". Eine kritische Analyse, in: C. Wiesemann/A. Simon (Hrsg.), Patientenautonomie. Theoretische Grundlagen – Praktische Anwendungen, Paderborn 2013, S. 42 ff.

Adorno, T. W.: Erziehung nach Auschwitz (1966), in: Ders., Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959 bis 1969, hrsg. v. G. Kadelbach, Frankfurt a. M. 1971, S. 92 ff.

Adorno, T. W.: Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966.

Alexy, R.: Begriff und Geltung des Rechts, Baden-Baden 2010.

Alexy, R.: Die Konstruktion der Grundrechte, in: L. Clérico/J.-R. Sieckmann (Hrsg.), Grundrechte, Prinzipien und Argumentation, Baden-Baden 2009, S. 9 ff.

Alexy, R.: Kants Begriff des praktischen Gesetzes, in: Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 278 (2006), S. 197 ff.

Alexy, R.: Menschenwürde und Verhältnismäßigkeit, AöR 140 (2015), S. 497 ff.

Alexy, R.: Theorie der Grundrechte, Frankfurt a. M. 1986.

Alexy, R.: Verfassungsrecht und einfaches Recht – Verfassungsgerichtsbarkeit und Fachgerichtsbarkeit, VVDStRL 61 (2002), S. 7 ff.

Alexy, R.: Zur Struktur der Rechtsprinzipien, in: B. Schilcher/R. Koller/B.-C. Funk (Hrsg.), Regeln, Prinzipien und Elemente im System des Rechts, Wien 2000, S. 31 ff.

Amelung, K.: Die zweite Tagebuchentscheidung des BVerfG, NJW 1990, S. 1753 ff.

Anter, A.: Der Freiheitssicherheitskomplex, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, Wiesbaden 2012, S. 127 ff.

von Aquin, T.: Summa theologica, wiedergegeben durch C. M. Schneider, Regensburg 1886–1892. Online abrufbar unter: https://bkv.unifr.ch/de/works/sth/versions/summe-der-theologie (zuletzt abgerufen am 22. April 2023).

Arendt, H.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 10. Aufl., München 2005.

Arendt, H.: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, Die Wandlung 1949, S. 754 ff.

Arendt, H.: Vita Activa oder Vom tätigen Leben, München/Zürich 1981.

Aristoteles: Politik, hrsg. v. Olof Gigon, München 2006.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Armstrong McKay, D./*et al.*: Exceeding 1.5°C global warming could trigger multiple climate tipping points, science 377 (2022), No. 6611.

Aubel, T.: Das Menschenwürde-Argument im Polizei- und Ordnungsrecht, Die Verwaltung 37 (2004), S. 229 ff.

Auer, K. H.: Das Menschenbild als rechtsethische Dimension, ARSP 93 (2007), S. 493 ff.

Augsbergs, I.: Selbstbestimmung und Fremdbestimmung in der liberalen Demokratie. Theorie, VVDStRL 82 (2022), S. 29 ff.

Bacin, S.: „Ein Bewußtsein, das selbst Pflicht ist". Fichtes unkantische Auffassung des Gewissens und ihr philosophischer Kontext, Fichte-Studien 44 (2017), S. 306 ff.

Badura, P.: in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), Grundgesetz-Kommentar, 97. Erg.-Lfg. Januar 2022, München, Art. 6.

Badura, P.: Kodifikatorische und rechtsgestaltende Wirkung von Grundrechten, in: R. Böttcher/G. Hueck/B. Jähnke (Hrsg.), Festschrift für W. Odersky, Berlin/New York 1996, S. 159 ff.

Baier, L.: Gleichheitszeichen. Streitschriften über Abweichung und Identität, Berlin 1985.

Baldus, M.: Der Kernbereich privater Lebensgestaltung – absolut geschützt, aber abwägungsoffen, JZ 2008, S. 218 ff.

Baldus, M.: Kämpfe um die Menschenwürde, Frankfurt a. M. 2016.

Baldus, M.: Menschenwürdegarantie und Absolutheitsthese. Zwischenbericht zu einer zukunftsweisenden Debatte, AöR 136 (2011), S. 529 ff.

Baranzke, H.: Menschenwürde zwischen Pflicht und Recht, zfmr 1 (2010), S. 10 ff.

Baranzke, H.: „Würde der Kreatur" revisited. Zur Frage nach dem Grund der kreatürlichen Würde und ihrem Verhältnis zur Menschenwürde im biotechnologischen Zeitalter, in: C. Ammann/B. Christensen/L. Engi/M. Michel (Hrsg.), Würde der Kreatur. Ethische und rechtliche Beiträge zu einem umstrittenen Konzept, Zürich/Basel/Genf 2015, S. 29 ff.

Battis, U./*Gusy*, C.: Einführung in das Staatsrecht, 6. Aufl., Berlin 2018.

Baumann, P.: Menschenwürde und das Bedürfnis nach Respekt, in: R. Stöcker (Hrsg.), Menschenwürde. Annäherungen an einen Begriff, Wien 2004, S. 19 ff.

Bayertz, K.: Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, ARSP 1995, S. 465 ff.

Bayertz, K.: Menschenwürde, in: J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. II, Hamburg 2010, S. 1527.

Bayertz, K.: Zum Verhältnis von erkenntnistheoretischen und ontologischen Aspekten der materialistischen Naturdialektik, in: P. Plath/H. J. Sandkühler (Hrsg.), Theorie und Labor, Köln 1978, S. 36 ff.

Becker, U.: Das ‚Menschenbild des Grundgesetzes' in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, Berlin 1996.

Behrendt, R. F.: Menschenwürde als Problem der sozialen Wirklichkeit, Hannover 1967.

Behrendt, S.: Entzauberung des Rechts auf informationelle Selbstbestimmung. Eine Untersuchung zu den Grundlagen der Grundrechte, Tübingen 2023.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Benda, E.: Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, APuZ 35 (1985), S. 18 ff.

Benda, E.: Gefährdungen der Menschenwürde, Opladen 1975.

Benda, E.: Industrielle Herrschaft und sozialer Staat, Göttingen 1966.

Benda, E.: Menschenwürde und Persönlichkeitsrecht, in: Ders./W. Maihofer/H.-J. Vogel (Hrsg.), Handbuch des Verfassungsrechts, Bd. I, 2. Aufl., München 1995, § 6.

Benjamin, W.: Gesammelte Briefe, Bd. 1: Briefe 1910–1918, Frankfurt a. M. 1995.

Berka, W.: Bürgerverantwortung im demokratischen Verfassungsstaat, VVDStRL 55 (1996), S. 48 ff.

Berlin, I.: Zwei Freiheitsbegriffe, in: J. Nida-Rümelin/W. Vossenkuhl (Hrsg.), Ethische und politische Freiheit, Berlin/New York 1998, S. 129 ff.

von Bernstorff, J.: Der Streit um die Menschenwürde im Grund- und Menschenrechtsschutz: Eine Verteidigung des Absoluten als Grenze und Auftrag, JZ 2013, S. 905 ff.

von Bernstorff, J.: Pflichtenkollision und Menschenwürdegarantie, Der Staat 47 (2008), S. 21 ff.

Bethge, H.: Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, NJW 1982, S. 2145 ff.

Bickenbach, C.: Subjektiv-öffentliches Recht auf Klimaschutz?, JZ 2020, S. 168 ff.

Bielefeldt, H.: Menschenwürde. Der Grund der Grundrechte, Berlin 2008.

Bilgen, I.: Nachhaltigkeit als Grundpflicht. Zur ökologisch-sozialen Verantwortung der Einzelnen, DÖV 2023, S. 150 ff.

Bilgen, I.: Ökologische Langzeitverantwortung im Verfassungswandel. Anmerkung zu BVerfG, Beschluss vom 23. 3. 2022 – 1 BvR 1187/17, ZfL 4/2022, S. 453 ff.

Bilgen, I.: Securitas libertatis – Dialektik von Freiheit und Sicherheit im Zeichen der Pandemie, RphZ 2021, S. 371 ff.

Bilgen, I.: Tiere – Würdeträger ohne ein Recht auf Rechte?, RphZ 2023, S. 5 ff.

Bilgen, I.: Verantwortungsvoller Parentalismus. Der Staat im Dienst der Selbstbestimmung, DÖV 2022, S. 840 ff.

Bilgen, I.: Zwischen Freiheit und Verantwortung. Wider eine utopische Verfassungsinterpretation, Merkur 867 (2021), S. 84 ff.

Bittner, C.: Recht als interpretative Praxis. Zu Ronald Dworkins allgemeiner Theorie des Rechts, Berlin 1988.

Blankenagel, A.: Gentechnologie und Menschenwürde, KJ 20 (1987), S. 379 ff.

Bleckmann, A.: Neue Aspekte der Drittwirkung der Grundrechte, DVBl. 1988, S. 938 ff.

Bleckmann, A.: Probleme des Grundrechtsverzichts, JZ 1988, S. 57 ff.

Bleckmann, A.: Staatsrecht II. Grundrechte, Köln 1989.

Blömacher, S.: Die Menschenwürde als Prinzip des deutschen und europäischen Rechts. Kohärenz oder Konzepte?, Berlin 2016.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bock, B.: Umweltschutz im Spiegel von Verfassungsrecht und Verfassungspolitik, Berlin 1990.

Böckenförde, E.-W.: Anmerkungen zum Begriff Verfassungswandel, in: P. Badura/R. Scholz (Hrsg.), Wege und Verfahren des Verfassungslebens. Festschrift für P. Lerche, München 1993, S. 3 ff.

Böckenförde, E.-W.: Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl., Frankfurt a. M. 2013, S. 407 ff.

Böckenförde, E.-W.: Demokratie als Verfassungsprinzip, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. II, 3. Aufl., München 2004, § 24.

Böckenförde, E.-W.: Der Staat als sittlicher Staat, Berlin 1978.

Böckenförde, E.-W.: Die Würde des Menschen war unantastbar. Zur Neukommentierung der Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl., Frankfurt a. M. 2013, S. 379 ff.

Böckenförde, E.-W.: Freiheit und Recht, Freiheit und Staat, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl., Frankfurt a. M. 2013, S. 42 ff.

Böckenförde, E.-W.: Grundrechtstheorie und Grundrechtsinterpretation, NJW 1974, S. 1529 ff.

Böckenförde, E.-W.: Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 5. Aufl., Frankfurt a. M. 2013, S. 389 ff.

Böckenförde, E.-W.: Menschenwürde und Lebensrecht am Anfang und Ende des Lebens, Stimmen der Zeit 4/2008, S. 245 ff.

Böckenförde, E.-W.: Vom Wandel des Menschenbildes im Recht, Münster 2001.

Bormann, F. J.: Gottesebenbildlichkeit und Menschenwürde, in: D. von der Pfordten/P. Gisbertz-Astolfi (Hrsg.), Menschenwürde, Tübingen 2022.

Borowski, M.: Grundrechte als Prinzipien, Baden-Baden 2018.

Bosselmann, K.: Eigene Rechte für die Natur?, KJ 19 (1986), S. 1 ff.

Bosselmann, K.: Ökologische Grundrechte, Baden-Baden 1998.

Brandt, R.: Der Contrat social bei Kant, in: Ders./K. Herb (Hrsg.), Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Berlin 2000, S. 271 ff.

Brendel, E.: Aporie, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, Hamburg 1999.

Breuer, R.: Wortbeitrag in: Bürgerverantwortung im demokratischen Verfassungsstaat, VVDStRL 55 (1996), S. 170 f.

Britz, G.: Kulturelle Rechte und Verfassung. Über den rechtlichen Umgang mit kultureller Differenz, Tübingen 2000.

Broß, S.: Die Würde des Menschen bleibt unantastbar – 60 Jahre Grundgesetz, in: C. Y. Robertson-von Trotha (Hrsg.), 60 Jahre Grundgesetz, 2009, S. 41 ff.

Brugger, W.: Darf der Staat ausnahmsweise foltern?, Der Staat 35 (1996), S. 67 ff.

Brugger, W.: Freiheit und Sicherheit, Baden-Baden 2004.

Brugger, W.: Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechte, Baden-Baden 1997.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Brugger, W.: Vom unbedingten Verbot der Folter zum bedingten Recht auf Folter?, JZ 2000, S. 165 ff.

Brugger, W.: Würde gegen Würde, VBlBW 1995, S. 414 ff.

Brunozzi, P.: Chinesische Menschenwürde?, zfmr 1 (2010), S. 182 ff.

Bryde, B.-O.: Programmatik und Normativität der Grundrechte, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. I, München 2004, S. 679 ff.

Buchanan, J. M.: Die Furcht vor der Freiheit, in: K. Horn/G. Schwarz (Hrsg.), Der Wert der Werte. Über die moralischen Grundlagen der westlichen Zivilisation, Zürich 2012, S. 237 ff.

Buchanan, J. M.: Die Grenzen der Freiheit zwischen Anarchie und Leviathan, Tübingen 1984.

Budde, C.: Menschenwürde aus heutiger Sicht, Aachen 1995.

Bues, A./*Lucht*, W.: Anthropozän und Erdsystemkrise: Suffizienz als Leben und Wirtschaften innerhalb ökologischer Grenzen, in: M. Reese/W. Köck/T. Markus (Hrsg.), Zukunftsfähiges Umweltrecht II: Suffizienz im Recht, Baden-Baden 2023, S. 65 ff.

Bumke, C.: Menschenbilder des Rechts, JöR 57 (2009), S. 125 ff.

Bumke, C.: Relative Rechtswidrigkeit. Systembildung und Binnendifferenzierungen im Öffentlichen Recht, Tübingen 2004.

Burgi, M.: Das Grundrecht auf freie Persönlichkeitsentfaltung, ZG 9 (1994), S. 341 ff.

Bussfeld, K.: Zum Verzicht im öffentlichen Recht, DÖV 1976, S. 765 ff.

Calliess, C.: Klimapolitik und Grundrechtsschutz, ZUR 2021, S. 323 ff.

Calliess, C.: Rechtsstaat und Umweltstaat. Zugleich ein Beitrag zur Grundrechtsdogmatik im Rahmen mehrpoliger Verfassungsrechtsverhältnisse, Tübingen 2001.

Calliess, C.: Schutzpflichten, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. II, München 2006, § 44.

Campagna, N.: Widerstand der Institutionen und Widerstand der Individuen, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, Wiesbaden 2012, S. 223 ff.

Caspar, J.: Tierschutz im Recht der modernen Industriegesellschaft, Baden-Baden 1999.

Ceballos, G./*et al.*: Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines, PNAS 114 (30) 2017, E6089-E6096.

Christensen, R.: Wahrheit, Recht und Folter – Eine methodische Betrachtung, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, Berlin 2005, S. 29 ff.

Cicero, M. T.: De Officiis. Vom pflichtgemässen Handeln, hrsg. und übers. von R. Nickel, Düsseldorf 2008.

Classen, C. D.: Die Menschenwürde ist – und bleibt – unantastbar, DÖV 2009, S. 689 ff.

Clausen, C.: Das Verhältnis von Achtungs- und Schutzpflichten in Ausnahmesituationen, Berlin 2018.

Coing, H.: Die obersten Grundsätze des Rechts. Ein Versuch zur Neubegründung des Naturrechts, Heidelberg 1947.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Crownshaw, T./*et al.*: Over the horizon: Exploring the conditions of a post-growth world, The Anthroprocene Review 6 (2018), S. 117 ff.

Dahrendorf, R.: Homo Sociologicus, Wiesbaden 2006.

Daly, D. E.: Wirtschaft jenseits von Wachstum, Salzburg 1999.

Dederer, H. G.: Die Garantie der Menschenwürde, JöR 57 (2009), S. 89 ff.

Depenheuer, O.: Selbstbehauptung des Rechtsstaates, Paderborn 2007.

Dewey, J.: Deutsche Philosophie und deutsche Politik, hrsg. von A. Honneth, Berlin 2000.

Dietlein, J.: Die Lehre von den grundrechtlichen Schutzpflichten, 2. Aufl., Berlin 2005.

Doehring, K.: Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1984.

von Doemming, K.-B./*Füßlein*, R. W./*Matz*, W.: Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes, JöR n. F. 1 (1951), S. 1 ff.

Dreier, H.: Die Grenzen des Tötungsverbots – Teil 1, JZ 2007, S. 261 ff.

Dreier, H.: in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. 1, 3. Aufl., München 2013, Art. 1.

Dreier, H.: in: Ders. (Hrsg.), GG, Bd. 2, 3. Aufl., München 2015, Art. 79.

Dreier, H.: Menschenwürdegarantie und Schwangerschaftsabbruch, DÖV 1995, S. 1036 ff.

Dreier, H.: Verantwortung im demokratischen Verfassungsstaat, in: U. Neumann/L. Schulz (Hrsg.), Verantwortung in Recht und Moral, Baden-Baden 2000, S. 9 ff.

Dreier, R.: Recht – Moral – Ideologie, Frankfurt a. M. 1981.

Dreier, R.: Recht und Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1982.

Dürig, G.: Art. 2 GG und die polizeiliche Generalermächtigung, AöR 79 (1953/54), S. 57 ff.

Dürig, G.: Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1 Abs. I in Verbindung mit Art. 19 Abs. II des Grundgesetzes, AöR 81 (1956), S. 117 ff.

Dürig, G.: Die Menschenauffassung des Grundgesetzes, in: Ders., Gesammelte Schriften: 1952–1983, Berlin 1984, S. 27 ff.

Dürig, G.: in: Ders./R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 1991, Art. 1.

Duttge, G.: Menschengerechtes Strafen, in: E. Schumann (Hrsg.), Das strafende Gesetz im sozialen Rechtsstaat, Berlin 2010, S. 1 ff.

Düwell, M.: Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte, zfmr 1 (2010), S. 64 ff.

Dworkin, R.: Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt a. M. 1984.

Dworkin, R.: Justice for Hedgehogs, Harvard 2011.

Dworkin, R.: The Original Position, in: University of Chicago Law Review 40 (1973), S. 500 ff.

Ehmke, H.: Prinzipien der Verfassungsinterpretation, VVDStRL 20 (1963), S. 53 ff.

Eisler, R.: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Berlin 1904.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ekardt, F.: Das Prinzip Nachhaltigkeit: Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit, München 2005.

Ekardt, F.: Die Multipolarität der Freiheit, JZ 2007, S. 137 ff.

Ekardt, F.: Nudging und Umweltrecht, RphZ 2021, S. 282 ff.

Ekardt, F.: Umweltverfassung und „Schutzpflichten", NVwZ 2013, S. 1105 ff.

Ekardt, F./*Heß*, F.: Intertemporaler Freiheitsschutz, Existenzminimum und Gewaltenteilung nach dem BVerfG-Klima-Beschluss, ZUR 2021, S. 579 ff.

Elsner, T./*Schobert*, K.: Gedanken zur Abwägungsresistenz der Menschenwürde – angestoßen durch das Urteil des Bundesverfassungsgerichts zur Verfassungsmäßigkeit der Sicherungsverwahrung, DVBl. 2007, S. 278 ff.

Enders, C.: in: K. H. Friauf/W. Höfling (Hrsg.), Berliner Kommentar zum Grundgesetz, Berlin 2005, Art. 1.

Enders, C.: Die Menschenwürde als Recht auf Rechte – die mißverstandene Botschaft des Bonner Grundgesetzes, in: K. Seelmann (Hrsg.), Menschenwürde als Rechtsbegriff, 2004, S. 49 ff.

Enders, C.: Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung, 2. Aufl., Tübingen 2019.

Enders, C.: Die normative Unantastbarkeit der Menschenwürde, in: R. Gröschner/O. W. Lembcke (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit, Tübingen 2009, S. 69 ff.

Engels, F.: Anti-Dühring, MEW 20, Berlin 1975.

Engels, F.: Dialektik der Natur, 8. Aufl., Berlin 1975.

Engi, L.: Die Würde der Verletzlichen, Weilerswist 2022.

Engisch, K.: Einführung in das juristische Denken, 12. Aufl., Stuttgart 2018.

Epping, V.: Grundrechte, 8. Aufl., Wiesbaden 2019.

Eser, A.: Die Regulierung des Lebensendes als rechtliche Herausforderung, MedR 2018, S. 734 ff.

Euchner, W.: Einleitung, in: J. Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung, hrsg. von dems., Frankfurt a. M. 1977.

di Fabio, U.: in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, Stand 2001, Art. 2.

Fahl, C.: Angewandte Rechtsphilosophie – „Darf der Staat foltern?", JR 2004, S. 182 (189).

Faßbender, K.: Der Klima-Beschluss des BVerfG – Inhalte, Folgen und offene Fragen, NJW 2021, S. 2085 ff.

Feinberg, J.: Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, in: D. Birnbacher (Hrsg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, S. 140 ff.

Felser, G.: Werbe- und Konsumentenpsychologie, 4. Aufl., Wiesbaden 2015.

Ferguson, P.: Post-growth Politics, Berlin 2018.

Fichte, J. G.: Die Bestimmung des Menschen, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 2, Berlin 1845/1846, S. 167 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Fichte, J. G.: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, Jena/Leipzig 1797.

Fichte, J. G.: Vorlesung über die Bestimmung des Menschen an sich, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 6, Berlin 1845/1846, S. 293 ff.

Fichte, J. G.: Vorlesung über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft, in: Ders., Sämmtliche Werke, Bd. 6, Berlin 1845/1846, S. 301 ff.

Fink, U.: Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. IV, München 2011, § 88.

Fischer, K.: Die Zulässigkeit aufgedrängten staatlichen Schutzes vor Selbstschädigung, Frankfurt a. M. 1997.

Fischer, M.: Tiere als Rechtssubjekte, in: S. Witt-Stahl (Hrsg.), Das steinerne Herz der Unendlichkeit erweichen, 2007, S. 142 ff.

Fischer-Lescano, A.: Radikale Rechtskritik, in: KritJ 2014, S. 171 ff.

Fischer-Lescano, A./*Teubner*, G.: Prozedurale Rechtstheorie: Wiethölter, in: S. Buckel/R. Christensen/A. Fischer-Lescano (Hrsg.), Neue Theorien des Rechts, 3. Aufl., Tübingen 2020, S. 157 ff.

Fischer-Lescano, A.: Natur als Rechtsperson. Konstellationen der Stellvertretung im Recht, ZUR 2018, S. 205 ff.

Fischinger, P.: Der Grundrechtsverzicht, JuS 2007, S. 808 ff.

Fisher, M.: Kapitalistischer Realismus ohne Alternative?, Hamburg 2013.

Forgó, N./*Somek*, A.: Nachpositivistisches Rechtsdenken, in: S. Buckel/R. Christensen/A. Fischer-Lescano (Hrsg.), Neue Theorien des Rechts, 3. Aufl., Tübingen 2020, S. 124 ff.

Forst, R.: Die Pflicht zur Gerechtigkeit, in: O. Höffe (Hrsg.), John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, 3. Aufl., Berlin 2013, S. 171 ff.

Forst, R.: Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung, DZPhil 53 (2005), S. 589 ff.

Franz, E.: Der Bundeswehreinsatz im Innern und die Tötung Unschuldiger im Kreuzfeuer von Menschenwürde und Recht auf Leben, Der Staat 45 (2006), S. 501 ff.

Freud, S.: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften V (1917), S. 1 ff.

Führ, M.: Ökologische Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, NuR 1998, S. 6 ff.

Gande, U.: Dialektik, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, Hamburg 1999.

Gauder, J.: Das abverlangte Lebensopfer. Das Lebensrecht deutscher Soldaten und Zivilisten im Zeitalter der Terrorismusbekämpfung, Baden-Baden 2010.

Geddert-Steinacher, T.: Menschenwürde als Verfassungsbegriff, Berlin 1990.

Gehlen, A.: Anthropologische Forschung, Hamburg 1977.

Gehlen, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt a. M. 1990.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gehlen, A.: Die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung (1952), in: Ders., Gesamtausgabe, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1983, S. 366 ff.

Geis, M.-E.: Das revidierte Konzept der „Gerechtigkeit als Fairneß" bei John Rawls – materielle oder prozedurale Gerechtigkeitstheorie, JZ 7 (1995), S. 324 ff.

Geis, M.-E.: Gesellschaftsverträge, in: E. Hilgendorf/J. C. Joerden (Hrsg.), Handbuch Rechtsphilosophie, Stuttgart 2017, S. 193 ff.

Giese, B.: Das Würde-Konzept. Eine normfunktionale Explikation des Begriffes Würde in Art. 1 Abs. 1 GG, Berlin 1975.

Gisbertz-Astolfi, P.: Menschenwürde in der angloamerikanischen Rechtsphilosophie, Baden-Baden 2018.

Glaeßner, G.-J.: Sicherheit und Freiheit, APuZ 10–11 (2002), S. 3 ff.

Golding, J. M./*Fowler*, S. B./*Long*, D. L./*Latta*, H.: Instructions to disregard potentially useful information: The effects of pragmatics on evaluative judgments and recall, Journal of Memory and Language 29 (1990), S. 212 ff.

Goos, C.: „Innere Freiheit". Der grundgesetzliche Würdebegriff in seiner Bedeutung für die Begleitung Schwerkranker und Sterbender, in: N. Feinendegen/G. Höver/A. Schaeffer/K. Westerhorstmann (Hrsg.), Menschliche Würde und Spiritualität in der Begleitung am Lebensende, Würzburg 2014, S. 53 ff.

Goos, C.: Innere Freiheit. Eine Rekonstruktion des grundgesetzlichen Würdebegriffs, Bonn 2011.

Götz, V.: Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 7 ff.

Grimm, D.: Die Würde des Menschen ist unantastbar. Festvortrag zum 60jährigen Bestehen des Grundgesetzes am 8. Mai 2009, Stuttgart 2010.

Gronimus, A.: Forum: Noch einmal Peep-Show und Menschenwürde, JuS 1985, S. 174 ff.

Gröschner, R.: Das Überwachungsrechtsverhältnis. Wirtschaftsüberwachung in gewerbepolizeirechtlicher Tradition und wirtschaftsverwaltungsrechtlichem Wandel, Tübingen 1992.

Gröschner, R.: Der homo oeconomicus und das Menschenbild des Grundgesetzes, in: C. Engel/M. Morlok (Hrsg.), Öffentliches Recht als ein Gegenstand ökonomischer Forschung, Tübingen 1998, S. 31 ff.

Gröschner, R.: Des Menschen Würde – humanistische Tradition eines Verfassungsprinzips, in: R. Gröschner/S. Kirste/O. W. Lembcke (Hrsg.), Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance, Tübingen 2008, S. 215 ff.

Gröschner, R.: Menschenwürde und Sepulkralkultur in der grundgesetzlichen Ordnung, Stuttgart 1995.

Gröschner, R./*Lembcke*, O. W.: Dignitas absoluta. Ein kritischer Kommentar zum Absolutheitsanspruch der Würde, in: Dies. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit, Tübingen 2009, S. 1 ff.

Günther, K.: Die Verschränkung von Würde und Leben, in: Ders./U. Volkmann (Hrsg.), Freiheit oder Leben?, Berlin 2022, S. 284 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Günther, K.: Die Zeitlichkeit der Freiheit, Merkur 875 (2022), S. 18 ff.

Gusy, C.: Sittenwidrigkeit im Gewerberecht, DVBl. 1982, S. 984 ff.

Gutmann, T.: Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff, in: C. F. Gethmann (Hrsg.), Deutsches Jahrbuch Philosophie, Bd. 2, Lebenswelt und Wissenschaft, Hamburg 2011, S. 309 ff.

Häberle, P.: Das Menschenbild im Verfassungsstaat, Berlin 1988.

Häberle, P.: Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. II, 3. Aufl., München 2004, § 22.

Häberle, P.: Die Wesensgehaltsgarantie des Art. 19 Abs. 2 Grundgesetz, Karlsruhe 1962.

Häberle, P.: Zeit und Verfassung. Prolegomena zu einem „zeit-gerechten" Verfassungsverständnis, ZfP 21 (1974), S. 111 ff.

Häberle, P.: Zeit und Verfassungskultur, in: A. Peisl/A. Mohler (Hrsg.), Die Zeit, München u. a. 1983, S. 289 ff.

Habermann, F.: Der homo oeconomicus und das Andere. Hegemonie, Identität und Emanzipation, Baden-Baden 2008.

Habermann, F.: Hegemonie, Identität und der homo oeconomicus. Oder: Warum feministische Ökonomie nicht ausreicht, in: C. Bauhardt/G. Çağlar (Hrsg.), Gender and Economics. Feministische Kritik der politischen Ökonomie, Wiesbaden 2010, S. 151 ff.

Habermas, J.: Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, DZPhil 58 (2010), S. 343 ff.

Habermas, J.: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt a. M. 1996.

Habermas, J.: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a. M. 2001.

Habermas, J.: Faktizität und Geltung, 5. Aufl., Frankfurt a. M. 1997.

Hackl, M.: Verantwortung für die Freiheit, Hegel-Jahrbuch 2017, S. 484 ff.

Hähnel, M.: Das Konzept der Menschenwürde vor dem Hintergrund aktueller Entwicklungen in der Stammzellforschung und Genomchirurgie, in: J. Hattler/J. C. Koecke (Hrsg.), Biopolitische Neubestimmung des Menschen. Menschenwürde und Autonomie, Wiesbaden 2020, S. 121 ff.

Hain, K.-E.: Die Grundsätze des Grundgesetzes, Baden-Baden 1999.

Hain, K.-E.: Konkretisierung der Menschenwürde durch Abwägung?, Der Staat 45 (2006), S. 189 ff.

Hain, K.-H.: Rundfunkfreiheit und Rundfunkordnung, Baden-Baden 1993.

Halbig, C.: Hegel, Honneth und das Primat der Freiheit, in: M. Schlette (Hrsg.), Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion, Frankfurt a. M. 2018, S. 53 ff.

Härle, W.: Menschenwürde, in: M. Anderheiden/W. U. Eckart (Hrsg.), Handbuch Sterben und Menschenwürde, Berlin 2012, S. 237 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Hart, H. L. A.: Rawls über Freiheit und ihren Vorrang, in: O. Höffe (Hrsg.), John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, 3. Aufl., Berlin 2013, S. 107 ff.

Haverkate, G.: Verfassungslehre. Verfassung als Gegenseitigkeitsordnung, München 1992.

Heckmann, D.: Sicherheitsarchitektur im bedrohten Rechtsstaat, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, Berlin 2005, S. 9 ff.

Hegel, G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1970.

Hegel, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1970.

Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1970.

Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Ästhetik, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 13, Frankfurt a. M. 1970, S. 1 ff.

Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik I, in: Ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1969.

Hegel, G. W. F./*Schelling*, F. W. J./*Hölderlin*, F.: Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, in: F. Hölderlin: Sämtliche Werke, Band 4, Stuttgart 1962.

Heinig, H. M.: Artikel: Menschenwürde (J), in: W. Heun/M. Honecker/M. Morlok/J. Wieland (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 2006, Sp. 1517.

Heinig, H. M.: Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit. Zur Formel vom „sozialen" Staat in Art. 20 Abs. 1 GG, Tübingen 2008.

Heinig, H. M.: Menschenwürde, in: S. Huster/R. Zintl (Hrsg.), Verfassungsrecht nach 60 Jahren, Baden-Baden 2009, S. 123 ff.

Heinig, H. M.: Menschenwürde und Sozialstaat, in: P. Bahr/Ders. (Hrsg.), Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung, Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven, Tübingen 2006, S. 251 ff.

Heinig, H. M.: Paternalismus im Sozialstaat, in: M. Anderheiden et al. (Hrsg.), Paternalismus und Recht, Tübingen 2006, S. 157 ff.

Heinig, H. M.: Unabwägbarkeit der Menschenwürde und Würdekollisionen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 129 ff.

Heinig, H. M.: Zur Normativität des Sozialstaates, in: J. Bung/B. Valerius/S. Ziemann (Hrsg.), Normativität und Rechtskritik, Baden-Baden 2007, S. 138 ff.

Heinig, H. M./*et al.*: Why Constitution Matters – Verfassungsrechtswissenschaft in Zeiten der Corona-Krise, JZ 2020, S. 861 ff.

Heiss, R.: Wesen und Formen der Dialektik, Berlin 1959.

Hemmerich, L./*Jörke*, D.: Politische Anthropologie und Anthropologiekritik, ZfP 4/2021, S. 406 ff.

Herb, K.: Zur Grundlegung der Vertragstheorie, in: R. Brandt/Ders. (Hrsg.), Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Berlin 2000, S. 27 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Herdegen, M.: in: G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz (Hrsg.), GG, Bd. I, 97. Erg.-Lfg. Januar 2022, Art. 1, Art. 79.

Hermes, G.: Das Grundrecht auf Schutz von Leben und Gesundheit, Heidelberg 1987.

Hermes, G./*Walther*, S.: Schwangerschaftsabbruch zwischen Recht und Unrecht – Das zweite Abtreibungsurteil des BVerfG und seine Folgen, NJW 1993, S. 2337 ff.

Hesse, K.: Bedeutung der Grundrechte, in: E. Benda/W. Maihofer/H.-J. Vogel (Hrsg.), Handbuch des Verfassungsrechts, Bd. I, 2. Aufl., München 1995, § 5.

Hesse, K.: Der Rechtsstaat im Verfassungssystem des Grundgesetzes, in: Ders./S. Reicke/U. Scheuner (Hrsg.), Staatsverfassung und Kirchenordnung. Festgabe für R. Smend, Tübingen 1962, S. 71 ff.

Hesse, K.: Grundzüge des Verfassungsrechts, 20. Aufl., Heidelberg 1999.

Heun, W.: Die grundgesetzliche Autonomie des Einzelnen im Lichte der Neurowissenschaften, JZ 2005, S. 853 ff.

Hidalgo, O.: Freiheit und Sicherheit als antinomische Gegenpole im demokratischen Rechtsstaat, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, Wiesbaden 2012, S. 269 ff.

Hildebrand, D.: Vom kollektiven Brauch zum individuellen Recht, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, Wiesbaden 2012, S. 77 ff.

Hilgendorf, E.: Die mißbrauchte Menschenwürde: Probleme des Menschenwürdetopos am Beispiel der bioethischen Diskussion, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 7 (1999), S. 137 ff.

Hilgendorf, E.: Einführung: „Themenwechsel. Versuch einer Lagebestimmung der deutschsprachigen Rechtsphilosophie", in: C. F. Gethmann (Hrsg.), Deutsches Jahrbuch Philosophie, Bd. 2, Lebenswelt und Wissenschaft, Hamburg 2011, S. 279 ff.

Hilgendorf, E.: Rechtsphilosophie der Gegenwart, in: Ders./J. C. Joerden (Hrsg.), Handbuch Rechtsphilosophie, Stuttgart 2017, S. 170 ff.

Hillgruber, C.: Der Grundsatz der Selbstverantwortung. Verfassungsrechtliche Grundlagen und Grenzen, in: K. Riesenhuber (Hrsg.), Das Prinzip der Selbstverantwortung. Grundlagen und Bedeutung im heutigen Privatrecht, Tübingen 2011, S. 165 ff.

Hillgruber, C.: Der Schutz des Menschen vor sich selbst, München 1992.

Hillgruber, C.: Der Staat des Grundgesetzes – nur „bedingt abwehrbereit"?, in: JZ 2007, S. 209 ff.

Hillgruber, C.: Die Menschenwürde und das verfassungsrechtliche Recht auf Selbstbestimmung – ein und dasselbe?, in: J. Hattler/J. C. Koecke (Hrsg.), Biopolitische Neubestimmung des Menschen. Menschenwürde und Autonomie, Wiesbaden 2020, S. 31 ff.

Hinsch, W.: Das Gut der Gerechtigkeit, in: O. Höffe (Hrsg.), John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, 3. Aufl., Berlin 2013, S. 229 ff.

von Hippel, E.: Herausforderungen der Rechtswissenschaft, JZ 1998, S. 529 ff.

Hirsch, B.: Verfassungsbeschwerde gegen das Gesetz zur Neuregelung von Luftsicherheitsaufgaben, KritV 89 (2006), S. 3 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Hirschberg, L.: Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit, Göttingen 1981.

Hobbes, T.: Leviathan, hrsg. von J. P. Mayer, Ditzingen 1986.

Hoerster, N.: Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie, München 2006.

Höffe, O.: Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: Ders. (Hrsg.), John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, 3. Aufl., Berlin 2013, S. 1 ff.

Höffe, O.: Menschenrechte als Legitimation und kritischer Maßstab der Demokratie, in: J. Schwartländer (Hrsg.), Menschenrechte und Demokratie, Kehl/Straßburg 1981, S. 241 ff.

Höffe, O.: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt a. M. 1987.

Hoffmann-Riem, W.: Freiheit und Sicherheit im Angesicht terroristischer Anschläge, ZRP 2002, S. 497 ff.

Höfling, W.: Die Unantastbarkeit der Menschenwürde – Annäherungen an einen schwierigen Verfassungsrechtssatz, JuS 1995, S. 857 ff.

Höfling, W.: in: M. Sachs (Hrsg.), GG-Kommentar, 9. Aufl., München 2021, Art. 1.

Höfling, W.: Menschenwürde und gute Sitten, NJW 1983, S. 1582 ff.

Höfling, W.: Offene Grundrechtsinterpretation, Berlin 1987.

Höfling, W.: Unantastbare Grundrechte – ein normlogischer Widerspruch?, in: R. Gröschner/O. W. Lembcke (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit, Tübingen 2009, S. 113 ff.

Hofmann, H.: Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), S. 353 ff.

Hofmann, H.: in: B. Schmidt-Bleibtreu/Ders./H.-G. Henneke, GG-Kommentar, 15. Aufl., München 2022, Art. 1.

Hofmann, H.: Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, VVDStRL 41 (1983), S. 42 ff.

Hofmann, H.: Grundpflichten und Grundrechte, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. V, München 1992, § 114.

Hofmann, H.: Methodische Probleme der juristischen Menschenwürdeinterpretationen, in: I. Appel/G. Hermes (Hrsg.), Mensch – Staat – Umwelt. Rainer Wahl zum 65. Geburtstag, Berlin 2008, S. 47 ff.

Holz, H. H.: Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, Bd. III und IV, Darmstadt 2011.

Holz, H. H.: Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik, Stuttgart/Weimar 2005.

Holzleithner, E.: Freiheit und Sicherheit – Konkurrenz oder Synergie?, zfmr 2 (2017), S. 7 ff.

Hömig, D.: Menschenwürdeschutz in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: R. Gröschner/O. W. Lembcke (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit, Tübingen 2009, S. 25 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Honecker, M.: Das reformatorische Freiheitsverständnis und das neuzeitliche Verständnis der „Würde des Menschen", in: J. Schwartländer (Hrsg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, München 1981, S. 266 ff.

Honecker, M.: Menschenrechte in der Deutung evangelischer Theologie, APuZ 36 (1979), S. 7 ff.

Hong, M.: Abwägungsfeste Rechte. Von Alexys Prinzipien zum Modell der Grundsatznormen, Tübingen 2019.

Hong, M.: Das grundgesetzliche Folterverbot und der Menschenwürdegehalt der Grundrechte – eine verfassungsjuristische Betrachtung, in: G. Beestermöller/H. Brunkhorst (Hrsg.), Rückkehr der Folter. Der Rechtsstaat im Zwielicht?, Frankfurt a. M. 2006, S. 24 ff.

Hong, M.: Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte. Grundfragen, Entstehung und Rechtsprechung, Tübingen 2019.

Hong, M.: Todesstrafenverbot und Folterverbot, Tübingen 2019.

Honneth, A.: Das Ich im Wir, Frankfurt a. M. 2010.

Honneth, A.: Das Recht der Freiheit, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 2013.

Honneth, A.: Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität, in: J.-C. Merle (Hrsg.), Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts, Berlin 2001, S. 63 ff.

Honneth, A.: Erwiderung, in: M. Schlette (Hrsg.), Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion, Frankfurt a. M. 2018, S. 313 ff.

Honneth, A.: Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel, in: B. Merker/G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, Paderborn 2004, S. 213 ff.

Honneth, A.: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 1994.

Horkheimer, M.: Interview, in: Der Spiegel vom 4. 1. 1970.

Horkheimer, M./*Adorno*, T. W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 1969.

Horkheimer, M.: Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt a. M. 1992.

Hörnle, T.: Menschenwürde als Freiheit von Demütigungen, ZRph 2008, S. 41 ff.

Hörster, N.: Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay, Stuttgart 2002.

Hruschka, J.: Die Würde des Menschen bei Kant, in: ARSP 88 (2002), S. 463 ff.

Huber, W./*Tödt*, H. E.: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977.

Hufen, F.: Erosion der Menschenwürde?, in: JZ 2004, S. 313 ff.

Hufen, F.: In dubio pro dignitate. Selbstbestimmung und Grundrechtsschutz am Ende des Lebens, NJW 2001, S. 849 ff.

Hufen, F.: Schutz der Persönlichkeit und Recht auf informationelle Selbstbestimmung, in: P. Badura/H. Dreier (Hrsg.), Festschrift 50 Jahre Bundesverfassungsgericht, Bd. II, Tübingen 2001, S. 105 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Hufen, F.: Staatsrecht II. Grundrechte, 8. Aufl., München 2020.

von Humboldt, W.: Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, Breslau 1851.

Huster, S.: Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung, 2. Aufl., Tübingen 2017.

Huster, S.: Was ist sozial(staatlich)e Gerechtigkeit?, in: N. Goldschmidt/M. Wohlgemuth (Hrsg.), Die Zukunft der Sozialen Marktwirtschaft, Tübingen 2004, S. 33 ff.

Institut für Demoskopie Allensbach: Der Wert der Freiheit, 2003.

Ipsen, J.: Staatsrecht II. Grundrechte, 22. Aufl., München 2019.

Ipsen, J.: Verfassungsrecht und Biotechnologie, DVBl. 2004, S. 1381 ff.

Isensee, J.: Das Grundrecht als Abwehrrecht und als staatliche Schutzpflicht, in: Ders./P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. V, München 1992, § 111.

Isensee, J.: Das Grundrecht auf Sicherheit. Zu den Schutzpflichten des freiheitlichen Verfassungsstaates, Berlin/New York 1983.

Isensee, J.: Das staatliche Gewaltmonopol als Grundlage und Grenze der Grundrechte, in: E. Franßen/K. Redeker/O. Schlichter/D. Wilke (Hrsg.), Bürger – Richter – Staat. Festschrift für H. Sendler, München 1991, S. 39 ff.

Isensee, J.: Die verdrängten Grundpflichten des Bürgers, DÖV 1982, S. 609 ff.

Isensee, J.: Leben gegen Leben, in: M. Pawlik/R. Zazcyk (Hrsg.), Festschrift für G. Jakobs, Köln/Berlin/München 2007, S. 205 ff.

Isensee, J.: Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, AöR 131 (2006), S. 173 ff.

Isensee, J.: Tabu im freiheitlichen Rechtsstaats, Paderborn u. a. 2003.

Isensee, J.: Verfassung ohne soziale Grundrechte, Der Staat 19 (1980), 367 ff.

Isensee, J.: Würde des Menschen, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. IV, München 2011, § 87.

Janda, C.: Sozialstaat for Future, ZRP 2021, S. 149 ff.

Jarass, H. D.: Funktionen und Dimensionen der Grundrechte, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. II, München 2006, § 38.

Jarass, H. D.: in: Ders./B. Pieroth (Hrsg.), GG, 17. Aufl., München 2022, Art. 1.

Jerouschek, G./*Köbel*, R.: Folter von Staats wegen?, JZ 2003, S. 613 ff.

Jestaedt, M.: Rechtstheorie als Euthanasie der Rechtsphilosophie? Hans Kelsens Ergänzungsthese gegen Gustav Radbruchs Verdrangungsthese, in: Deutsches Jahrbuch Philosophie 2 (2011), S. 282 ff.

Jestaedt, M./*Lepsius*, O./*Möllers*, C./*Schönberger*, C.: Das entgrenzte Gericht. Eine kritische Bilanz nach sechzig Jahren Bundesverfassungsgericht, Berlin 2011.

Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 1979.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Joerden, J. C.: Der Begriff „Menschheit" in Kants Zweckformel des kategorischen Imperativs und Implikation für die Begriffe „Menschenwürde" und „Gattungswürde", in: M. Kaufmann/L. Sosoe (Hrsg.), Gattungsethik – Schutz für das Menschengeschlecht?, Frankfurt a. M. 2005, S. 177 ff.

Joerden, J. C.: Wer macht Kompromisse beim Lebensrechtsschutz?, JuS 43 (2003), S. 1051 ff.

Jörke, D.: Szenen einer heimlichen Liebe: Anthropologiekritik bei Horkheimer, Habermas und Foucault, in: Ders./B. Ladwig (Hrsg.), Politische Anthropologie, Baden-Baden 2009, S. 87 ff.

Josifović, S.: Der „innere Gerichtshof" der Vernunft, in: S. Josifović/A. Kok (Hrsg.), Der „innere Gerichtshof" der Vernunft, Leiden/Boston 2017, S. 47 ff.

Joest, W.: Dogma und Denkstrukturen, Göttingen 1963.

Jungell-Michelsson, J./*Heikkurinen*, P.: Sufficiency: A systematic literature review, Ecological Economics Vol. 195 (2022), 107380.

Kahl, W.: Vom weiten Schutzbereich zum engen Gewährleistungsgehalt, Der Staat 43 (2004), S. 167 ff.

Kant, I.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VII, Berlin 1968, S. 117 ff.

Kant, I.: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, Berlin 1968, S. 33 ff.

Kant, I.: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, Berlin 1968, S. 1 ff.

Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. IV, Berlin 1968, S. 385 ff.

Kant, I.: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, Berlin 1968, S. 15 ff.

Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft (1787), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. III, Berlin 1968, S. 1 ff.

Kant, I.: Kritik der Urteilskraft, in: Ders., Werke in zwölf Bänden, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1977.

Kant, I.: Metaphysik der Sitten (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, Berlin 1968, S. 203 ff.

Kant, I.: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, Berlin 1968, S. 107 ff.

Kant, I.: Reflexionen zur Rechtsphilosophie, in: Kant's gesammelte Schriften. Akademieausgabe, Bd. XIX, Berlin 1971, S. 443 ff.

Kant, I.: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, Berlin 1968, S. 273 ff.

Kant, I.: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, Berlin 1968, S. 423 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kant, I.: Zum ewigen Frieden (1797), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII, Berlin 1968, S. 341 ff.

Kantner, C.: Sicherheit und Freiheit in Arnold Gehlens Institutionentheorie, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, Wiesbaden 2012, S. 165 ff.

Kasper, W.: Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte, in: J. Schwartländer (Hrsg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte, München/Mainz 1981, S. 285 ff.

Kassin, S. M.: On the psychology of confessions: does innocence put innocents at risk?, The American Psychologist 60 (2005), S. 215 ff.

Kaufmann, A.: Rechtsphilosophie, 2. Aufl., München 1997.

Kaufmann, A.: Strafloser Schwangerschaftsabbruch: rechtswidrig, rechtmäßig oder was?, JZ 1992, S. 981 ff.

Kaufmann, A./*von der Pfordten*, D.: Problemgeschichte der Rechtsphilosophie, in: W. Hassemer/U. Neumann/F. Saliger (Hrsg.), Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, 9. Aufl., Heidelberg 2016, S. 23 ff.

Kelsen, H.: Reine Rechtslehre, 2. Aufl. (1960), hrsg. von M. Jestaedt, Tübingen 2017.

Kelsen, H.: Vom Wesen und Wert der Demokratie, 2. Aufl., Tübingen 1929.

Kersten, J.: Das ökologische Grundgesetz, München 2022.

Kersten, J.: Die dritte Revolution. Plädoyer für ein ökologisches Grundgesetz, Blätter für deutsche und internationale Politik 6/2022, S. 91 ff.

Kersten, J.: Die Notwendigkeit der Zuspitzung. Anmerkungen zur Verfassungstheorie, München 2020.

Kersten, J.: Natur als Rechtssubjekt, APuZ 11/2020, S. 27 ff.

Kersten, J.: Ökologischer Liberalismus. Der anthropozäne Wandel der Welt, in: Zeitschrift für Europäisches Umwelt- und Planungsrecht 4/2016, S. 312 ff.

Kersting, W.: Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel, in: O. Höffe (Hrsg.), John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, 3. Aufl., Berlin 2013, S. 191 ff.

Kersting, W.: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994.

Kersting, W.: Die Vertragsidee des Contrat social und die Tradition des neuzeitlichen Kontraktualismus, in: R. Brandt/K. Herb (Hrsg.), Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Berlin 2000, S. 45 ff.

Kersting, W.: Einleitung: Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan, in: Ders. (Hrsg.), Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, 2. Aufl., Berlin 2008, S. 9 ff.

Kersting, W.: Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart 2000.

Kersting, W.: Vorwort, in: Ders. (Hrsg.), Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, 2. Aufl., Berlin 2008, S. 1 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kielmansegg, P. G.: Die Grammatik der Freiheit. Acht Versuche über den demokratischen Verfassungsstaatv, Baden-Baden 2013.

Kiesewetter, H.: von Hegel zu Hitler. Die politische Verwirklichung einer totalitären Machtstaatstheorie in Deutschland (1815–1945), 1995.

Kingreen, T./*Poscher*, R.: Grundrechte. Staatsrecht II, 35. Aufl., Heidelberg 2019.

Kirchgässner, G.: Es gibt keinen Gegensatz zwischen dem Menschenbild des Grundgesetzes und dem homo oeconomicus!, in: C. Engel/M. Morlok (Hrsg.), Öffentliches Recht als ein Gegenstand ökonomischer Forschung, Tübingen 1998, S. 49 ff.

Kirchgässner, G.: Homo Oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Tübingen 2013.

Kirchhof, P.: Der allgemeine Gleichheitssatz, in: J. Isensee/Ders. (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. V, München 1992, § 124.

Kirchhof, P.: Die Wertgebundenheit des Rechts, ihr Fundament und die Rationalität der Rechtsfortbildung, in: E. Herms (Hrsg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, S. 156 ff.

Kirchhof, P.: Vorwort, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 51 (2019), S. 1 ff.

Kirchner, F.: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg 1998.

Kirste, S.: Die beiden Seiten der Maske. Rechtstheorie und Rechtsethik der Rechtsperson, in: Gröschner/ders./Lembcke (Hrsg.), Person und Rechtsperson. Zur Ideengeschichte der Personalität, Tübingen 2015, S. 345 ff.

Kirste, S.: Die Würde des Menschen als Recht auf Anerkennung der Rechtsperson, in: K. Seelmann (Hrsg.), Menschenrechte, Berlin 2017, S. 41 ff.

Kirste, S.: Harter und weicher Rechtspaternalismus – Unter besonderer Berücksichtigung der Medizinethik, JZ 2011, S. 805 ff.

Klass, N.: Die Menschenwürde im Spannungsfeld zwischen Paternalismus und Selbstbestimmung, in: G.-H. Gornig (Hrsg.), Iustitia et Pax. GS für D. Blumenwitz, Berlin 2008, S. 25 ff.

Klein, E.: Die vorsätzliche Tötung unbeteiligter Personen durch den Staat, in: K. Grupp/U. Hufeld (Hrsg.), Festschrift für R. Mußgnug, Heidelberg 2005, S. 71 ff.

Kloepfer, M.: Gleichheit als Verfassungsfrage, Berlin 1980.

Kloepfer, M.: Grundrechtstatbestand und Grundrechtsschranken in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts – dargestellt am Beispiel der Menschenwürde, in: C. Starck (Hrsg.), Festgabe aus Anlaß des 25jährigen Bestehens des Bundesverfassungsgerichts, Bd. II, Tübingen 1976, S. 405 ff.

Kloepfer, M.: Leben und Würde des Menschen, in: P. Badura/H. Dreier (Hrsg.), Festschrift 50 Jahre Bundesverfassungsgericht, Bd. II, Tübingen 2001, S. 77 ff.

Kloepfer, M.: Umweltrecht, 4. Aufl., München 2016.

Kloepfer, M.: Verfassungsrecht, Bd. II, München 2010.

Kloepfer, M.: Zum Grundrecht auf Umweltschutz, Berlin 1978.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Knaup, M.: Vom Sterben in Würde, in: J. Hattler/J. C. Koecke (Hrsg.), Biopolitische Neubestimmung des Menschen. Menschenwürde und Autonomie, Wiesbaden 2020, S. 49 ff.

Kokemoor, A.: Sozialrecht, 10. Aufl., München 2022.

Kokott, J.: Grundrechtliche Schranken und Schrankenschranken, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. I, München 2004, § 22.

Koller, P.: Die Grundsätze der Gerechtigkeit, in: O. Höffe (Hrsg.), John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, 3. Aufl., Berlin 2013, S. 41 ff.

Koller, P.: Die neuen Vertragstheorien, in: K. G. Bellestrem/H. Ottmann (Hrsg.), Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, München 1990, S. 281 ff.

Koller, P.: Moderne Vertragstheorie und Grundgesetz, in: W. Brugger (Hrsg.), Legitimation des Grundgesetzes aus Sicht von Rechtsphilosophie und Gesellschaftstheorie, Baden-Baden 1996, S. 361 ff.

Koller, P.: Neue Theorien des Sozialkontrakts, Berlin 1986.

Koller, P.: Theorien des Sozialkontrakts als Rechtfertigungsmodelle politischer Institutionen, in: L. Kern/H.-P. Müller (Hrsg.), Gerechtigkeit, Diskurs oder Markt?, Opladen 1986, S. 7 ff.

Korsgaard, C.: Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals, in: The Tanner Lectures on Human Values 25/26 (2004), S. 77 ff.

Krawietz, W.: Gewährt Art. 1 Abs. 1 GG dem Menschen ein Grundrecht auf Achtung und Schutz seiner Würde?, in: D. Wilke/H. Weber (Hrsg.), GS für Friedrich Klein, München 1977, S. 245 ff.

Krebs, A.: Naturethik im Überblick, in: Dies. (Hrsg.), Naturethik, Frankfurt a. M. 2007, S. 337 ff.

Krebs, W.: Rechtliche und reale Freiheit, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. II, München 2006, § 31.

Kriele, M.: Einführung in die Staatslehre, 5. Aufl., Opladen 1994.

Krijnen, C.: Hegels Rechtsphilosophie als spekulativer Idealismus, in: I. Augsberg u. a. (Hrsg.), Rechtsphilosophie nach Hegel, 2023, S. 15 ff.

Krings, G.: Grund und Grenzen grundrechtlicher Schutzansprüche, Berlin 2003.

Krüger, H.: Allgemeine Staatslehre, Stuttgart 1964.

Kühling, J.: Ein Recht, das die Gesellschaft braucht, Baden-Baden 2021.

Kunig, P./*Kotzur*, M.: in: I. v. Münch/Ders. (Hrsg.), GG-Kommentar, Bd. I, 7. Aufl. 2021, Art. 1.

Kunzmann, P.: Ist Potentialität relevant für den moralischen Status des menschlichen Embryos?, in: K. Hilpert/D. Mieth (Hrsg.), Kriterien biomedizinischer Ethik, Freiburg 2006, S. 16 ff.

Küpper, G.: Tagebücher, Tonbänder, Telefonate, JZ 1990, S. 416 ff.

Kutsch, E.: Gesetz und Gnade. Probleme des alttestamentlichen Bundesbegriffs, ZAW 79 (1967), S. 18 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Lagodny, O.: Paternalistische Züge im Strafrecht am Beispiel Deutschlands und Österreichs, in: M. Anderheiden et al. (Hrsg.), Paternalismus und Recht, Tübingen 2006, S. 225 ff.

Langner, T.: Die Problematik der Geltung der Grundrechte zwischen Privaten, Berlin 1998.

Larenz, K.: Allgemeiner Teil des Deutschen Bürgerlichen Rechts, München 1967.

Latzel, C.: Verhaltenssteuerung, Recht und Privatautonomie, Berlin/Heidelberg 2020.

Lauxmann, L.: Die Entdeckung der Menschenwürde in der theologischen Ethik, Tübingen 2022.

Lechner, H./*Zuck*, R.: in: Dies. (Hrsg.), Bundesverfassungsgerichtsgesetz-Kommentar, 8. Aufl., München 2019, Einleitung.

Leisner-Egensperger, A.: Die Freiheit und ihr Schutz, NJW 2021, S. 2415 ff.

Leisner-Egensperger, A.: Wesensgehaltsgarantie, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. III, Heidelberg 2009, § 70.

Lenk, K.: Kritische Theorie als Institutionenkritik, in: G. Göhler (Hrsg.), Grundfragen der Theorie politischer Institutionen, Opladen 1987, S. 213 ff.

Lenz, S.: Vorbehaltlose Freiheitsrechte, Tübingen 2006.

Lepsius, O.: Das Luftsicherheitsgesetz und das Grundgesetz, in: F. Roggan (Hrsg.), Mit Recht für Menschenwürde und Verfassungsstaat. Festgabe für B. Hirsch, Berlin 2006, S. 47 ff.

Lepsius, O.: Das Verhältnis von Sicherheit und Freiheitsrechten in der Bundesrepublik Deutschland nach dem 11. September 2001, in: Deutsche Gesellschaft für Auswärtige Politik (Hrsg.), Kampf gegen den Terrorismus, Berlin 2002, S. 1 ff.

Lepsius, O.: Sicherheit und Freiheit – ein zunehmend asymmetrisches Verhältnis, in: G. F. Schuppert/W. Merkel/G. Nolte/M. Zürn (Hrsg.), Der Rechtsstaat unter Bewährungsdruck, Baden-Baden 2010, S. 23 ff.

Lepsius, O.: Zum Verhältnis von Lebens- und Würdeschutz im Grundgesetz, in: K. Günther/U. Volkmann (Hrsg.), Freiheit oder Leben?, Berlin 2022, S. 261 ff.

Lerche, P.: Ausnahmslos und vorbehaltlos geltende Grundrechtsgarantien, in: H. Däubler-Gmelin (Hrsg.), Festschrift für E. G. Mahrenholz, Baden-Baden 1994, S. 515 ff.

Lerche, P.: Übermaß und Verfassungsrecht, 2. Aufl., Köln u. a. 1999.

Lindner, J. F.: Das Paradoxon der Selbstbestimmung, in: Ders. (Hrsg.), Selbst – oder bestimmt?, Baden-Baden 2017, S. 9 ff.

Lindner, J. F.: Die Würde des Menschen und sein Leben – Zum Verhältnis von Art. 1 Abs. 1 Satz 1 GG und Art. 2 Abs. 2 Sätze 1 und 3 GG, DÖV 2006, S. 577 ff.

Lindner, J. F.: Fremdbestimmung durch Selbstbestimmung. Die „Entscheidungsalternative" als Grundrechtsproblem, AöR 140 (2015), S. 542 ff.

Link, C.: Menschenwürde und Gerechtigkeit als Staatszweck. Zum Werk Heinrich von Coccejis (1644–1719), in: R. Grote et al. (Hrsg.), Die Ordnung der Freiheit, FS für C. Starck, Tübingen 2007, S. 87 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Link, H.-C.: Staatszwecke im Verfassungsstaat – nach 40 Jahren Grundgesetz, VVDStRL 48 (1990), S. 7 ff.

Littwin, F.: Grundrechtsschutz gegen sich selbst: Das Spannungsverhältnis von grundrechtlichem Selbstbestimmungsrecht und Gemeinschaftsbezogenheit des Individuums, Frankfurt a. M. 1993.

Locke, J.: Zwei Abhandlungen über die Regierung, hrsg. von W. Euchner, Frankfurt a. M. 1977,

Loick, D.: Immunität und Ansteckung, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, Wiesbaden 2012, S. 25 ff.

Loick, D.: Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts, Frankfurt a. M. 2017.

Lorenz, S.: Wissenschaft und Praxis als Gegensätze? Warum Praktiker Wissenschaft und Wissenschaftler Praxis brauchen, in: H. Hof/P. G. von Olenhusen (Hrsg.), Rechtsgestaltung – Rechtskritik – Konkurrenz von Rechtsordnungen, Baden-Baden 2012, S. 132 ff.

Lörler, S.: Die Menschenwürde ist das Allererste, NJ 2021, S. 49 ff.

Loewenstein, K.: Militant Democracy and Fundamental Rights, I und II, in: The American Political Science Review 31 (1937), S. 417 ff., 638 ff.

Loewenstein, K.: Verfassungslehre (1957), 4. Aufl., Tübingen 2000.

Löwith, K.: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (1928), 2. Aufl., Freiburg im Breisgau 2016.

Lübbe-Wolff, G.: Grundrechte als Eingriffsabwehrrechte, Baden-Baden 1988.

Lübbe-Wolff, G.: Historische Funktionen der Unterscheidung von Recht und Moral, ARSP-Beiheft 23 (1985), S. 43 ff.

Lübbe-Wolff, G.: Recht und Moral im Umweltschutz, Baden-Baden 1999.

Lübbe-Wolff, G.: Wehrhafte Demokratie: Die Instrumente des Parteiverbots und der Grundrechtsverwirkung, VerfBlog, 2023/10/13 (https://verfassungsblog.de/wehrhafte-demokratie/).

Luchterhandt, O.: Grundpflichten als Verfassungsproblem in Deutschland, Berlin 1988.

Lüderssen, K.: Die Folter bleibt tabu – kein Paradigmenwechsel ist geboten, in: K. Rogall et al. (Hrsg.), Festschrift für H.-J. Rudolphi, Berlin u. a. 2004, S. 691 ff.

Ludwig, B.: Womit muß der Anfang der Staatsphilosophie gemacht werden? Zur Einleitung des Leviathan, in: W. Kersting (Hrsg.), Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, 2. Aufl., Berlin 2008, S. 47 ff.

Luhmann, N.: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1998, Bd. 1 und 2.

Luhmann, N.: Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1994.

Luhmann, N.: Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?, Heidelberg 1993.

Luhmann, N.: Grundrechte als Institution, 6. Aufl., Berlin 2019.

Luhmann, N.: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1984.

Machiavelli, N.: Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung, übers. u. hrsg. v. R. Zorn, Stuttgart 1977.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

MacIntyre, A.: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1995.

Mahlmann, M.: Konkrete Gerechtigkeit, 6. Aufl., Baden-Baden 2022.

Mahlmann, M.: Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 7. Aufl., Baden-Baden 2023.

Mahlmann, M.: Würde und die Einheit der Werte – zum Projekt eines axiologischen Holismus, RphZ 2015, S. 137 ff.

Maihofer, W.: Rechtsstaat und menschliche Würde, Frankfurt a. M. 1968.

Mangold, A. K.: Relationale Freiheit. Grundrechte in der Pandemie, VVDStRL 80 (2021), S. 7 ff.

Marcic, R.: Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat, Wien 1957.

Marcuse, H.: Natur und Revolution, in: Ders., Konterrevolution und Revolte, 1973, S. 72 ff.

Marx, K.: Das Elend der Philosophie, MEW 4, Berlin 1977, S. 63 ff.

Marx, K.: Das Kapital, Erster Band, MEW 23, Berlin 1968, S. 18 ff.

Marx, K.: Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, Berlin 1961, S. 615 ff.

Marx, K.: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEW 40, Berlin 1968, S. 465 ff.

Marx, K.: Zur Judenfrage, MEW 1, Berlin 1981, S. 347 ff.

Marx, K.: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW 1, Berlin 1981, S. 378 ff.

Marx, K.: Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, Berlin 1961.

Marx, K./*Engels*, F.: Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4, Berlin 1977, S. 459 ff.

Masing, J.: Die Ambivalenz von Freiheit und Sicherheit, JZ 2011, S. 753 ff.

Masurkewitz-Möller, J.: Formen der Solidarität. Eine Begriffssystematik, Bielefeld 2023.

Maus, I.: Der Urzustand, in: O. Höffe (Hrsg.), John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, 3. Aufl., Berlin 2013, S. 65 ff.

Mazumdar, P.: Die Kehrseite der Freiheit, in: R. Voigt (Hrsg.), Freiheit versus Sicherheit, Wiesbaden 2012, S. 45 ff.

Meinel, F.: Der Jurist in der industriellen Gesellschaft. Ernst Forsthoff und seine Zeit, 2. Aufl., Berlin 2012.

Meinel, F.: Gleichheitsschutz für die Mehrheit. Das Verfassungsrecht und die Rückkehr der sozialen Frage, Merkur 817 (2017), S. 35 ff.

Meinel, F.: Selbstorganisation des parlamentarischen Regierungssystems. Vergleichende Studien zu einem Verfassungsproblem der Bundesrepublik Deutschland, Tübingen 2019.

Menke, C.: Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel, Berlin 2018.

Menke, C.: Subjektive Rechte und Menschenwürde. Zur Einleitung, Trivium 3 (2009), S. 1 ff.

Menke, C.: Theorie der Befreiung, Berlin 2022.

Merkel, R.: in: U. Kindhäuser/U. Neumann/H.-U. Paeffgen/F. Saliger (Hrsg.), NK-StGB, 6. Aufl., Baden-Baden 2023, § 218a.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Merten, D.: Bürgerverantwortung im demokratischen Verfassungsstaat, VVDStRL 55 (1996), S. 7 ff.

Merten, D.: Der Grundrechtsverzicht, in: H.-D. Horn/P. Häberle/H. Schambeck/K. Stern (Hrsg.), Recht im Pluralismus. Festschrift für W. Schmitt Glaeser, Berlin 2003, S. 53 ff.

Merten, D.: Grundrechtliche Schutzpflichten und Untermaßverbot, in: K. Stern/K. Grupp (Hrsg.), Gedächtnisschrift für J. Burmeister, Heidelberg 2005, S. 227 ff.

Meßerschmidt, K.: Gesetzgebungsermessen, Berlin 2000.

Meyer-Abich, K. M.: Das Recht der Tiere, in: U. M. Händel (Hrsg.), Tierschutz, Frankfurt a. M. 1968, S. 22 ff.

Michael, L.: Die verfassungswandelnde Gewalt, RW 4 (2014), S. 426 ff.

Michel, M.: Die Würde der Kreatur, NuR 2012, S. 102 ff.

Mill, J. S.: Über die Freiheit (1859), Leipzig 1974.

Möller, K.: Paternalismus und Persönlichkeitsrecht, Berlin 2005.

Möllers, C.: Demokratie – Zumutungen und Versprechen, Berlin 2008.

Möllers, C.: Staat als Argument, 2. Aufl., Tübingen 2011.

Moltmann, J.: Christlicher Glaube und Menschenrechte, in: Ders., Menschenwürde, Recht und Freiheit, Stuttgart/Berlin 1979, S. 13 ff.

Morlok, M.: Selbstverständnis als Rechtskriterium, Tübingen 1993.

Moxter, M.: Unterwegs zum Recht. Eine Vorerinnerung an die Horizonte des Würdebegriffs, in: P. Bahr/H. M. Heinig (Hrsg.), Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung, Tübingen 2006, S. 73 ff.

Münch, F.: Die Menschenwürde als Grundforderung unserer Verfassung. Akademische Antrittsvorlesung, gehalten am 19. Nov. 1951 in der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn, Bocholt 1952.

von Münch, I.: Die Würde des Menschen im deutschen Verfassungsrecht, in: J. Ipsen/E. Schmidt-Jortzig (Hrsg.), Festschrift für D. Rauschning, Köln 2001, S. 27 ff.

Murswiek, D.: Die staatliche Verantwortung für die Risiken der Technik, Berlin 1985.

Murswiek, D.: Grundrechtsdogmatik am Wendepunkt?, Der Staat 45 (2006), S. 473 ff.

Murswiek, D.: Privater Nutzen und Gemeinwohl im Umweltrecht, DVBl 1994, S. 77 ff.

Nawiasky, H.: Die Grundgedanken des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart/Köln 1950.

Nelson, L.: Kritik der praktischen Vernunft, Leipzig 1917.

Nelson, L.: System der philosophischen Ethik und Pädagogik, 3. Aufl., Hamburg 1970.

Nettesheim, M.: Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos, AöR 130 (2005), S. 71 ff.

Neumann, R.: Libertärer Paternalismus. Theorie und Empirie staatlicher Entscheidungsarchitektur, Tübingen 2013.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Neumann, U.: Die „Würde des Menschen" in der Diskussion um Gentechnologie und Befruchtungstechnologien, ARSP Beiheft 33 (1988), S. 139 ff.

Neumann, V.: Menschenwürde und Existenzminimum, NVwZ 1995, S. 426 ff.

Neuner, J.: Privatrecht und Sozialstaat, München 1999.

Nida-Rümelin, J.: Die beiden zentralen Intentionen der Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß von John Rawls – eine kritische Rekonstruktion, ARSP 76 (1990), S. 457 ff.

Nipperdey, H. C.: Die Würde des Menschen, in: F. Neumann/Ders./U. Scheuner (Hrsg.), Die Grundrechte. Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte, Bd. II, Berlin 1954, S. 1 ff.

Nozick, R.: Anarchie, Staat, Utopia, München 2006.

Nussbaum, M.: Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership, Cambridge/London 2006.

Nussbaum, M.: Gerechtigkeit oder: Das gute Leben, Frankfurt a. M. 1999.

Nussbaum, M.: Menschenwürde und politische Ansprüche, zfmr 1 (2010), S. 80 ff.

Opielka, M.: Soziales Klima. Der Konflikt um die Nachhaltigkeit des Sozialen, Basel 2023.

Ossenbühl, F.: Kernenergie im Spiegel des Verfassungsrechts, DÖV 1981, S. 1 ff.

Ott, K.: Sittlichkeit und Nachhaltigkeit in einer Postwachstumsgesellschaft, in: I. Augsberg u. a. (Hrsg.), Rechtsphilosophie nach Hegel, 2023, S. 155 ff.

Paech, N.: Befreiung vom Überfluss, München 2012, S. 103 ff.

Paech, N.: Die Postwachstumsökonomie – ein Vademecum, Zeitschrift für Sozialökonomie 46 (2009), S. 28 ff.

Papier, H.-J.: Drittwirkung der Grundrechte, in: D. Merten/Ders. (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. II, München 2006, § 55.

Partsch, K. J.: Von der Würde des Staates. Bonner Antrittsvorlesung vom 18. Februar 1967, Tübingen 1967.

Pascal, B.: Das Ich besteht in meinem Denken, hrsg. von F. J. Wetz und übers. von U. Kunzmann, Stuttgart 2017.

Pauly, W.: Hegel und die Frage nach dem Staat, Der Staat 39 (2000), S. 381 ff.

Pawlik, M.: Staatlicher Strafanspruch und Strafzwecke, in: E. Schumann (Hrsg.), Das strafende Gesetz im sozialen Rechtsstaat, Berlin 2010, S. 59 ff.

Peters, H.: Die freie Entfaltung der Persönlichkeit als Verfassungsziel, in: D. S. Constantopoulos/H. Wehberg (Hrsg.), Festschrift für R. Laun, Hamburg 1953, S. 669 ff.

von der Pfordten, D.: Menschenwürde, München 2016.

von der Pfordten, D.: Normativer Individualismus und das Recht, JZ 2005, S. 1069 ff.

von der Pfordten, D.: Rechtsethik, 2. Aufl., München 2011.

von der Pfordten, D.: Rechtsphilosophie. Eine Einführung, München 2013.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

von der Pfordten, D.: Tierwürde nach Analogie der Menschenwürde?, in: S. Odparlik/P. Kunzmann (Hrsg.), Eine Würde für alle Lebewesen?, München 2007, S. 119 ff.

von der Pfordten, D.: Zur Würde des Menschen bei Kant, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 14 (2006), S. 501 ff.

Petschow, U./*et al.* (im Auftrag des Umweltbundesamtes), Ansätze zur Ressourcenschonung im Kontext von Postwachstumskonzepten, Dessau-Roßlau 2020.

Pico della Mirandola, G.: Über die Würde des Menschen (De hominis dignitate), hrsg. von J. Lauster, Leipzig 2022.

Pietzcker, J.: Die Rechtsfigur des Grundrechtsverzichts, Der Staat 17 (1978), S. 527 ff.

Plamenatz, J.: „Was nichts anderes heißt, als daß man ihn zwingen wird, frei zu sein", in: R. Brandt/K. Herb (Hrsg.), Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Berlin 2000, S. 67 ff.

Podlech, A.: in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein (Hrsg.), AK-GG, 3. Aufl., Neuwied 2001, Art. 1.

Pollmann, A.: Menschenrechte und Menschenwürde. Zur philosophischen Bedeutung eines revolutionären Projekts, Berlin 2022.

Pollmann, A.: Menschenwürde nach der Barbarei, zfmr 1 (2010), S. 26 ff.

Popper, K.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I: Der Zauber Platons, 4. Aufl., München 1975.

Popper, K.: Was ist Dialektik?, in: E. Topitsch (Hrsg.), Logik der Sozialwissenschaften, Bd. 5, Köln/Berlin 1968, S. 262 ff.

Poscher, R.: Die Würde des Menschen ist unantastbar, JZ 2004, S. 756 ff.

Potacs, M.: Rechtstheorie, 2. Aufl., Stuttgart 2019.

Praetorius, I./*Saladin*, P.: Die Würde der Kreatur, Bern 1996.

Prauss, G.: Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt a. M. 1983.

Priddat, B. P.: Eigentum, Arbeit, Geld: Zur Logik einer Naturrechtsökonomie bei John Locke, in: M. Rehm/B. Ludwig (Hrsg.), John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung, Berlin 2012, S. 79 ff.

Prinz, W.: Selbstverantwortung aus der Sicht der Kognitionswissenschaften, in: K. Riesenhuber (Hrsg.), Das Prinzip der Selbstverantwortung. Grundlagen und Bedeutung im heutigen Privatrecht, Tübingen 2011, S. 73 ff.

Proudhon, P.-J.: Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche. Neue Principien praktischer Philosophie, Erster Theil, übers. von L. Pfau, Hamburg/Zürich, 1858.

Quecke, J.: Unantastbare Menschenwürde. Zur Dogmatik des Art. 1 Abs. 1 GG zwischen Absolutheitsanspruch und Abwägungsdenken, Baden-Baden 2020.

Radbruch, G.: Der Mensch im Recht, Göttingen 1957.

Radbruch, G.: Rechtsphilosophie, hrsg. v. E. Wolf/H.-P. Schneider, 8. Aufl., Stuttgart 1973.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Radbruch, G.: Zur Diskussion über die Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Süddeutsche Juristen-Zeitung 1947, Sp. 131 ff.

Raspé, C.: Die tierliche Person. Vorschlag einer auf der Analyse der Tier-Mensch-Beziehung in Gesellschaft, Ethik und Recht basierenden Neupositionierung des Tieres im deutschen Rechtssystem, Berlin 2013.

Rawls, J.: Die Ideen des politischen Liberalismus, Frankfurt a. M. 1992.

Rawls, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1979.

Redeker, M.: Peep-Show und Menschenwürde, BayVBl. 1985, S. 73 ff.

Regan, T.: The case for animal rights, University of California Print, 2004.

Rehbinder, M.: Einführung in die Rechtswissenschaft. Grundfragen, Grundlagen und Grundgedanken des Rechts, 7. Aufl., Berlin/New York 1991.

Rehm, M.: Vertrag und Vertrauen. Lockes Legitimation von Herrschaft, in: Dies./B. Ludwig (Hrsg.), John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung, Berlin 2012, S. 95 ff.

Reiter, J.: Menschenwürde als Maßstab, in: APuZ, B 23–24/2004, S. 6 ff.

Rendtorff, T.: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd. 1, Stuttgart 1980.

Reßing, M.: Prinzipien als Normen mit zwei Geltungsebenen, ARSP 95 (2009), S. 28 ff.

Richardson, K./*et al.*: Earth beyond six of nine planetary boundaries, Science Advances 2023, S. 9 ff.

Rixen, S.: Einschränkungen von Grundrechten im Namen von Public Health, in: A. Reis/M. Schmidhuber/A. Frewer (Hrsg.), Pandemien und Ethik, Wiesbaden 2021, S. 79 ff.

Rixen, S.: in: M. Sachs (Hrsg.), GG, 9. Aufl., München 2021, Art. 2.

Robbers, G.: Der Grundrechtsverzicht. Zum Grundsatz ‚volenti non fit iniuria' im Verfassungsrecht, JuS 1985, S. 925 ff.

Robbers, G.: in: D. C. Umbach/T. Clemens (Hrsg.), GG, Bd. I, 2002, Art. 1.

Rockström, J./*et al.*: A safe operating space for humanity, Nature 461 (2009), S. 472 ff.

Roggan, F.: Unerhörte Intimsphäre, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, Berlin 2005, S. 51 ff.

Rohlf, D.: Der grundrechtliche Schutz der Privatsphäre, Berlin 1980.

Rostalski, F.: Die vulnerable Gesellschaft, München 2024.

Roßnagel, A.: Verfassungsänderung und Verfassungswandel in der Verfassungspraxis, Der Staat 22 (1983), S. 551 ff.

Roth, G.: Fühlen, Denken, Handeln, Frankfurt a. M. 2003.

Roth, W.: Faktische Eingriffe in Freiheit und Eigentum, Berlin 1994.

Rothhaar, M.: Der Grundsatz der Menschenwürde und das Problem des „Zweck an-sich", ARSP 94/4 (2008), S. 421 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Rothhaar, M.: Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts. Eine rechtsphilosophische Rekonstruktion, Tübingen 2015.

Rousseau, J.-J.: Diskurs über die Ungleichheit (Discours sur l'inégalité), hrsg. von H. Meier, Paderborn u. a. 1984.

Rousseau, J.-J.: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts, übers. von E. W. Skwara, Frankfurt a. M. 1996.

Rowlands, M.: Gerechtigkeit für alle, in: U. Wolf (Hrsg.), Texte zur Tierethik, Ditzingen 2008, S. 92 ff.

Rückert, J.: Interessenjurisprudenz, Verfassungswandel, Methodenwandel, Juristenjurisprudenz?, JZ 2017, S. 965 ff.

Rupp, H. H.: Die verfassungsrechtliche Seite des Umweltschutzes, JZ 1971, S. 401 ff.

Sachs, M.: Abwehrrechte, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Bd. II, München 2006, § 39.

Sachs, M.: in: Ders. (Hrsg.), GG-Kommentar, 9. Aufl., München 2021, Einführung.

Sachs, M.: Verfassungsrecht II. Grundrechte, 3. Aufl., Heidelberg 2017.

Sacksofsky, U.: Relationale Freiheit – Philosophische Wurzeln und grundrechtstheoretische Implikationen, in: K. Günther/U. Volkmann (Hrsg.), Freiheit oder Leben?, Berlin 2022, S. 180 ff.

Salzborn, S.: Zur Dialektik von Freiheit und Sicherheit, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, Wiesbaden 2012, S. 253 ff.

Sandel, M.: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: A. Honneth (Hrsg.), Kommunitarismus, Frankfurt a. M./New York 1993, S. 18 ff.

Sandkühler, H. J./*Schürmann*, V.: Antinomie, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, Hamburg 1999.

von Savigny, F. C.: Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 1814.

Schaber, P.: Unveräußerliche Menschenwürde, zfmr 1 (2010), S. 118 ff.

Schaede, S.: Würde – Eine ideengeschichtliche Annäherung aus theologischer Perspektive, in: P. Bahr/H. M. Heinig (Hrsg.), Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung. Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven, Tübingen 2006, S. 7 ff.

Schaefer, J. P.: Das Individuum als Grund und Grenze deutscher Staatlichkeit, AöR 135 (2010), S. 404 ff.

Schäfer, R.: Was Freiheit zu Recht macht, Berlin 2014.

Schellenberg, A.: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren orientalischen Quellen, Zürich 2011.

Schenke, W.-R.: Die Verfassungswidrigkeit des § 14 III LuftSiG, NJW 2006, S. 736 ff.

Schenke, W.-R.: Verfassung und Zeit – von der „entzeiteten" zur zeitgeprägten Verfassung, AöR 103 (1978), S. 566 ff.

Schidel, R.: Relationalität der Menschenwürde, Frankfurt a. M. 2023.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schiller, F.: Über Anmut und Würde (1793), in: Ders., Sämtliche Werke, Band 5, 3. Aufl., München 1962, S. 433 ff.

Schilling, T.: Die staatliche Pflicht zum Schutz von Grundrechten und Menschenwürde, KritV 82/4 (1999), S. 452 ff.

Schlacke, S.: Klimaschutzrecht – Ein Grundrecht auf intertemporale Freiheitssicherung, NVwZ 2021, S. 912 ff.

von Schlieffen, K./*Nolting*, J.: Rechtsphilosophie, Paderborn 2018.

Schlink, B.: Das Recht der informationellen Selbstbestimmung, Der Staat 25 (1986), S. 233 ff.

Schlink, B.: Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit, in: P. Badura/H. Dreier (Hrsg.), Festschrift 50 Jahre Bundesverfassungsgericht, Bd. II, Tübingen 2001, S. 445 ff.

Schlink, B.: Grundrechte als Prinzipien?, Osaka University Law Review 39 (1992), S. 41 ff.

Schlitt, M.: Haben Tiere Rechte?, ARSP 78 (1992), S. 225 ff.

Schmid, C.: Die Legitimität der Verfassung, Deutsche Rechts-Zeitschrift (DRZ), Juli 1946, S. 2 ff.

Schmid, C.: Weg und Ziel der Sozialdemokratie (Vortrag v. 10. Februar 1946), in: Ders., Politik als geistige Aufgabe, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Bd. 1, Bern u. a. 1973, S. 13 ff.

Schmidt, E. E.: Moralischer Realismus, Kant und das Gewissen, in: V. L. Waibel/M. Ruffing/D. Wagner (Hrsg.), Natur und Freiheit, Berlin 2019, S. 2149 ff.

Schmidt, T. B.: Das Tier – Ein Rechtssubjekt? Eine rechtsphilosophische Kritik der Tierrechtsidee, Regensburg 1996.

Schmidt, T. I.: Grundpflichten, Baden-Baden 1999.

Schmidt, T. I.: Öffentliches Finanzrecht, Tübingen 2023.

Schmidt, T. I.: Samuel von Pufendorf – Wegbereiter des Gleichheitssatzes? – Zwischen Menschenwürde und Staatsklugheit, ZRph 2004, S. 111 ff.

Schmidt, W.: Der Verfassungsvorbehalt der Grundrechte, AöR 106 (1981), S. 497 ff.

Schmidt, W.: Die Freiheit vor dem Gesetz, AöR 91 (1966), S. 42 ff.

Schmidt-Petri, C.: Freiheit, Paternalismus und die Unterwerfung der Frauen, in: M. Schefczyk/T. Schramme (Hrsg.), John Stuart Mill: Über die Freiheit, Berlin 2015, S. 159 ff.

Schmitt Glaeser, W.: Big Brother is watching you – Menschenwürde bei RTL 2, ZRP 2000, S. 395 ff.

Schmitt Glaeser, W.: Folter als Mittel staatlicher Schutzpflicht?, in: O. Depenheuer/M. Heintzen/M. Jestaedt (Hrsg.), Festschrift für J. Isensee, Tübingen 2007, S. 507 ff.

Schmittat, S. M.: Psychologische Grundlagen der Beweisführung, JSt 5 (2017), S. 444 ff.

Schmitz, H./*Neubert*, C.-W.: Praktische Konkordanz in der Covid-Krise, NVwZ 2020, S. 666 ff.

Schmitz-Moormann, K.: Menschenwürde – Anspruch und Wirklichkeit, Zürich 1979.

Schmolke, K. U.: Grenzen der Selbstbindung im Privatrecht, Tübingen 2014.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Scholz, R.: Das Grundrecht der freien Entfaltung der Persönlichkeit in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, AöR 100 (1975), S. 80 ff.

Scholz, R.: Die Koalitionsfreiheit als Verfassungsproblem, München 1971.

Scholz, R.: Nichtraucher contra Raucher, JuS 1976, S. 232 ff.

Schröder, P.: „For in the act of our Submission, consisteth both our Obligation, and our Liberty", in: Voigt, R. (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, Wiesbaden 2012, S. 239 ff.

Schroer, H.: Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem, Göttingen 1960.

Schul, Y./*Burnstein*, E.: When discounting fails: Conditions under which individuals use discredited information in making a judgment, Journal of Personality and Social Psychology 49 (1985), S. 894 ff.

Schürmann, V.: Gegensatz/Widerspruch, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, Hamburg 1999.

Schwabe, J.: Der Schutz des Menschen vor sich selbst, JZ 1998, S. 66 ff.

Schwabe, J.: Probleme der Grundrechtsdogmatik, Darmstadt 1977.

Schwarz, K.-A.: Die Dogmatik der Grundrechte – Schutz und Abwehr im freiheitssichernden Staat, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, Berlin 2005, S. 29 ff.

Seelmann, K.: Einführung, in: Ders. (Hrsg.), Menschenrechte, Berlin 2017, S. 1 ff.

Seelmann, K.: „Menschenwürde" als ein Begriff des Rechts?, in: H.-H. Gander (Hrsg.), Menschenrechte – Philosophische und juristische Positionen, Freiburg/München 2009, S. 166 ff.

Seelmann, K.: Menschenwürde als Würde der Gattung – ein Problem des Paternalismus?, in: A. v. Hirsch/U. Neumann/Ders. (Hrsg.), Paternalismus im Strafrecht. Die Kriminalisierung von selbstschädigendem Verhalten, Baden-Baden 2010, S. 241 ff.

Seelmann, K.: Menschenwürde bei Hegel. Ein Schnittbereich von Religionsphilosophie und Rechtsphilosophie, in: M. Kühnlein/H. Ottmann (Hrsg.), Religionsphilosophie nach Hegel, Neue Horizonte der Religionsphilosophie, Berlin 2021, S. 201 ff.

Seelmann, K.: Person und Menschenwürde in der Philosophie Hegels, in: H. Dreier (Hrsg.), Philosophie des Rechts und Verfassungstheorie, Berlin 2000, S. 125 ff.

Seelmann, K.: Repräsentation als Element von Menschenwürde, Studia Philosophica 63 (2004), S. 141 ff.

Seelmann, K./*Demko*, D.: Rechtsphilosophie, 7. Aufl., München 2019.

Sen, A.: Capability and well-being, in: M. Nussbaum/Ders. (Hrsg.), The Quality of Life, Oxford 1993, S. 31 ff.

Sen, A.: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München 2000.

Sen, A.: The Standard of Living, Cambridge 1987.

Seneca, L. A.: Epistulae morales ad Lucilium, Liber 4, übers. von F. Loretto, Ditzingen 1986.

Sieckmann, J.-R.: Regelmodelle und Prinzipienmodelle des Rechtssystems, Baden-Baden 1990.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Siep, L.: Der Zweck des Staates und die Legitimation seiner Gewalten, in: M. Rehm/B. Ludwig (Hrsg.), John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung, Berlin 2012, S. 115 ff.

Simms, A.: Ecological Debt. Global Warming and the Wealth of Nations, 2. Aufl., London 2009.

Singer, P.: Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere, Hamburg 1996.

Singer, S.: Praktische Ethik, 2. Aufl., Stuttgart 1994.

Singer, W.: Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen, in: C. Geyer (Hrsg.), Hirnforschung und Willensfreiheit, Frankfurt a. M. 2004, S. 30 ff.

Sitter-Liver, B.: ‚Würde der Kreatur'. Eine Metapher als Ausdruck erkannter Verpflichtung, Philosophisches Jahrbuch 1999, S. 465 ff.

Sitter-Liver, B.: Würde der Kreatur versus Menschenwürde?, Journal für Verbraucherschutz und Lebensmittelsicherheit 4/2009, S. 313 ff.

Spaemann, R.: Tierschutz und Menschenwürde, in: U. M. Händel (Hrsg.), Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit, Frankfurt a. M. 1979, S. 71 ff.

Spaemann, R.: Über den Begriff der Menschenwürde, in: Ders., Das Natürliche und das Vernünftige, München 1987, S. 77 ff.

Spieker, M.: Menschenwürde und künstliche Befruchtung, in: J. Hattler/J. C. Koecke (Hrsg.), Biopolitische Neubestimmung des Menschen. Menschenwürde und Autonomie, Wiesbaden 2020, S. 65 ff.

de Spinoza, B.: Tractatus politicus (1675), hrsg. von H. Klenner, Stuttgart 1988.

Spitzlei, T.: Der Klimabeschluss des BVerfG – Intertemporale Verteilung von Freiheitschancen auch im Sozialversicherungsrecht?, NZS 2021, S. 945 ff.

Starck, C.: Die Grundrechte des Grundgesetzes, JuS 1981, S. 237 ff.

Starck, C.: in: H. v. Mangoldt/F. Klein/Ders. (Hrsg.), GG-Kommentar, Bd. I, 7. Aufl., München 2018, Art. 1 Abs. 1 und Art. 2.

Steffen, W./*et al.*: Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet, Science 347 (2015), No. 6223.

Stein, E.: in: E. Denninger/W. Hoffmann-Riem/H.-P. Schneider/E. Stein (Hrsg.), AK-GG, 3. Aufl., Neuwied 2001, Einleitung II.

Stein, E./*Frank*, G.: Staatsrecht, 21. Aufl., Tübingen 2010.

Steinberg, R.: Der ökologische Verfassungsstaat, Frankfurt a. M. 1998.

Steinmeier, F.-W.: Belastungen und Bewährungen von Freiheit und Demokratie, Merkur 863 (2021), S. 18 ff.

Steinmeier, F.-W.: Gedenkveranstaltung zum ersten Jahrestag des Anschlags in Halle am 9. Oktober 2020 in Halle (Saale). Rede im Internet (online abrufbar unter: https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2020/10/201009-Gedenken-Halle.pdf;jsessionid=FA1B2AD0977EC81F38DE55EA293A33C8.2_cid370?__blob=publicationFile).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Stekeler-Weithofer, P.: Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung, Paderborn 1992.

Stengel, O.: Suffizienz: Die Konsumgesellschaft in der ökologischen Krise, München 2011.

Stern, K.: Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. III/1, München 1988.

Stern, K.: Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. III/2, München 1994.

Stern, K.: Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. IV/1, München 2006.

Stern, K.: Idee und Elemente eines Systems der Grundrechte, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. IX, 3. Aufl., München 2011, § 185.

Stern, K.: Idee und Herkunft des Grundpflichtendenkens, in: K. Hailbronner/G. Ress/T. Stein (Hrsg.), Festschrift für K. Doehring, Berlin/Heidelberg 1989, S. 969 ff.

Stern, K.: Menschenwürde als Wurzel der Menschen- und Grundrechte, in: N. Achterberg/W. Krawietz/D. Wyduckel (Hrsg.), Festschrift für H. U. Scupin, Berlin 1983, S. 627 ff.

Stern, K.: Zur Universalität der Menschenrechte, in: Ders./P. J. Tettinger/M. Sachs (Hrsg.), Im Dienste von Recht, Staat und Wissenschaft. Ausgewählte Reden, Köln 2002, S. 451 ff.

Stober, R.: Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, NVwZ 1982, S. 473 ff.

Stober, R.: Grundpflichten und Grundgesetz, Berlin 1979.

Stoecker, R.: Die Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten, zfmr 1 (2010), S. 98 ff.

Stone, C. D.: Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects, Southern California Law Review 45/1972, S. 450 ff.

Störring, L. P.: Das Untermaßverbot in der Diskussion, Berlin 2009.

Stroebe, W.: Strategien zur Einstellungs- und Verhaltensänderung, in: K. Jonas/Ders./M. Hewstone (Hrsg.), Sozialpsychologie, 6. Aufl., Berlin 2014, S. 231 ff.

Stucki, S.: Grundrechte für Tiere. Eine Kritik des geltenden Tierschutzrechts und rechtstheoretische Grundlegung von Tierrechten im Rahmen einer Neupositionierung des Tieres als Rechtssubjekt, Baden-Baden 2016.

Sturm, G.: Probleme eines Verzichts auf Grundrechte, in: G. Leibholz/H. J. Faller/P. Mikat/H. Reis (Hrsg.), Festschrift für W. Geiger, Tübingen 1974, S. 173 ff.

Suhr, D.: Antworten der Universität auf die ökologische Herausforderung am Beispiel der Wirtschaftswissenschaften, Fragen der Freiheit 241 (1996), S. 11 ff.

Suhr, D.: Die Freiheit vom staatlichen Eingriff als Freiheit zum privaten Eingriff?, JZ 1980, S. 166 ff.

Suhr, D.: Entfaltung der Menschen durch die Menschen, Berlin 1976.

Suhr, D.: Freiheit durch Geselligkeit, EuGRZ 1984, S. 529 ff.

Suhr, D.: Gleiche Freiheit. Allgemeine Grundlagen und Reziprozitätsdefizite der Geldwirtschaft, Berlin 1988.

Suhr, D.: Vom selbständigen Menschen im verfaßten Gemeinwesen, Fragen der Freiheit 160 (1983), S. 3 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Symmank, C./*Hoffmann*, S.: Leugnung und Ablehnung von Verantwortung, in: L. Heidbrink/C. Langbehn/J. Loh (Hrsg.), Handbuch Verantwortung, Wiesbaden 2017, S. 949 ff.

Teifke, N.: Das Prinzip Menschenwürde. Zur Abwägungsfähigkeit des Höchstrangigen, Tübingen 2011.

Thaler, R./*Sunstein*, C.: Nudge. Wie man kluge Entscheidungen anstößt, Berlin 2008.

Tiedemann, P.: Menschenwürde als Rechtsbegriff, 2. Aufl., Berlin 2010.

Tietz, U./*Kantner*, C.: Die Freiheit und ihre Institutionen, in: R. Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, Wiesbaden 2012, S. 141 ff.

de Tocquevilles, A.: Über die Demokratie in Amerika, hrsg. von J. P. Mayer, Ditzingen 1986.

Towfigh, E. V./*Petersen*, N.: Public und Social Choice Theorie, in: Dies. (Hrsg.), Ökonomische Methoden im Recht, 2. Aufl., Tübingen 2017, S. 163 ff.

Tsouyopoulos, N.: Logik und Dialektik als Wissenschaftsmethoden, in: Studia Leibnitiana, Bd. 7/1 (1975), S. 81 ff.

Unruh, P.: Der Verfassungsbegriff des Grundgesetzes. Eine verfassungstheoretische Rekonstruktion, Tübingen 2002.

Vanberg, V. J.: Freiheit und Verantwortung – Neurowissenschaftliche Erkenntnisse und ordnungsökonomische Folgerungen, in: K. Riesenhuber (Hrsg.), Das Prinzip der Selbstverantwortung. Grundlagen und Bedeutung im heutigen Privatrecht, Tübingen 2011, S. 45 ff.

Vieweg, K.: Hegel. Der Philosoph der Freiheit, München 2019.

Vieweg, K.: Recht und Pflicht – Einschränkungen von Freiheit?, DZPhil 69/1 (2021), S. 98 ff.

Vieweg, K.: Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinie der Philosophie des Rechts, 2012.

Vieweg, K.: In tyrannos – Inversives Not- und Widerstandsrecht bei Hegel, in: Ders. u. a. (Hrsg.), 200 Jahre Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, 2022, S. 63 ff.

Vieweg, K.: Vorbemerkungen, in: Ders. (Hrsg.), Das Beste von Hegel, 2023, S. 5 ff.

Vieweg, K./*Zabel*, B.: Hegels Rechtsphilosophie als praktische Philosophie der Freiheit – 200 Jahre nach der Hauptschrift gegen die Restaurationsideologie, in: K. Vieweg u. a. (Hrsg.), 200 Jahre Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, 2022, S. 7 ff.

Vitzthum, W. G.: Die Menschenwürde als Verfassungsbegriff, JZ 1985, S. 201 ff.

Voigt, R.: Sicherheit versus Freiheit, in: Ders. (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, Wiesbaden 2012, S. 1 ff.

Voigt, R.: Vorwort, in: Ders. (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit, Wiesbaden 2012.

Volkmann, U.: Autonome Subjekte oder Kinder des Staates? Vom Verhältnis zwischen natürlicher und staatlich vermittelter Freiheit, in: K. Günther/Ders. (Hrsg.), Freiheit oder Leben?, Berlin 2022, S. 241 ff.

Volkmann, U.: Im Dienst der guten Sache, Merkur 875 (2022), S. 5 ff.

Volkmann, U.: Verfassungsänderung und Verfassungswandel, JZ 2018, S. 265 ff.

Voßkuhle, A.: Der Wandel der Verfassung und seine Grenzen, JuS 2019, S. 417 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Voßkuhle, A.: Gibt es und wozu nutzt eine Lehre vom Verfassungswandel?, Der Staat 43 (2004), S. 450 ff.

Wahl, K.: Wie kommt die Moral in den Kopf? Von der Werteerziehung zur Persönlichkeitsförderung, Berlin/Heidelberg 2015.

Wahl, R./*Masing*, J.: Schutz durch Eingriff, JZ 1990, S. 553 ff.

Waldschmidt, A.: Selbstbestimmung als Konstruktion. Alltagstheorien behinderter Frauen und Männer, 2. Aufl., Wiesbaden 2012.

Walter, C.: Hüter oder Wandler der Verfassung? Zur Rolle des Bundesverfassungsgerichts im Prozeß des Verfassungswandels, AöR 125 (2000), S. 517 ff.

Wapler, F.: in: H. Dreier (Hrsg.), GG-Kommentar, Bd. I, 4. Aufl., München 2023, Art. 1.

Wegener, B. W.: Menschenrecht auf Klimaschutz?, NJW 2022, S. 425 ff.

Wertenbruch, W.: Menschenwürde, in: Staatslexikon, Bd. 5, 6 Aufl., Freiburg 1960, S. 666.

Wiehart, A.: in: R. Gröschner/C. Dierksmeier/M. Henkel/Ders., Rechts- und Staatsphilosophie. Ein dogmenphilosophischer Dialog, Berlin 2000.

Wiethölter, R.: Rechtswissenschaft, Frankfurt a. M. 1968.

Wihl, T.: Aufhebungsrechte. Form, Zeitlichkeit und Gleichheit der Grund- und Menschenrechte, Weilerswist 2019.

Wihl, T.: Wahre Würde. Ansätze zu einer Metatheorie der Menschenwürdetheorien, in: C. Bäcker/S. Ziemann (Hrsg.), Junge Rechtsphilosophie, Stuttgart/Baden-Baden 2012, S. 187 ff.

Wilke, H.: Die Steuerungsfunktion des Staates aus systemtheoretischer Sicht, in: D. Grimm (Hrsg.), Staatsaufgaben, Frankfurt a. M. 1996, S. 685 ff.

Willoweit, D.: Die Herausbildung des staatlichen Gewaltmonopols im Entstehungsprozeß des modernen Staates, in: A. Randelzhofer/W. Süß (Hrsg.), Konsens und Konflikt – 35 Jahre Grundgesetz, Berlin 1986, S. 313 ff.

Winter, G.: Rechtsprobleme im Anthropozän: Vom Umweltschutz zur Selbstbegrenzung, ZUR 2017, S. 271 ff.

Winter, G.: Von der Bewahrung zur Bewirtschaftung, ZUR 2022, S. 215 ff.

Wintrich, J. M.: Die Bedeutung der „Menschenwürde" für die Anwendung des Rechts, BayVBl. 1957, S. 137 ff.

Wintrich, J. M.: Über Eigenart und Methode verfassungsgerichtlicher Rechtsprechung, in: A. Süsterhenn/F. A. Frh. v. d. Heydte/W. Geiger (Hrsg.), Verfassung und Verwaltung in Theorie und Wirklichkeit. Festschrift für W. Laforet, München 1952, S. 227 ff.

Wintrich, J. M.: Zur Problematik der Grundrechte, Köln/Opladen 1957.

Wittreck, F.: Achtungs- gegen Schutzpflicht, in: U. Blaschke/A. Förster/S. Lumpp/J. Schmidt (Hrsg.), Sicherheit statt Freiheit?, Berlin 2005, S. 161 ff.

Wittreck, F.: Christentum und Menschenrechte. Schöpfungs- oder Lernprozeß?, Tübingen 2013.

Wittreck, F.: Menschenwürde und Folterverbot, DÖV 2003, S. 873.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wittreck, F.: Menschenwürde und Folterverbot – Zum Dogma von der ausnahmslosen Unabwägbarkeit des Art. 1 Abs. 1 GG, DÖV 2003, S. 873 ff.

Wolf, J.-C.: Die liberale Paternalismuskritik von John Stuart Mill, in: M. Anderheiden et al. (Hrsg.), Paternalismus und Recht, Tübingen 2006, S. 55 ff.

Zabel, B.: Recht, Angst, Vulnerabilität, RW 3 (2020), S. 233 ff.

Zaczyk, R.: Die Struktur des Rechtsverhältnisses im Naturrecht Fichtes, in: M. Kahlo/E. A. Wolff/Ders. (Hrsg.), Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis, Frankfurt a. M. 1992, S. 9 ff.

Ziegler, O.: Das Folterverbot in der polizeilichen Praxis, KritV 87 (2004), S. 50 ff.

Zippelius, R.: Recht und Gerechtigkeit in der offenen Gesellschaft, Berlin 1996.

Zippelius, R.: Rechtsphilosophie, 6. Aufl., München 2011.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Sach- und Personenverzeichnis

Absolutheit 31 f., 39, 61, 63 f., 179, 223 f., 233 ff., 291
Abwägung 25, 223 f., 229 f., 241 ff., 249 ff.
Achtung 61 ff., 235 ff., 245 ff., 275 ff.
Adorno, Theodor W. 18, 22, 24, 72 f., 139, 156
Alexy, Robert 25 f.
Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 22, 77
Allgemeinheit 36 f., 164 f., 265, 339
Anerkennung 22 f., 61, 74, 76, 85 f., 95 f., 99, 205, 270 f., 285 f.
– Anerkennungstheorie 25, 193 f., 205
– nach Fichte 77 ff.
Anthropologie 21 ff., 63, 85 ff., 187 f., 200 f.
Anthropozän 15, 139, 148, 301
Antinomie 37 f.
Aporie 38 ff., 121, 123, 182, 333
Aquin, Thomas von 54 ff.
Arendt, Hannah 127, 148
Aufklärung 15, 17 f., 24, 38, 139 ff.
Autonomie 15 ff., 65 ff., 69 ff., 75, 94 f., 99, 105 ff., 139 ff., 168 ff., 191 ff., 196 ff., 207, 323
Autopoiesis 42

Baranzke, Heike 147
Batscha, Zwi 82
Bayertz, Kurt 50, 139
Benjamin, Walter 24, 142
Berlin, Isaiah 118, 203
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 47, 51

Cicero, Marcus Tullius 52 ff., 192

Demokratie
– als würdebasiertes Prinzip 168 ff.
– wehrhafte 214 ff.
Dewey, John 21, 61, 68
Dialektik
– der Aufklärung 18, 24, 38, 75, 141, 301
– der Natur 28, 166
– objektive 28
– spekulative 29 f.
– subjektive 28
– transzendentale 27, 38
Dignitas 52 f., 56 f., 192
Drittwirkung
– der Grundrechte 248, 272 ff., 294
– der Würde 277, 319
Dürig, Günter 17, 192, 195, 209 f., 275

Eigenverantwortung 290, 308
Elfes 252, 286
Empathie 20 ff., 68, 71 ff., 76 f., 95 f., 98, 134 f., 157, 289, 309
– formel 205 ff., 244, 262, 270, 288 f., 309, 327, 293
Endlichkeit 28 ff., 83, 124
– der Natur 24, 108, 142, 198, 297, 335
– des Wesens 79, 101
Engels, Friedrich 28 f., 44, 143, 166, 334
Empfindungsfähigkeit 145 f., 260 ff., 305
Existenzminimum 325 ff.
– sozioökologisches 329 ff.
– sozioökonomisches 329 ff.

Fichte, Johann Gottlieb 77 ff., 101 f., 116 f., 158, 178
Freiheitsstreben 23 f., 30, 102, 106, 118, 128, 203, 206 f., 283
Freud, Sigmund 145
Fukuyama, Francis 24, 86

Gemeinschaftsinteressen 107 ff., 310, 312
Gemeinwohl 112, 126, 164 f., 173, 179 ff., 265, 271, 323 f., 328
Gerechtigkeit 105, 119, 120 ff., 127 f., 135, 137 f., 157, 159, 161 f., 169 ff., 181, 184, 213, 330 ff.
– ökologische 128, 144 ff., 152, 331
– soziale 106, 120 ff., 128, 331

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Theorie der Gerechtigkeit 92 ff.
Gesellschaftsvertrag *siehe* Kontraktualismus
Gewissen 35, 69 ff., 77 f., 84, 85 f., 94 f., 98 f., 107, 125, 137, 140 f., 143 f., 146 f., 187, 189, 205 ff., 243 f., 301 f.
– Funktionen des Gewissens 71 ff.
– nach Kant 69 ff.
– Objektivität des Gewissens 76 f.
Giese, Bernhard 194
Gleichheit 52 f., 154, 166 f., 169 f., 181 ff., 220, 248, 291, 307
– Ökologische 144 ff., 152
– soziale 116 ff., 120 ff., 129 f.
Gottesebenbildlichkeit 59, 145, 147
Grimm, Dieter 195
Grundrechtsdogmatik 26 f., 191 ff., 201, 209, 221, 230 ff., 235, 248, 253, 296 f.
Grundpflicht 129, 134, 138, 144, 217, 231, 245, 275 ff., 292

Habermas, Jürgen 22, 48 f., 188, 193, 228
Haverkate, Görg 245, 276
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 17, 27 ff., 35 ff., 44, 66 f., 71, 82 f., 85 f., 92, 95, 102, 115 f., 124 f., 130 f., 143, 152 f., 171 f., 243, 313, 329
Heinig, Hans Michael 317
Herdegen, Matthias 47 f.
Hobbes, Thomas 25, 58, 65, 100, 104 f., 120 ff.
Hofmann, Hasso 25, 194
Homo
– noumenon 17 f., 31, 56, 61, 63 f., 73
– phaenomenon 17 f., 31, 56, 63 f., 73 f.
Hong, Mathias 229
Honneth, Axel 21, 68, 81, 83 f., 85, 95 ff., 105 f., 109, 113 f., 116
Horkheimer, Max 18, 22, 24, 72 f., 121, 139
Humanismus 56, 77, 87, 143

Individualinteressen 106 f., 110, 112 f., 126
Individualismus 15 f., 18, 35 f., 55, 60, 97 f., 104 ff., 119, 141, 148, 198 f., 210 ff., 248, 285, 288 ff., 300, 325
Individuum 16 f., 21, 36, 54 f., 68, 81, 84, 86, 97 ff., 104 ff., 107 ff., 113, 116 f., 121 f., 125, 163, 193 f., 201 f., 209 ff., 237, 256, 284, 311 f.
Institutionen 16, 23, 104, 155 ff., 170, 174, 176, 181, 183
Interdependenz 111
Intersubjektivität 19, 21, 54, 73 f., 80 ff., 87, 91, 95 ff., 114, 125 ff., 184, 205, 224, 272, 279 ff., 291, 301

Jestaedt, Matthias 50
Jonas, Hans 142, 150, 165

Kant, Immanuel 16 f., 20 ff., 25, 27, 37, 60 ff., 69 ff., 77 f., 88 ff., 132 ff., 139 f., 144, 147 f., 158 ff., 195, 300, 322 f.
Kategorischer Imperativ 17, 20, 22, 62 ff., 69 ff., 76, 88 ff., 116, 134, 142, 172, 195
Kersten, Jens 27, 34
Klimawandel 15, 111 f., 128, 142, 160, 167, 292, 301, 330
Kollektivinteressen *siehe* Gemeinschaftsinteressen
Kommunitarismus 98, 209
Kontraktualismus 18 ff., 25 f., 33 ff., 85 ff., 94, 102, 120 ff., 132 ff., 146, 149 f., 153, 157 f., 165 ff., 170 ff., 185 ff., 211 ff., 233, 237, 263 f., 274, 289, 321
Körperlichkeit 54, 66, 107
Kultur 92 f., 145, 200
– der Würde 155 ff.

Lebensform 21, 111, 115, 156, 217, 324
Leib-Seele-Dualismus 18
Leid 20, 35, 71 ff., 76, 83 f., 85, 95, 107, 138, 147, 149, 165, 261, 302
– Leidensfähigkeit 72, 81, 84, 85, 131, 135, 137, 144 ff., 151 f., 187, 189, 194, 197 f., 205, 261, 285 f., 289, 301 f., 304 ff.
Leistungstheorie 192
Liberalismus 87, 92, 119, 149, 183, 185, 211, 303
– vulgär 15, 257, 288
Locke, John 100, 105, 122 f., 126 f.
Loewenstein, Karl 176, 216, 218 f.
Luhmann, Niklas 40 ff., 192, 201

Maihofer, Werner 25, 280
Marcuse, Herbert 143, 144, 149, 151
Marx, Karl 24, 27 f., 31 f., 74, 142 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Menschenbild 58, 100, 199
– des Grundgesetzes 281 ff.
– Formel 212, 286, 301
Menschenrechte 22, 50, 174, 213, 225 ff., 231, 233
Mirandola, Giovanni Pico della 57 ff., 139
Mitgefühl 20, 35, 51, 68, 71 ff., 85, 95, 125, 131, 135, 137, 146 f., 157, 189, 194, 205, 207, 261, 302, 306, 313
Mitleid 21, 51, 71 ff., 83 f., 95, 125, 131, 137, 144, 146, 180, 194, 205, 261, 302
Mitmenschlichkeit 20, 68, 71, 131, 194, 277, 339
Moral und Recht 46 ff.

Nächstenachtung 131 ff., 156 f., 181, 280, 314
Nächstenliebe 131 ff., 157
Naturbeherrschung 15, 17, 19, 139, 141 f.
Naturrecht 47 ff., 274, 289
Naturzustand 89, 91 f., 100, 120, 122 f., 187
Negation 19, 24, 28 ff., 39 f., 119, 125, 130, 141, 143, 176, 205 f., 207, 240, 289, 337
Noumenon *siehe* homo noumenon
Nussbaum, Martha 21, 68, 71, 75, 99, 183

Objektformel 17, 22, 194 f., 198, 205, 207 f., 265
Ökologietät 138, 142 ff., 154 ff., 159, 198, 285, 289

Paradoxie 39 ff., 97, 139 f., 164, 204, 218 f.
Pascal, Blaise 59, 67, 188
Phänomenologie 44, 82, 116
Phaenomenon *siehe* homo phaenomenon
Person
– philosophisch 52, 55 f., 61 ff., 72, 82, 95 f., 130 f., 135, 147, 193, 209, 281
– rechtlich 232, 305 ff.
Persönlichkeit 72 f., 110, 163, 191 ff., 231, 252 ff., 257 f., 284, 286 f., 293 f., 324, 338 f.
Peters, Hans 214
Pflichtenethik 68, 160
Planetare Krisen 15, 23, 139, 142, 160, 165, 167, 292, 301, 330
Podlech, Adalbert 25, 154
Popper, Karl 217 ff.
Prinzipientheorie 26
Proudhon, Pierre-Joseph 72, 131, 134, 147, 186, 271
Pufendorf, Samuel von 59 f.

Radbruch, Gustav 49, 174, 181, 195
Rawls, John 22, 25, 68, 84, 92 ff., 95 ff., 105, 115, 119 f., 127, 129, 134, 136, 154, 173 ff., 178, 181 ff., 217
Rechtsstaat 176 ff., 184, 217, 220, 238 ff., 243, 249, 269, 271, 296
Relationalität 21, 33, 73 f., 80 ff., 85, 91 f., 95 f., 99, 107, 113, 129, 187, 193 f., 197, 201, 203 f., 233, 264, 275 f., 279, 291, 304, 325
Resozialisierung 338 ff.
Revolution 23 f., 32, 34, 86 f., 142, 144, 149, 151, 228, 301 f., 335 f.
Reziprozität 62, 74, 137, 146, 193, 196, 205, 304
Rousseau, Jean-Jacques 59, 89, 91, 99 f., 105, 114, 128, 158 f., 171 ff., 179, 186, 321

Schäfer, Rainer 36, 81 f.
Schleier des Nichtwissens 22, 68, 88, 92 ff., 98, 136, 148
Schmid, Carlo 195, 227, 274
Schutzpflicht 133 f., 222, 235, 237 ff., 245 ff., 257, 279, 286, 307, 311, 326
Seelmann, Kurt 50, 194
Selbstbestimmung 26, 59 f., 67 f., 96 f., 104 ff., 129, 166 f., 168 ff., 195 ff., 215 f., 220, 224 f., 230, 236 f., 252 ff., 258 ff., 266 ff., 299, 319 ff., 322 ff.
Selbstbewusstsein 75, 78, 81 f., 116
Selbstermächtigung 15, 18 ff., 23, 30, 33, 75, 83, 143, 198, 216, 334
Selbstzweck 17, 55, 60, 62 f., 68, 80, 91, 95, 103, 112, 144, 147 f., 150 ff., 195, 197 f., 205 f., 211, 301, 306, 308, 328
Singer, Peter 145 f.
Sitter-Liver, Beat 151
Solidarität 131 ff., 170, 181 f., 190, 194, 265 f., 280
Sozialität 82, 95, 98 f., 110 f., 113 ff., 187 f., 255, 283, 306, 325, 327
Sozialstaat 34, 132, 181 ff., 209, 220, 269, 325 ff., 338 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Speziesismus 60, 307
Subjektivität 20 f., 63, 68, 74 f., 80 ff., 85 ff., 99, 137, 143, 162, 205, 207, 279, 289
– Rechtsubjektivität 302 ff.
– relationale 21, 201, 80 ff., 85 ff., 91, 95, 113, 201
Suhr, Dieter 115, 129, 248
Systemtheorie 40 ff.

Tierrechte 16, 145, 147, 149
Tierschutz 301 ff.
Tierwürde 150, 307, 309

Umweltschutz 277, 305
Unantastbarkeit 212, 223 f., 225 f., 231 ff., 277, 291, 294
Universalisierbarkeit 22, 68, 71 f., 76, 93, 97, 133, 188
Urzustand 87 ff., 92 ff., 122 ff.

Verantwortung 129 f., 133, 135, 142, 263, 278, 290, 293
Verletzlichkeit 23, 74 f., 99, 134 f., 151 f., 196 f., 203 ff., 225 f., 231 ff., 285 f., 301
Vertragstheorie 34 f., 100 ff., 124 ff., 185 ff.
Vieweg, Klaus 33
Vulnerabilitätsformel *siehe* Empathieformel

Weltgeschichte 15, 17, 83, 143
Werttheorie 191, 194, 198

Zivilreligion 214, 317
Zweckformel 17, 62, 65, 68, 90, 116, 133 f., 194 f., 198, 300
Zwei-Welten-Lehre 21, 56, 60, 65, 68, 80, 95, 105

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-59667-6 | Generated on 2025-12-19 10:53:14
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-SA 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/