

JEREMY ADLER

Zur Genealogie der »Menschenwürde«

Eine Goethe'sche Perspektive¹

I.

Der westliche Begriff der Menschenwürde lässt sich bis in die Bibel sowie in die Klassische Antike zurückverfolgen. Allerdings wurde er erst in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts zu einem zentralen Merkmal sozialen Denkens. Heute nimmt er eine prominente Stellung in Theologie und Recht, in Ethik und Philosophie ein. Die wichtigsten Stationen sind bekannt: Ein roter Faden zieht sich von der Bibel und Cicero über Augustinus, Pico della Mirandola, Kant, Wilhelm von Humboldt, John Stuart Mill und schließlich bis zu H. L. A. Hart, Jürgen Habermas und Ronald Dworkin. Die Rolle Goethes in dieser Tradition wurde noch nicht ausdrücklich wahrgenommen, er nimmt jedoch einen wichtigen Platz in ihr ein. Lässt sich sein Anteil auch nicht mit den Leistungen Ciceros oder Kants vergleichen, so hat er doch dank seiner Originalität einen beachtlichen Beitrag zur Gestaltung unserer Rechtswelt geleistet. Ich werde meinen Blick daher auf seine Rolle in der Entwicklung der Idee der Menschenwürde zwischen Cicero und dem deut-

- 1 Der vorliegende Aufsatz basiert auf einem Vortrag, den ich am 18. Dezember 2018 vor der English Goethe Society in London zum Thema »Goethes Begriff der »Menschenwürde« und seine Bedeutung für die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und das deutsche Grundgesetz« gehalten habe. Er erschien in erweiterter Form als »The Genealogy of Human Dignity: A New Perspective«, in: Publications of the English Goethe Society 89 (2020), S. 17–59. Die vorliegende Fassung wurde von Beatrice Humpert ins Deutsche übersetzt und von mir überarbeitet. Ich bedanke mich bei Frau Humpert für ihren schönen Text. Ferner danke ich Nikolaus Knoepffer, Maximilian Schulz, dem verstorbenen Michael Stolleis und Dietmar von der Pfordten für entscheidende Ratschläge in Rechtssachen. Besonders dankbar bin ich auch Ariane Ludwig vom Goethe- und Schiller-Archiv der Klassik Stiftung Weimar für ihre Hilfe. Anja Brockmann von der Bibliothek des Wissenschaftskollegs zu Berlin war unerschöpflich bei der Beschaffung wichtiger Aufsätze. Annette und Wolf Lepenies leisteten im letzten Augenblick erste Hilfe.

schen Grundgesetz, zwischen der Bibel und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) richten.

Jürgen Habermas betrachtet die Würde als das – wie er es nennt – »Portal« zwischen Ethik und Gesetz.² Seine Ansicht knüpft an ältere Positionen an, wie diejenige von Samuel Pufendorf, dem Vater des internationalen Rechts, der früh eine der plausibelsten modernen Definitionen anbietet. In seiner Begründung der Gleichheit aus dem Jahr 1673 schreibt Pufendorf:

Der Mensch ist nicht nur ein auf Selbsterhaltung bedachtes Lebewesen. Ihm ist auch ein feines Gefühl der Selbstachtung eingegeben, dessen Verletzung ihn nicht weniger tief trifft als ein Schaden an Körper oder Vermögen. In dem Wort Mensch selbst scheint sogar eine gewisse Würde zum Ausdruck zu kommen, so daß das äußerste und wirksamste Argument zur Zurückweisung einer dreisten Verhöhnung der Hinweis ist: Immerhin bin ich kein Hund, sondern ein Mensch gleich dir. Also steht allen die menschliche Natur in gleicher Weise zu, und niemand möchte gern jemandem zugesellt werden oder kann jemandem zugesellt werden, der ihn nicht zumindest ebenfalls als Menschen betrachtet, der an der gleichen Natur teilhat. Deswegen steht folgende Regel an zweiter Stelle unter den Pflichten aller gegen alle: Daß jeder jeden anderen Menschen als jemanden, der ihm von Natur aus gleich ist und in gleicher Weise Mensch ist, ansieht und behandelt.³

Pufendorf behandelt Gleichheit und Rechte als unmittelbar verwandt indem er sie aus der »Würde« herleitet.⁴ Diese Einschätzung stützt Habermas' Annahme, dass zwischen Würde und Rechten von Anbeginn ein enger Zusammenhang bestand. Der Mensch ist ohne Würde nicht denkbar. Sie ist ein moralisches und rechtliches Attribut, das nicht we-

2 Jürgen Habermas, Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58 (2010), S. 343–357, hier: S. 347.

3 Samuel von Pufendorf, Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur, hrsg. und übers. von Klaus Luig, Frankfurt am Main 1994, S. 78 (Buch 1, Kapitel 7, § 1).

4 Vgl. Dietmar von der Pfordten, Menschenwürde, München 2016, S. 31. Zu den Problemen dieser Sichtweise siehe Jeremy J. Waldron, Is Dignity the Foundation of Human Rights?, in: Philosophical Foundations of Human Rights, ed. by Rowan Cruft, S. Matthew Liao, and Massimo Renzo, Oxford 2015, S. 117–137.

niger bedeutsam ist als der Körper. Die Würde ist daher der höchste Begriff, der sich auf das Wesen des Menschen bezieht. Man könnte sie als das ethische Selbst des Menschen betrachten. So wie der Körper nicht angegriffen werden kann, ohne ihn zu verletzen, kann das moralische Selbst nicht ungestraft beleidigt werden. Ein moralisches Delikt ist wie ein physisches. Ein physisches Verbrechen – Diebstahl, Vergewaltigung oder Mord – zieht eine moralische Verletzung nach sich. Die Würde des Menschen kann somit als das primäre moralische Attribut des Menschen verstanden werden. Das zeigt sich auch an der Rolle, die die Menschenwürde als normative Kategorie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) innehat.⁵ In Artikel 1 der Präambel heißt es: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.«⁶ Hier tritt die Menschenwürde zum ersten Mal als Grundsatz eines völkerrechtlichen Dokuments auf. Die Würde wird durch die Gnade der Geburt gegeben. Sie ist demnach nicht eine transzendente Eigenschaft, sondern eine natürliche Mitgift der Gattung Mensch. Diese Anschauungsart steht in der Tradition der Grundsätze der Väter des Völkerrechts. Wie bei Pufendorf heißt es auch in der Schlussakte von Helsinki, dass sich alle Rechte und Freiheiten »aus der dem Menschen innewohnenden Würde ergeben«.⁷ Das heißt, dass die Würde zur grundlegenden Kategorie im Diskurs über die Menschenrechte geworden ist. Sie ist universell.⁸ Keine Gesellschaft wäre denkbar, die nicht die Würde anerkennt. Als Norm messen sich alle anderen moralischen, rechtlichen und politischen Werte an der Würde. Also schafft die Würde die Grundbedingung für das freiheitliche Zusammenleben in der Gesellschaft. In der Tat scheint ein erster soziologischer Vergleich zwischen Würde- und Ehrenkulturen darauf hinzuweisen, dass eine hohe Bewertung der Würde zu einer höheren Lebenszufriedenheit führt.⁹

5 Vgl. Oscar Schachter, *Human Dignity as a Normative Concept*, in: *The American Journal of International Law* 77 (1983), S. 848–854; von der Pfordten, a. a. O., S. 96.

6 Vereinte Nationen, A/RES/217 A (III), 10. Dezember 1948, <https://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf>.

7 Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, Schlussakte, Helsinki 1975, Abschnitt VII, <https://www.osce.org/helsinki-final-act>.

8 Vgl. Stephen Riley und Gerhard Bos, *Human Dignity* (2016), in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.iep.utm.edu/hum-dign/>.

9 Vgl. Peter B. Smith et al., *Culture as Perceived Context: An Exploration of the Distinction between Dignity, Face and Honor Cultures*, in: *Acta de Investigación Psicológica* 7 (2017), S. 2568–2576, hier: S. 2576.

Und doch wurde der Begriff von Schopenhauer,¹⁰ Marx¹¹ und Nietzsche angegriffen. »Ach«, ruft Nietzsche aus, »der Glaube an seine Würde [...] ist dahin, – [der Mensch] ist Thier geworden, [...] der in seinem früheren Glauben beinahe Gott [...] war«.¹² Nur wenige sind so radikal,¹³ doch hat Nietzsche seine Anhänger. Für Max Weber ist die Menschenwürde eines von mehreren »pathetische[n] sittliche[n] Postulate[n]«.¹⁴ Einige Denker behaupten, die Säkularisierung habe die »Würde« getötet,¹⁵ andere halten sie für kontingent, wie etwa Oliver Sensen¹⁶ oder für antiquiert, wie B. F. Skinner,¹⁷ oder auch für schlichtweg dumm, wie Stephen Pinker.¹⁸ Im Großen und Ganzen befinden sich jedoch diejenigen, die den Begriff Menschenwürde akzeptieren, in der Mehrheit. Sie erkennen die Bedeutung des Begriffs. So ist Jeremy Waldron der Meinung, die Würde sei im »Gewebe und in den Sehnen des Gesetzes« verankert;¹⁹ Ronald Dworkin ist der Ansicht, sie bilde die

10 Vgl. Christian Starck, Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat, in: Juristenzeitung 36 (1981), S. 457–464, hier: S. 461.

11 Ebd.

12 Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli and Mazzino Montinari, 2. durchgesehene Auflage, München 1988, Bd. 5, S. 404 (III,25).

13 Rüdiger Bittner, Abschied von der Menschenwürde, in: Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz, hrsg. von Mario Brandhorst und Eva Weber-Guskar, Berlin 2017, S. 91–112.

14 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Studienausgabe, 5., revidierte Auflage bes. von Johannes Winkelmann, Tübingen 1972, S. 507 (Rechtssoziologie, § 8).

15 Herschel Baker, The Image of Man. A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance, New York 1961 (1947 u.d.T. »The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea«), S. 74–83; Oliver Sensen, Human Dignity in Historical Perspective: The Contemporary and Traditional Paradigms, in: European Journal of Political Theory 10 (2011), S. 71–91; Aharon Barak, Human Dignity. The Constitutional Value and the Constitutional Right, Cambridge 2015, S. 17. Als aufschlussreichste Darstellung siehe Miriam Griffin, Dignity in Roman and Stoic Thought, in: Dignity, ed. by Remy Debes, Oxford 2017, S. 47–65.

16 Sensen, Human Dignity (Anm. 15).

17 B. F. Skinner, Beyond Freedom and Dignity, Indianapolis 2002 (1971), S. 44–59.

18 Stephen Pinker, The Stupidity of Dignity: Conservative Bioethics' Latest, Most Dangerous Ploy, in: The New Republic, Nr. 9 vom 28. Mai 2008, S. 28–31.

19 Jeremy Waldron, How Law Protects Dignity, in: Cambridge Law Journal 71 (2012), S. 200–222, hier: S. 222.

Grundlage von Ethik und Moral;²⁰ und für Thomas de Koninck ist die Würde gar »ein absoluter Wert«.²¹ Sie ist ein primäres Attribut der Identität,²² oft wird sie als Synonym für *humanitas* verstanden²³ und kann als anthropologisches Fundament des Rechts betrachtet werden.

Die ausgewogenste Beurteilung des zwischen Skeptikern und Optimisten anhängigen Streitgegenstandes findet sich bei Christopher McCrudden:

Die zentrale Bedeutung der Würde bleibt ihre Rolle als gemeinsamer Mindestkern [*common minimum core*], und die gerichtliche Auslegung hat bisher wenig dazu beigetragen, darüber hinaus zu gelangen. Bislang hat der Gebrauch des Begriffs der Menschenwürde nicht zu einer detaillierten universellen Auslegung geführt und noch nicht einmal zu wirklich kohärenten nationalen Auslegungen. In keinem Land gibt es eine kohärente gerichtliche Auslegung des Begriffs der Würde über alle einzelnen Rechte hinweg, und es gibt auch keine kohärente länderübergreifende Auffassung von Würde. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Würde in der gerichtlichen Auslegung der Menschenrechte keine Rolle spielte.²⁴

Was McCrudden den »gemeinsamen Mindestkern« nennt, stellt meines Erachtens das wertvolle Zentrum unseres Menschseins dar, das nicht verhandelbare Absolute, das dem Menschen einen theoretischen Schutz vor Missbrauch verleiht. Das ist, was man gelegentlich als »ontologische Würde« bezeichnet. Sie ist ein unveräußerliches Recht der Person. Als moralische und rechtliche Macht kann sie jedoch nur einen

20 Vgl. Allen W. Wood, *Interpreting Human Dignity*, in: *The Role of Dignity in the Legal and Political Philosophy of Ronald Dworkin*, ed. by Lokendra Malik, Salman Khurshid and Veronica Rodriguez-Blanco, Oxford 2018, S. 161–199, hier: S. 161.

21 Thomas de Koninck, *De la dignité humaine*, Paris 1995, S. 1.

22 Vgl. Daniel J. Louw, *Identity and Dignity within the Human Rights Discourse: An Anthropological and Praxis Approach*, in: *Verbum et Ecclesia* 35 (2014), Nr. 2, S. 1–9.

23 Vgl. M. Douglas Meeks, *Introduction*, in: Jürgen Moltmann, *On Being Human*, ed. by M. D. Meeks, London 1984, S. ix–xiv, hier: S. ix.

24 Christopher McCrudden, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, in: *The European Journal of International Law* 19 (2008), S. 655–724, hier: S. 724.

virtuellen Schutz bieten; sie ist nicht vollkommen verlässlich, aber sie muss um jeden Preis verteidigt werden: im Parlament, in den Gerichten und in der Verwaltung. McCrudden stellt den »Kern« nüchterner dar. Er argumentiert, dass dieser »mindestens drei Elemente« enthält:

Das erste ist, dass jeder Mensch einen Eigenwert besitzt, allein dadurch, dass er ein Mensch ist. Das zweite ist, dass dieser Eigenwert durch andere anerkannt und respektiert werden sollte. [...] Die Menschenrechtsurkunden sind noch weiter gegangen und haben das relationale Element des Mindestkerns durch ein drittes Element ergänzt, das die Beziehung zwischen dem Staat und dem Individuum betrifft.²⁵

Dieser gemeinsame Kern kann folgendermaßen klassifiziert werden: 1. die intrinsische Würde; 2. die extrinsische Würde; 3. die rechtliche Würde. Obwohl McCrudden dieses Schema beinahe entschuldigend darstellt, möchte ich darauf bestehen, dass es sich wirklich um einen überaus gehaltvollen Kern handelt, da er auf der existentiellen Würde des Individuums beruht (intrinsische Würde), dann entsprechende Verpflichtungen der Gesellschaft in der Form eines Sozialvertrags einfordert (extrinsische Würde) und, da er justiziabel ist, dem Individuum rechtlichen Schutz gewährt. Das Ineinandergreifen der verschiedenen Arten der Würde bei McCrudden bietet eine Schutzhülle für das einzelne Individuum in jeder gut funktionierenden Gesellschaft. In ähnlicher Weise hat Eric Hilgendorf kürzlich eine »Gesamttheorie der Menschenwürde« vorgeschlagen, die jedoch lediglich eine schwächere Version von McCruddens »Kern«-Typologie darstellt.²⁶ Ihre bestimmenden Merkmale sind nichts anderes als Rechte, die uns aufgrund unserer Würde zufallen.

Das Eintreten für die Idee der Menschenwürde hat nach 1945 angesichts der Greultaten des Zweiten Weltkriegs und besonders des Holocausts sehr deutlich zugenommen. Im Recht und im Verfassungsdenken nahmen die Bezugnahmen auf die »Würde« in stetig anwachsendem

25 Ebd., S. 679.

26 Eric Hilgendorf, Problem Areas in the Dignity Debate and the Ensemble Theory of Human Dignity, in: Human Dignity in Context: Explorations of a Contested Concept, ed. by Dieter Grimm, Alexandra Kemmerer and Christoph Möllers, Baden-Baden 2018, S. 325–343, hier: S. 332 f.

Maße zu. Wie Carl Friedrich betont, stand die Würde im Zentrum des modernen Konstitutionalismus.²⁷ Es überrascht nicht, dass Hannah Arendt sich für die Idee der Menschenwürde aussprach,²⁸ und es mag sein, dass auch das einflussreichste Werk der politischen Philosophie unserer Zeit, John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, wesentlich auf diesem Begriff beruht.²⁹ Vielleicht ist es kein Zufall, dass Rawls seine Arbeit als Doktorand in Princeton zu Anfang 1946 begann, als diese Institution, wie noch zu zeigen sein wird, ein Schmelztiegel für Debatten über die Würde war.

Wiewohl viele der genannten Punkte sich von selbst verstehen, bleibt ein offenes Problem. Allzu oft behandeln Untersuchungen zur »Würde« vorrangig das Wort, nicht die Idee; sie ignorieren das große semantische Feld und beziehen verwandte Begriffe wie »nationale Würde« und »königliche Würde« nicht mit ein. Sie lassen auch verknüpfte Themen wie »Souveränität« aus, und bieten eine einfache Fortschritts-erzählung, die in Kant und der UN-Charta gipfelt. Diese Defizite lassen sich jedoch korrigieren, nicht zuletzt durch die Berücksichtigung des Beitrags, den Goethe geleistet hat. Um Goethes Rolle zu verstehen, die meines Erachtens für die Entstehung der modernen Idee von wesentlicher Bedeutung ist, gehe ich weiter in die Geschichte zurück.

II.

Der Ausgangspunkt für die heutigen Ansichten findet sich im Judentum – besonders in der Genesis – und in der stoischen Philosophie, insbesondere bei Cicero, dessen Ideen ohne weiteres mit dem Buch Genesis kompatibel sind. In ›De re publica‹ wird die Würde graduiert, Ci-

27 Carl Friedrich, *The Political Theory of the New Democratic Constitutions*, in: *The Review of Politics* 12 (1950), S. 215–224, hier: S. 217.

28 Vgl. Jeffrey C. Isaac, *A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights*, in: *American Political Science Review* 90 (1996), S. 61–73.

29 Vgl. Georg Lohman, *Human Dignity and Socialism*, in: *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, ed. by Marcus Düwell et al., Cambridge 2014, S. 126–134, hier: S. 132.

cero spricht von »Stufen der Würde« (I,43).³⁰ Sie kann erworben werden, muss aber auch verdient werden. Dies ist eine Frage des Standes und daher antiegalitär: Bürger oder soziale Klassen haben je ihre eigene Würde. Es handelt sich eindeutig um ein relationales Konzept: Die spezifische Würde eines jeden Individuums unterscheidet es vom Rest der Gesellschaft. Aber Cicero hat noch ein zweites Konzept: eine allen gemeinsame Würde, die sie über die Tiere erhebt. Dies ist der essentialistische Gedanke:

[...] körperliche Lust [wird] der Vorrangstellung des Menschen nicht ganz gerecht [...]; wenn aber jemand auf die Lust Wert legt, dann muss er sorgfältig darauf achten, dass er bei ihrem Genuss Maß hält. [...] Und wenn wir uns vor Augen halten wollen, welche Überlegenheit und Würde in unserer Natur liegen, werden wir auch verstehen, wie schändlich es ist, sich Ausschweifungen zu ergeben und üppig und verweichlicht zu leben, und wie moralisch es ist, ein sparsames, enthaltsames, ernsthaftes und nüchternes Leben zu führen.³¹

Michael Rosen bemerkt zu Recht, wie diese Passage das stoische Ideal des Weltbürgers widerspiegelt. Er stellt fest, dass »die Würde schon von Beginn an derart übertragen und erweitert worden ist, dass sie etwas über den Menschen als solchen aussagt«.³² Das lässt sich mit der biblischen Ansicht leicht verbinden. Cicero zielt in der zitierten Passage aus »De officiis« auf eine Art von Würde, die der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und dessen Überordnung über das Tierreich in Genesis 1,26–27 nicht unähnlich ist. Wie diese ist sie eine angeborene Eigenschaft, weil, wie Cicero kurz nach der soeben zitierten Stelle schreibt, »wir alle an der Vernunft und an dieser Vorrangstellung teilhaben, mit der wir die Tiere überragen«.³³ Cicero nennt die Vernunft als den entscheidenden Faktor für die Menschenwürde. Sie wird durch die Fähigkeit zu denken verliehen und kann daher als eine Folge der Vernünftigkeit des Menschen verstanden werden. Schlüsselbegriffe wie Logik und

30 Cicero, *De re publica* / *Der Staat*, hrsg. und übersetzt von Rainer Nickel, Düsseldorf 2010, S. 108 (I,43).

31 Cicero, *De officiis* / *Vom pflichtgemäßen Handeln*, hrsg. und übersetzt von Rainer Nickel, Düsseldorf 2008, S. 89 (I,106).

32 Michael Rosen, *Dignity. Its History and Meaning*, Cambridge, MA 2012, S. 12.

33 Cicero, *De officiis* / *Vom pflichtgemäßen Handeln*, a. a. O., S. 91 (I,107).

Moral, verbunden mit der Vernunft, definieren das Wesen, das über Würde verfügt. Diese Ansicht ist typisch für das, was Habermas als die durch die Menschenwürde begründete Unteilbarkeit der Grundrechte bezeichnet.³⁴ – Die von Cicero vertretene Auffassung von Würde setzt sich im zeitgenössischen Denken fort: Laura Valentini beispielsweise verwendet immer noch dessen Unterscheidung zwischen, wie sie es nennt, »inhärenter Würde« und »Statuswürde«, wenn auch ohne Bezugnahme auf den Urheber.³⁵ Was Valentini als »Rekonzeptualisierung« bezeichnet, reicht fast zwei Jahrtausende zurück. Ciceros Betonung der Vernunft bleibt von zentraler Bedeutung: Die Würde wird durch die Fähigkeit zu denken verliehen. Jedes denkende Wesen besitzt Würde. Pascal, der mehrere Fragmente zu diesem Thema verfasst hat, treibt diesen Gedanken auf die Spitze, wenn er Ende der 1650er Jahre schreibt: »Unsere ganze Würde besteht also im Denken«.³⁶ Dies ist die beste, die weitaus radikalste Definition der Menschenwürde, die wir haben.

III.

Der zukunftssträchtigste Text für die Moderne ist jedoch Pico della Mirandas Rede über die Würde des Menschen von 1486, das sogenannte Manifest der Renaissance.³⁷ Biblische, talmudische und kabbalistische Symbolik fließen direkt in diese Rede ein. Hinter Picos synkretistischer Philosophie zeichnen sich die Umriss des hebräischen Gottes ab, und die Kabbala dient Pico als Quelle seiner Idee der menschlichen Vergöttlichung.³⁸ Aber vor allem führt er einen neuen Gesichtspunkt ein, den auch Goethe aufnahm. Denn obwohl dieser Picos Rede anscheinend

34 Habermas, *Das Konzept der Menschenwürde* (Anm. 2), S. 345–347.

35 Laura Valentini, *Dignity and Human Rights: A Reconceptualisation*, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 37 (2017), S. 862–885.

36 Blaise Pascal, *Pensées – Gedanken*, ediert und kommentiert von Philippe Sellier, aus dem Französischen übersetzt und mit einer Konkordanz von Sylvia Schiewe, Darmstadt 2016, S. 131 (Nr. 347 Brunschvicg)

37 Vom »Manifest der Renaissance« sprach zuerst Eugenio Garin, *Medioevo e Rinascimento*, 2. Aufl., Bari 1961, S. 106 f.

38 Vgl. Pasquale Torraciano, *The Origin of Pico's Kabbalah: Esoteric Wisdom and the Dignity of Man*, in: *Journal of the History of Ideas* 79 (2018), S. 343–361, hier: S. 360.

nicht kannte, weisen manche seiner Werke – wie Ernst Cassirer bemerkt – eine bemerkenswerte Verwandtschaft mit ihr auf:³⁹ Bei Pico wie bei Goethe findet sich die Vorstellung, dass der Mensch sich selbst erschafft. Pico schreibt:

Endlich beschloß der höchste Künstler, daß der [sc. der Mensch], dem er nichts Eigenes geben konnte, Anteil habe an allem, was die einzelnen [sc. Geschöpfe] jeweils für sich gehabt hatten. Also war er zufrieden mit dem Menschen als einem Geschöpf von unbestimmter Gestalt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach ihn so an: »Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen, noch irgendeine besondere Gabe [...]. 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 [...], damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst.⁴⁰

Picos Bericht von der Schöpfung, zu dem dieser Abschnitt gehört, folgt weitgehend der Genesis und dem platonischen ›Timaios‹. Schon der Wiederklang des biblischen Stellen über die Gottesebenbildlichkeit (Genesis 1,26–27) führt die Idee der »Menschenwürde« ein und bekräftigt sie. Angesichts einer so offensichtlichen Anspielung wäre es müßig gewesen, noch expliziter zu werden. Dennoch eröffnet Picos Verwendung des Begriffs eine neue Dimension für das Verständnis von Würde. In der Genesis erlangt der Mensch Würde, weil er ein geschaffenes Wesen ist – ein Geschöpf, das nach dem Bild Gottes geschaffen wurde. Bei Pico ist diese Würde eine von ihm selbst erzeugte: Der Mensch erlangt seine Würde durch sein Vermögen, sein eigenes Wesen zu bilden. Das emanzipiert den Menschen. Dennoch sehnt sich Pico nach einer jenseitigen Würde. Er fährt fort:

Laßt uns das Irdische verschmähen, das Himmlische verachten, und indem wir alles zur Welt Gehörige schließlich hinter uns lassen, dem

39 Ernst Cassirer, Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas, in: *Journal of the History of Ideas* (1942), S. 319–346, hier: S. 327.

40 Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* / Über die Würde des Menschen, hrsg. und eingeleitet von August Buck, Hamburg 1990, S. 5/7.

außerweltlichen Hof zueilen, der der erhabenen Gottheit am nächsten ist. Dort haben, wie die heiligen Mysterien überliefern, die Seraphim, die Cherubim und die Throni den ersten Rang inne. Ihrer Würde und ihrem Ruhm wollen wir nacheifern, unnachgiebig und ohne den zweiten Rang zu ertragen.⁴¹

Das Ideal der Bildung, wie es später bei Goethe, Schiller, Humboldt und Mill zu finden ist, tritt zum ersten Mal ins Bild; doch das Ziel bleibt transzendent – gerichtet auf die Jenseitigen, deren überlegene Würde auch demjenigen zukommt, der ihresgleichen ist. Picos Gebrauch des Wortes »Würde« (*dignitas*) an dieser kritischen Stelle signalisiert ein Ziel, das es zu erreichen gilt: Diese Qualität ist nicht gegeben, sondern wird erworben. Picos Bezug auf die Würde (*dignitas*) signalisiert eine übernatürliche Zweckbestimmung; Goethe ersetzt das Transzendente durch Naturalismus.

Picos Begriff der »Menschenwürde« ist der umfassendste; der eindringlichste – wie gesagt – stammt von Pascal.⁴² In dem zitierten Fragment stellt Pascal den Akt des Denkens in den Vordergrund: »Unsere ganze Würde besteht also im Denken«.⁴³ Dies komprimiert das Wesen des Menschen auf einen einzigen geistigen Akt. Pascal ist sich außerdem der Ciceroschen »Würde des Amtes« bewusst, wie ein anderer Text deutlich macht,⁴⁴ doch setzt er eine andere Priorität:

Der Mensch ist sichtlich geschaffen, um zu denken. Darin bestehen seine ganze Würde und sein ganzes Verdienst, und seine ganze Pflicht ist es, ordentlich zu denken.⁴⁵

Bei Pascal begegnen wir vielleicht erstmals der Verbindung von »Würde« und »Wert«. Damit verknüpft er zwei Grundkategorien. Jene betrifft die Person, dieser seinen Rang in der Skala des Menschseins und ordnet den Einzelnen in die hierarchische Ordnung der Menschheit ein. Das Denken ist etwas Absolutes, es bestimmt den Kern der Würde. Auch wenn das Echo der Genesis mit ihrem Hinweis auf die Überlegenheit des Menschen über die Tiere an dieser Stelle unverkennbar ist, arbeitet

41 Ebd., S. 11.

42 Vgl. de Koninck, *De la dignité humaine* (Anm. 21), S. 83.

43 Pascal, *Pensées – Gedanken* (Anm. 36), S. 131 (Nr. 347 Brunschvicg)

44 Vgl. ebd., S. 297 (Nr. 627 B.).

45 Ebd., S. 267 (Nr. 146 B.).

Pascal die Essenz dieser biblischen Idee heraus, um die Wurzeln des rechten Handelns zu entschlüsseln: »Arbeiten wir also daran, gut zu denken. Das ist das Prinzip der Moral.«⁴⁶ In dieser Auffassung wird die Würde im besonderen und die Ethik im ganzen zu einer einheitlichen Konzeption zusammengeschlossen. Das ist der Punkt, an dem Kant über ein Jahrhundert später anschließt. Pascals radikales Vorgehen begründet den späteren, auf Rechten basierenden Begriff der »Würde« in der AEMR: »Alle Menschen sind frei in Würde und Rechten geboren.« Pascals Verständnis ist die Grundlage des gesamten modernen Rechtsdenkens – von Schillers »Don Carlos« von 1787 bis zu Sacharows Essay »Fortschritt, friedliche Koexistenz und geistige Freiheit« von 1968,⁴⁷ das die Dissidentenbewegung in der UdSSR einleitete, die gewissermaßen die Sowjetunion zu Fall brachte. Von Sacharows Analyse war es nur ein Schritt zu Václav Havels Essay »Die Macht der Ohnmächtigen« von 1978, der am Ende dieser Reihe den Kommunismus durch die Berufung auf die Menschenwürde herausfordernder Schriften steht.⁴⁸ Der abstrakte Begriff der Würde besaß eine praktische, politische Kraft, durch die es möglich wurde, Staaten zu Fall zu bringen und eine neue Weltordnung zu begründen. Zusammenfassend lässt sich daher sagen, dass der Kampf um die Menschenwürde seit der frühen Neuzeit kollektiv geführt wurde, von Pufendorf bis Sacharow. Zwar kannten nicht alle Denker das ganze Ausmaß dieser Tradition, doch waren sie davon überzeugt, dass sie eine gemeinsame Sache vertraten. Viele Bereiche waren in diesem Unternehmen miteinander verbunden: Ethik und Philosophie, Literatur und Politik. Auch Vicos Geschichtsphilosophie gehört hierher.⁴⁹

Im Kern bedeutet die Idee der Würde nicht nur die Freiheit, sondern auch die Pflicht, frei zu denken, wie Pascal es sieht. Daraus folgt, dass

46 Ebd., S. 132 (Nr. 347 B.).

47 A. D. Sacharow, Memorandum: Gedanken über Fortschritt, friedliche Koexistenz und geistige Freiheit, Frankfurt am Main 1968; zuerst erschienen in englischer Übersetzung in der New York Times vom 22. Juli 1968.

48 Václav Havel, Versuch, in der Wahrheit zu leben. Von der Macht der Ohnmächtigen. Mit einem Vorwort von Hans-Peter Riese. Aus dem Tschechischen von Gabriel Laub, Reinbek bei Hamburg 1980 (tschechisch zuerst 1978).

49 Vgl. Patrick H. Hutton, The New Science of Giambattista Vico: Historicism in its Relation to Poetics, in: The Journal of Aesthetics and Art Criticism 30 (1972), S. 359–367, hier: S. 366.

die Würde ein ethischer Imperativ ist: ein primäres Attribut – so absolut wie die Bewegung zur Materie gehört –, das das Verhalten des Selbst bestimmt. Dies ist also die eindringliche, die ethische, die existentielle Seite der Menschenwürde. In der Darstellung der Geschichte dieser Idee wird die Rolle der Literatur und damit auch die wichtiger Vertreter wie Sophokles und Goethe jedoch tendenziell vernachlässigt.

IV.

Bleiben wir zunächst bei der üblichen Sichtweise.⁵⁰ Parallel zu der Entwicklung, die ich nachverfolgt habe, erscheint Ciceros Idee der Würde wieder in der frühen Neuzeit als Mittel zur Begründung des menschlichen Standes. Besonders zu beachten ist Hobbes' ›Leviathan‹ von 1641, der Grundlagentext der modernen politischen Theorie. Hobbes nimmt die Anregung der Bibel auf, die Würde mit einer Grundlage zu versehen. Anders als die Bibel greift Hobbes jedoch die klassische Form wieder auf, wie sie bei Cicero zu finden ist. Das ist die Würde des Amtes. Im ›Leviathan‹ wird die Würde vom Wert abgeleitet:

Der öffentliche Wert, das heißt die Bedeutung, die das Gemeinwesen ihm beimißt, ist das, was die Menschen gewöhnlich ›Würde‹ nennen. Und diese seine Wertschätzung durch das Gemeinwesen zeigt sich in Ämtern mit Befehlsgewalt, Ämtern im Rechtswesen, im öffentlichen Dienst oder in Namen und Titeln, die zur Hervorhebung solchen Werts eingeführt worden sind.⁵¹

Soweit ich weiß, stellt diese Grundlegung der Würde im Wert einen neuen Ansatz dar. Während Pufendorf den Wert vergleichsweise kurz behandelt, räumt Hobbes ihm einen zentralen Platz ein und nimmt damit die Philosophie der Werte vorweg, wie sie das 20. Jahrhundert entwickeln sollte. Nicht nur, dass Hobbes die Würde als Wert im Sinne

50 Vgl. Stephen Darwall, *Equal Dignity and Rights*, in: *Dignity* (Anm. 15), S. 181–201, hier: S. 187 f.

51 Thomas Hobbes, *Leviathan*. Aus dem Englischen übertragen von Jutta Schlösser. Mit einer Einführung und hrsg. von Hermann Klenner, Hamburg 1996, S. 73 (Teil I, Kapitel 10).

eines Preises bestimmt,⁵² er betrachtet sie als eine verhandelbare Größe im gesellschaftlichen Miteinander. Im Gemeinwesen bestimmt die Würde den Platz eines Individuums im Hinblick auf seine Rolle in der sozialen Ordnung. Nicht die Einzigartigkeit der Person steht hier zur Debatte, sondern ihre gesellschaftliche Rolle. Für Hobbes ist der genaue Grad der Würde, den ein Mensch besitzt, gleichzusetzen mit seinem Grad an Macht. Macht wiederum ermöglicht es einem Individuum, sich durchzusetzen und andere zu kontrollieren. Außerdem setzt Hobbes die Würde mit der Ehre in Beziehung und bekräftigt damit eine Kongruenz von Würde und Ehre, die sich bei Kant und Goethe fortsetzt. Doch wurde daraufhin die Würde wieder von der Ehre abgetrennt, als sie in den modernen Menschenrechtsdiskurs Eingang fand.

Die Bedeutung von Hobbes' Leistung liegt darin, den Begriff der Würde in das soziologische Denken einzuführen. Könige, Richter, Priester, Generäle usw. können eine solche formale Würde dazu gebrauchen, um Zwang auszuüben und dadurch einen Vorteil im sozialen Gefüge zu erlangen. Durch die Aufstellung einer Skala zunehmender Würden innerhalb einer umfassenden Machtordnung wird Ciceros Begriff der Würde des Amtes so zu einer neuen, sozialen Kategorie weiterentwickelt. Die Problematik der Würde liegt in ihrer unvermeidlichen Tendenz, in Macht überzugehen. Denn – wie Hobbes erkannt hat – ist Würde im Grunde Macht. Wenn ein Andersdenkender seine Menschenwürde gegen die nationale Würde eines grausamen Regimes setzt, übt er Macht aus, ungeachtet ihres moralischen Charakters. So ergibt sich, dass die Menschenwürde als das persönliche Äquivalent der Souveränität verstanden werden kann. Denn ebenso wie letztere in *majestas* besteht, wie Jean Bodin – die höchste Autorität in Fragen der Souveränität⁵³ – meint, so besteht die Würde des Individuums in eben diesem Attribut. Während jedoch Hobbes die Rechte der Menschen als vom *Commonwealth* als dem Träger der souveränen Macht abgeleitet ansieht,⁵⁴ wird heute umgekehrt die Würde als Quelle der Rechte betrachtet. Doch wenn die Menschenwürde die Quelle der Rechte ist, so

52 Ebd.

53 Vgl. Dieter Grimm, *Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs*, Berlin 2009, S. 20–25.

54 Hobbes, *Leviathan* (Anm. 51), S. 177 (Teil II, Kapitel 21).

muss sie auch – so Hobbes – als Ursprung individueller Macht verstanden werden.

Für William Blackstone, in seinen ›Commentaries on the Laws of England‹ 1765–1769, ist die Grundform der Würde ganz einfach die des Königs. Damit knüpft Blackstone an die ›Bill of Rights‹ von 1688 an.⁵⁵ Er findet diese Eigenschaft ausschließlich beim Monarchen. Er stellt die Königswürde wie folgt dar:

In jeder monarchischen Einrichtung ist es notwendig, den Fürsten von seinen Untertanen zu unterscheiden, und zwar nicht nur durch den äußeren Prunk und Schmuck der Majestät, sondern auch durch die Zuschreibung bestimmter Eigenschaften, die in seiner königlichen Eigenschaft liegen, die ihn von jedem anderen Individuum der Nation unterscheiden und ihn allen überlegen machen. [...] Das Gesetz schreibt daher dem König in seinem hohen politischen Amt nicht nur weitreichende Befugnisse und Bezüge zu [...], sondern auch bestimmte Eigenschaften von großer und überragender Natur, wodurch das Volk veranlasst wird, ihn im Lichte eines höheren Wesens zu betrachten, ihm jene ehrfürchtige Achtung zu erweisen, die es ihm ermöglichen, die Regierungsgeschäfte mit größerer Leichtigkeit auszuführen. Das ist es, was ich unter der Königswürde verstehe [...].⁵⁶

Blackstone fasst die Würde in ihrem funktionalen Aspekt als die Quintessenz des Königtums auf, aufgrund dessen der König seine Vollmachten ausübt. Die so verstandene Würde überträgt das frühere Verständnis der Amtswürde auf die des einzelnen Herrschers an der Spitze des Gemeinwesens. Blackstone – wie Hobbes – erkennt ein Ganzes, ein vielfältiges System von Würden, das die Gesellschaft zusammenhält.

Die für Goethe so wichtige Ausweitung der Würde auf die gesamte gesellschaftliche Sphäre erfuhr eine wichtige Ausdehnung auch auf das Völkerrecht. Emer de Vattel's einflussreiches ›Droit des gens‹ von 1758 wendet den Begriff auf die Staaten an. In dem Kapitel »von der Würde und Gleichheit der Nationen [...]« stellt er fest: »Die Nationen und

55 Bill of Rights (1688), <https://www.legislation.gov.uk/aep/WillandMarSess2/1/2/enacted>.

56 William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England: In Four Books*, 4 Bde., Philadelphia 1922, Bd. 1, S. 241 f.

Souveräne [...] stehen unter Verpflichtung, und sie haben zugleich das Recht, ihre Würde zu wahren und dafür zu sorgen, dass sie geachtet wird, da sie für ihre Sicherheit und Ruhe von größter Bedeutung ist.⁵⁷ Er fährt fort:

Jede Nation, jeder Souverän, muss seine Würde bewahren, indem er sich die ihm geschuldete Achtung entgegenbringen lässt, und vor allem darf er es nicht zulassen, dass man ihn darin beeinträchtigt. Wenn es also Titel und Ehren gibt, die ihm durch einen beständigen Gebrauch zustehen, so kann er auf ihnen bestehen; und er muss es bei denjenigen Gelegenheiten tun, wo es um sein Ansehen geht.⁵⁸

Eine solche Würde, wie sie Vattel begreift, kann von großer politischer Bedeutung sein. Dieselbe Regelung wurde auf dem Wiener Kongress gegenüber Frankreich befolgt. Goethe hat Vattels Lehre, wie noch zu zeigen sein wird, von Grund auf verstanden. Die Gründerväter der amerikanischen Republik, genaue Kenner von Vattels Schrift, zogen die praktischen Konsequenzen aus seiner Erkenntnis in ihrer Verfassung, in der das von Blackstone erstmals festgestellte Zusammenspiel von Würde und Souveränität austariert wird. Was die Menschenwürde für den einzelnen ist, ist die Souveränität für den Staat: die ultimative Verteidigung und Rechtfertigung der Existenz.

V.

Die Aufklärung brachte eine große Veränderung in der Behandlung der Menschenwürde mit sich. Im Deutschen wurde das neue Wort »Menschenwürde« zum Gegenstand einer großen Debatte. Stefanie Buchenau hat gezeigt, dass die Philosophie der Würde in der deutschen Aufklärung einen großen Aufschwung erlebte.⁵⁹ Viele Denker haben

57 Emer de Vattel, *Le Droit des gens ou Principes de la Loi naturelle, appliqués à la conduite & aux affaires des Nations & des Souverains*. Nouvelle édition augmentée, Neuchâtel 1773, Bd. 1, S. 263–271 (Buch II, Kapitel 3).

58 Ebd., S. 271.

59 Stefanie Buchenau, Bestimmung und Perfektibilität. Menschenwürde in der Aufklärung, in: *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz* (Anm. 13), S. 178–205.

dazu beigetragen: Thomas Abbt, Johann Joachim Spalding, Moses Mendelssohn, Gotthold Ephraim Lessing, Christian Garve und Georg Forster, ganz zu schweigen von Johann Gottfried Herder und Schiller. Überall tritt der allgegenwärtige Neologismus Menschenwürde auf. In der Aufklärung gab es sieben wesentliche Neuerungen auf diesem Gebiet: 1. Würde wird als anthropologischer und nicht als theologischer Begriff verstanden; 2. die Würde wird als »Vollkommenheit« angesehen, einem Begriff, der vor allem auf Christian Wolff zurückgeht;⁶⁰ 3. die Würde wird als Erhöhung jedes einzelnen begriffen, wie es bei Jeremy Waldron heißt: »Der moderne Begriff der Menschenwürde beinhaltet eine Angleichung der Ränge nach oben, so dass wir heute versuchen, jedem Menschen etwas von der Würde, dem Rang und der Erwartung an Respekt zuzusprechen, die früher dem Adel zugestanden wurde«;⁶¹ 4. die Würde wird als Zugabe zum Menschsein aufgefasst, wie dies bei Herder zutrifft; 5. die Würde wird als »Geselligkeit« verstanden, eine Idee, die Mendelssohn aus dem Talmud übernommen haben könnte;⁶² 6. die Würde wird bei Goethe als organisch betrachtet; 7. Die Würde wird erstmals als justiziable Begriff angesehen. Außer dem letzten Punkt war keiner dieser Aspekte völlig neu, aber sie alle wurden nun mit neuem Nachdruck vertreten. Wie Max Graff in einer weit ausgreifenden Studie gezeigt hat, war die Menschenwürde ein Hauptthema in der Literatur der Aufklärung: Johann Christoph Gottsched, Gotthold Ephraim Lessing, Jakob Michael Reinhold Lenz, Karl Philipp Moritz, sie alle verarbeiteten das Thema in ihren Schriften.⁶³ Doch so sehr die Einbeziehung Goethes in seiner Studie zu begrüßen ist, versäumt es Graff, Goethes Begriff der Würde zu bestimmen und in seinem Werk zu verorten. Vielmehr verbleibt er auf einer eher allgemeinen Argumentationsebene. Stefanie Buchenau hat in einer eindringlichen Analyse zu Abbt, Garve, Mendelssohn, Herder, Forster und Kant vorgelegt, doch Goethe nur einmal mit Namen genannt.⁶⁴ So ist

60 Vgl. Knud Haakensson, *Early Modern Natural Law*, in: *The Routledge Companion to Ethics*, ed. by John Skorupski, London 2010, S. 76–87.

61 Jeremy Waldron, *Dignity, Right and Rank. The Berkeley Tanner Lectures*, ed. by Meir Dan-Cohen, Oxford 2012, S. 33.

62 Vgl. Buchenau, *Bestimmung und Perfektibilität* (Anm. 59), S. 197–199.

63 Max Graff, *Literarische Dimensionen der Menschenwürde*, Tübingen 2017.

64 Stefanie Buchenau, *Menschenwürde. Kant und die Aufklärung*, Hamburg 2023, S. 35.

Goethes Stellung in dieser Tradition bisher weitgehend übersehen worden, vor allem weil er sowohl den Ausdruck »Würde« als auch den seinerzeit stark beanspruchten Neologismus »Menschenwürde« vermieden hat. Das große Interesse an diesem Thema während der Aufklärung lässt jedoch vermuten, dass auch Goethe ein Interesse an der Diskussion gehabt haben wird.

Kants Verständnis der Menschenwürde hat die Maßstäbe für die spätere Diskussion gesetzt. Habermas sagt, bei Kant habe »der philosophische Begriff der Menschenwürde [...] seine bis heute gültige Fassung erlangt«. ⁶⁵ Sensen spricht von einer »kantischen Hegemonie«. ⁶⁶ Die Auffassung Kants wurde oft als der Wendepunkt im Übergang von einer Ehrenkultur – einer hierarchischen Gesellschaft – zu einer Kultur der Würde – basierend auf dem intrinsischen Wert des Individuums – gesehen. Rachel Bayevsky argumentiert jedoch, dass bei Kant beide Formen, Ehre wie Würde, gleichermaßen berücksichtigt werden. ⁶⁷ Dietmar von der Pfordten warnt vor einer Systematisierung seiner Theorie, da Kant, wie er behauptet, dazu neige, sich nur *en passant* auf die Würde zu beziehen. ⁶⁸ Ich bezweifle diese Interpretation, denn die Idee der Menschenwürde ist in Kants Ethik eingebettet, insbesondere in die ›Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‹ von 1785, die den Begriff ganze sechzehn Mal benutzt. ⁶⁹ Mit Kant findet die existentielle Würde – manche sprechen von der anthropologischen Würde – ihren Eingang in die moderne Philosophie. Das geht aus seiner Untersuchung von der Beziehung zwischen Würde und Wert hervor:

Im Reich der Zwecke hat 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 alle Preise erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde. ⁷⁰

65 Habermas, Das Konzept der Menschenwürde (Anm. 2), S. 344.

66 Oliver Sensen, Dignity: Kant's Revolutionary Conception, in: Dignity (Anm. 15), S. 237–262, hier: S. 237.

67 Rachel Bayevsky, Dignity, Honour, and Human Rights: Kant's Perspective, in: Political Theory 41 (2013), S. 809–813.

68 Von der Pfordten, Menschenwürde (Anm. 4), S. 9 f.

69 Vgl. Rosen, Dignity (Anm. 32), S. 20.

70 Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: ders., Werke, hrsg. von Wilhelm Weischedel, 6 Bde., Wiesbaden 1956–1964, Bd. 4, S. 7–102, hier: S. 68.

Kant stellt die Einzigartigkeit des Individuums in den Mittelpunkt der Ethik. Der Mensch hat keinen Preis, er steht über dem Wert. Daher glaubt Kant – im Gegensatz zu Pufendorf und Hobbes – die Würde selbst habe keinen Wert. Sie besitzt eine einzigartige Qualität, die außerhalb des Bereichs der Zwecke steht. Nur »Sittlichkeit« und »Menschlichkeit« weisen Würde auf.⁷¹ Sie ist also mit einer moralischen Qualität ausgestattet, die das Menschengeschlecht auszeichnet. Kants Position ist essentialistisch. Da die Autonomie außerhalb des Bereichs der Zwecke steht, kann er von ihr sagen: »Autonomie ist [...] der Grund der Würde der menschlichen [...] Natur.«⁷² Kant bietet hier eine Definition der intrinsischen Würde, die nicht an den Wert gebunden ist, sondern an die Freiheit des Individuums zum Handeln. Goethe wird, wie wir gleich sehen werden, diesen Begriff noch einen Schritt weiterführen. Diese völlig neue Begründung knüpft unmittelbar an das zentrale Merkmal der Kantischen Ethik an, den kategorischen Imperativ, der nichts anderes ist als eine Aufforderung zum Handeln in Würde: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in Deiner Person, als in der Person jedes anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.«⁷³

Die kantische Revolution begründet die Menschenwürde in der Autonomie; diese Würde ist das, was Kant einen absoluten »inneren Wert« nennt.⁷⁴ Dieser Aspekt findet sich in den »Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre« von 1798: »Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn die Menschheit kann von keinem Menschen [...] bloß als Mittel sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde [...].«⁷⁵ Eine merkwürdige Formulierung. Man könnte erwarten, dass »die Menschheit Würde besitzt«, aber Kants Ausdruck setzt den Menschen mit seiner Eigenschaft gleich. Das Prädikat besagt, dass die Menschheit als ganze Würde hat und der einzelne als Mitglied des Menschengeschlechts ebenfalls Würde besitzt. Niemand wird ausgeschlossen. Für Kant ist die Würde ein Implikat der

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd., S. 69.

⁷³ Ebd., S. 61.

⁷⁴ Vgl. von der Pfordten, Menschenwürde (Anm. 4), S. 21.

⁷⁵ Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, in: ders., Werke (Anm. 70), Bd. 4, S. 501–634, hier: S. 600.

menschlichen Existenz und so wird sie im Leben des einzelnen fundiert. Das ist die grundlegendste Bestimmung von Würde in der gesamten Philosophie. Kants Verwendung von umfassenden Begriffen wie »Weltwesen« und »Menschheit« betont seinen Anspruch auf Totalität. Die Einführung der menschlichen Autonomie erschließt der Philosophie der Würde Neuland, denn Kant krönt zwei Jahrtausende Ideengeschichte mit einer Konzeption, die nicht nur ethisch schlüssig, sondern auch das juristische Denken umzugestalten geeignet ist.⁷⁶

Doch Kants philosophischer Begriff der Menschenwürde war, ungeachtet seiner Bedeutung, nicht das einzige Kennzeichen der aufklärerischen Wende. Vermutlich war es die englische Bill of Rights von 1689, die die »Würde« in das Verfassungsdenken einführte. Dieses Vertragswerk hat die Macht des Herrschers gezügelt und das Recht des Parlaments festgesetzt. Das Wort *dignity* meint hier die Würde des Königs, keine korrelative Würde des Menschen tritt hier auf. Der erste Artikel der »Federalist Papers« von 1787, die zur Vorbereitung der amerikanischen Verfassung entstanden, bedeutet einen weiteren Schritt in der Entwicklung der modernen Idee. In dem Essay, der Alexander Hamilton zum Verfasser hat und unter dem Pseudonym »Publius« erschien, wird der Gedanke der Würde als Rechtsbegriff versuchsweise wiederaufgenommen.⁷⁷ Der Zweck der »neuen Verfassung« besteht nämlich darin, »den sichersten Weg«, um die Freiheit, die Würde und das Glück zu finden. Obwohl der Begriff, der hier »Würde der Person« bedeutet, noch keine normative Rechtskraft besitzt, ist es doch bemerkenswert, dass er hier in den Vordergrund rückt. Zum ersten Mal wird der Schutz der Menschenwürde zu den Zielen eines grundlegenden Gesetzeswerkes erklärt. Im Anschluss daran festigte Artikel 6 der »Déclaration des Droits de l'Homme« von 1789 die Rolle der *dignité* im verfassungsrechtlichen Denken: Jedem Bürger wird der Zugang zur Würde entsprechend seinen Fähigkeiten garantiert. Hier wird die Würde als wirksamer Rechtsbegriff in der Präambel eines Verfassungswerkes behandelt, womit der aus der Philosophie und Ethik stammende Begriff in die Rechtswelt einzog. Das eigentliche Verständnis des Begriffs ist

76 Von der Pfordten, Menschenwürde (Anm. 4), S. 26.

77 Alexander Hamilton, John Jay, James Madison, The Federalist. The Gideon Edition, ed. by George W. Carey and James McClellan, Indianapolis 2001, S. 3.

hier jedoch noch konventionell. Wie der Kontext deutlich macht, bezeichnet er eine Form der Amtswürde:

Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger haben das Recht, sich an der Gesetzgebung zu beteiligen, sei es persönlich oder durch ihre Vertreter. Das Gesetz muss für alle gleich sein, ob es schützt oder ob es bestraft. Alle Bürger sind in seinen Augen gleich und können alle Würden, Positionen und öffentlichen Ämter nach ihrer Fähigkeit und ohne andere Unterscheidungen als nach ihren Tugenden oder ihren Talenten erhalten.⁷⁸

Würde wird hier nicht als angeborene Eigenschaft eines jeden Individuums betrachtet, wie bei Kant, sondern als eine allen Bürgern gleichermaßen zugängliche Stellung. Dennoch ist der Artikel insofern von Bedeutung als er einen grundlegenden rechtlichen Wandel signalisiert: Die »Würde« wird zu einem Begriff, der Gegenstand rechtlicher Bestimmungen werden kann.

Einen anderen Einschnitt in die Geschichte des Begriffs der Menschenwürde bildet Herder. Es überrascht, dass Herders Begriff der Menschenwürde in der Ideengeschichte wenig Beachtung gefunden hat, obwohl er aller Wahrscheinlichkeit nach von seinen Nachfolgern in Weimar und Jena zur Kenntnis genommen wurde. Herders Verständnis der Würde unterscheidet sich prinzipiell von Kants komplexer Theorie. Im Gegensatz zu späteren Untersuchungen wählt Herder einen synthetischen Ansatz. Er greift auf die Identifikation von Würde und Menschlichkeit zurück:

Sie fürchten, dass man dem Wort Humanität einen Fleck anhängen werde; könnten wir nicht das Wort ändern? *Menschheit, Menschlichkeit, Menschenrechte, Menschenpflichten, Menschenwürde, Menschenliebe?*

Menschen sind wir allesamt und tragen sofern die *Menschheit* an uns, oder wir gehören zur *Menschheit*. [...]

Der Name *Menschenrechte* kann ohne *Menschenpflichten* nicht genannt werden; beide beziehen sich auf einander, und für beide suchen wir Ein Wort.

78 Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>.

So auch *Menschenwürde* und *Menschenliebe*. Das Menschengeschlecht, wie es jetzt ist und wahrscheinlich lange noch sein wird, hat seinem größten Teil nach keine Würde; man darf es eher bemitleiden als verehren. Es soll aber zum *Charakter seines Geschlechts*, mithin auch zu dessen *Wert* und *Würde* gebildet werden. [...]

[...] Das *Göttliche* in unserm Geschlecht ist also *Bildung zur Humanität* [...].⁷⁹

Herder betrachtet die Menschenwürde als eine Eigenschaft, die erst erungen und entwickelt werden muss. Der Mensch besitzt keine Würde an sich: Herders Verständnis der Würde als ein Produkt der Entwicklung leitet zu Goethes Verständnis der organischen Würde über. Lange bevor Goethe zu dieser Einsicht kam, hat Herder in seinem Briefwechsel mit Mendelssohn diesen Standpunkt vertreten: »Diese Ausbildung u. Entwicklung *auf dieses Leben*, sie ist Zweck, sie ist Bestimmung«. Herder betrachtet jedoch die Bildung nicht als Selbstzweck. Es gilt, »zu leben, *damit man die Welt vollkommener verlaße*, als man sie betrat«. ⁸⁰ Die Bildung soll zur Vervollkommenung der Gesellschaft führen. ⁸¹ Doch unterscheidet sich Herders Auffassung grundsätzlich von der Position Kants und Goethes, denn ihr zufolge kommt der Mensch ohne Würde auf die Welt.

Herders Verständnis des Begriffs »Menschenwürde« ist umfassend: Er identifiziert nicht nur – in Übereinstimmung mit dem Stoizismus – Würde und Menschlichkeit, sondern weist auch darauf hin, dass Rechte und Pflichten zusammengehören. Die Menschenwürde bringt eine Aufgabe mit sich. Dadurch wird sie nicht nur als erworben (intrinsisch) verstanden, sondern als Grund einer ethischen Pflicht, in einer spezifischen Weise zu handeln (extrinsisch). Als moralisches Prädikat muss die Würde erst erworben werden. Nur die mit Moral ausgezeichnete Person kann als »würdig« betrachtet werden. Dieser scheinbar logische

79 Johann Gottfried Herder, Werke in zehn Bänden, Bd. 7: Briefe zur Beförderung der Humanität, hrsg. von Hans Dietrich Irmscher, Frankfurt am Main 1991, S. 147 f. (3. Sammlung, Brief 27: Über das Wort und den Begriff der Humanität).

80 Herder an Mendelssohn, zweite Hälfte April 1769, in: Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften, Bd. 12/1: Briefwechsel II/1, bearb. von Alexander Altmann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, S. 177. Vgl. Buchenau, Menschenwürde (Anm. 64), S. 75.

81 Vgl. Jennifer A. Herdt, *Forming Humanity. Redeeming the German Bildung Tradition*, Chicago 2024, S. 89.

Schluss schwächt aber den Begriff. Er kann nicht mehr als Verteidigung des Ichs, der Existenz dienen, da er nur als bestimmter Grad der Erziehung gelten kann. Ein erworbener Wert hat nicht die Kraft eines angeborenen Rechts – des Rechts auf Leben. Als besonders weitreichend wird sich aber Herders Einsicht erweisen, die Menschenwürde gehöre zur menschlichen Bildung. Gehen wir jetzt auf Goethes aus diesem Dilemma führenden Begriff der Würde ein.

VI.

Allein der Worthäufigkeit nach zu urteilen, wäre Goethe der einzige Denker seiner Zeit, der nie über Menschenwürde nachgedacht hat. Diese Vorstellung ist absurd. Wenn wir versuchen, diese Auffälligkeit zu begreifen, so liegt der Grund sicherlich in dem Gebot des Dichters, sich des Klischees zu enthalten. Goethes Enthaltensamkeit bedeutet nicht, dass er die Idee der Würde vernachlässigt hätte – ganz im Gegenteil. Nur wenige Schriftsteller haben sich tiefer mit den mit ihr verbundenen potentiellen Konflikten auseinandergesetzt, sei es in ›Götz von Berlichingen‹ oder in ›Egmont‹, in ›Iphigenie auf Tauris‹ oder in ›Torquato Tasso‹, ganz besonders aber in den Metamorphosen des ›Faust‹, wie Thomas Weitin zeigt.⁸² Diese Stück liest sich wie eine Epitome von Picos Rede: Fausts synkretistische Philosophie, seine Vermittlerrolle, sein Streben nach Vergöttlichung, seine Suche nach dem Weiblichen und seine mystische Vereinigung mit einer Gottheit spiegeln sämtlich Pico wider. Zudem fand, wie T. J. Reeds Erkundungen vermuten lassen, Goethes Beschäftigung in unmittelbarer Nähe zu Kant statt.⁸³ In der Tat sind Kants und Goethes Bestrebungen eng miteinander verflochten, vermutlich haben sie gemeinsam die Moderne mitbestimmt.

Goethe war gelegentlich zynisch, was die Idee der Menschenwürde betrifft. Tatsächlich hat er sehr wohl den historischen Prozess begriffen, durch den der Begriff beinahe zu einem Klischee degenerierte, in-

82 Thomas Weitin, *Freier Grund: Die Würde des Menschen nach Goethes Faust*, Paderborn 2013.

83 Terence J. Reed, *Goethe und Kant. Zeitgeist und eigener Geist*, in: *Goethe-Jahrbuch* 118 (2001), S. 58–74.

sofern die Idee sich von einem Ideal in einen sicher geglaubten Besitzstand verwandelte. Dies geht aus einem Gespräch mit Riemer hervor:

Was der Mensch als Gott verehrt, ist sein eigenstes Innere herausgekehrt. Erkennt er Würde, sucht er Würde, so verehrt er sie auch außer sich. Zur Zeit, als es noch Könige gab, gab es auch noch Götter. Als Volksregiment schaltete, gab es keine *persönliche* Würde, nur Würde der Stelle. Und so kamen auch die Götter in Dekadenz. Sie mußten sich gefallen lassen, daß man mit ihnen umsprang wie mit den Menschen. Egalisierung bis in den Himmel gedrungen.⁸⁴

Diese wenig bekannte Passage zeigt Goethes Vertrautheit mit dem Diskurs der Würde und zeugt von einer charakteristisch sarkastischen, wenn auch patrizischen Sicht auf die Gleichheit; dies schloss jedoch nicht aus, dass er einen eigenständigen Beitrag leistete. Es mag durchaus sein, dass Goethes Misstrauen gegenüber dem traditionellen Konzept ihn zu einem indirekteren Ansatz veranlasste.

Bereits Goethes Hymne »Grenzen der Menschheit« von 1781 kann als ein Beitrag zu der Debatte angesehen werden. Ihre Entstehung geht der Publikation von Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« um vier Jahre voraus. Sie erkundet, was es heißt, ein Mensch zu sein, und verortet die Humanität in der Ethik. Die Hymne beginnt mit dem seit der Genesis üblichen Topos der Würde, der die Erhebung des Menschen über die Tiere und seine Nähe zur Gottheit darstellt:

Edel sei der Mensch
Hülfreich und gut!
Denn das allein
Unterscheidet ihn von allen Wesen
Die wir kennen.⁸⁵

Die präskriptive Eröffnung des Gedichts mit den Worten »Edel sei der Mensch [...]!« ermutigt zum rechten Handeln. Der moralische Weg ist

84 Friedrich Wilhelm Riemer, Mitteilungen über Goethe. Auf Grund der Ausgabe von 1841 und des handschriftlichen Nachlasses hrsg. von Arthur Pollmer, Leipzig 1921, S. 336.

85 Johann Wolfgang Goethe, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche (»Frankfurter Ausgabe«), hrsg. von Friedmar Apel u.a., 40 Bde., Frankfurt am Main 1985–2013 (zitiert als *FA*), Abt. I, Bd. 1, S. 333.

der »edle« Weg. »Edel« will hier als adjektivisches Synonym von »Würde« verstanden werden. In Abkehr von dem in der Genesis begründeten Topos findet Goethe die Unterscheidung zwischen Menschen und Tier in der Ethik. Die Menschlichkeit liegt in moralischen Handlungen: Hilfe und Tugend, Beistand und Güte. »Würde« ist hier weniger ein Attribut als vielmehr ein Bestreben, ein existentielles Ziel, das durch die Erfüllung eines moralischen Imperativs erreicht werden soll. Das Gedicht erinnert an Kants Diktum, dass »die Menschheit selbst eine Würde ist«. Und wie bei Kant finden sich auch in Goethes Verständnis Aspekte der Ehrenkultur und der Würdekultur – eine Kongruenz, die sich auch an anderen Stellen in seinen Schriften zeigt.

Die Konvergenz von Goethe und Kant in bezug auf die Würde liegt in der Frage der Autonomie. Georg Simmel hat diese Verwandtschaft 1916 herausgearbeitet,⁸⁶ und Ernst Cassirer hat sie 1944 wieder aufgegriffen.⁸⁷ Goethes klassischer Ausspruch, den Simmel zitiert, stammt aus einem Brief an Zelter vom 29. Januar 1830. Hier lobt er Kants »Kritik der Urteilskraft« dafür, dass sie lehrt, dass Kunst und Natur »ohne Zweck« handeln: »Natur und Kunst sind zu groß um auf Zwecke auszugehen.« In einem anschließenden Kommentar fügt er hinzu: »So hatte mich Spinoza schon früher gegen die absurden Endursachen gegläubigt.«⁸⁸ Goethes Satz erinnert an die Eröffnung der »Ethik«. Hier schreibt Spinoza: »Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Essenz Existenz einschließt, anders formuliert das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.«⁸⁹ Goethe wird sich diese Lehre bei seiner ersten Bekanntschaft mit Spinoza aneignen. Sie taucht in der »Ethik« wiederholt auf. Wie der Anhang zu Teil I bemerkt: »[...] die Natur [hat] keinen Zweck [...]. der ihr vorgegeben wäre, und [...] alle Zweckursachen [sind] nichts als menschliche Einbildungen.«⁹⁰ In ähnlicher Weise heißt es in der Definition 7: »Dasjenige Ding heißt frei, das

86 Georg Simmel, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Leipzig 1916, S. 9–63.

87 Ernst Cassirer, *Goethe und die Kantische Philosophie*, in: ders., *Rousseau, Kant, Goethe*, hrsg. von Rainer A. Bast, Hamburg 1991, S. 63–99, hier: S. 66 f.

88 FA II/5, S. 223.

89 Spinoza, *Die Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Neu übersetzt, hrsg., mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 1999, S. 5 (I def. 1).

90 Ebd., S. 85 (I app.).

allein aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert und allein von sich her zum Handeln bestimmt wird.«⁹¹ Tatsächlich ist es Spinozas Formel, die sich in Goethes Theaterstücken zeigt, beginnend mit ›Egmont‹, 1771 bis 1778, dessen Konzeption – von der man annimmt, dass sie sich kaum verändert hat – Kants ›Grundlegung‹ um fünfzehn Jahre vorausgeht.⁹² Aufbauend auf Spinozas Verständnis der individuellen Würde und Vattels Begriffs der nationalen Würde verbindet das Stück Autonomie und Freiheit mit ausdrücklichen Bezügen zur Menschenwürde. Es stellt mehrere Arten von Würde dar, beginnend mit der »Würde Gottes«.⁹³ Ferner zeigt es die Würde des Königs,⁹⁴ die Würde der Nation⁹⁵ und die Menschenwürde. Die Eröffnungsszene des Stücks zeigt das, was Vattel unter der nationalen Würde der Bürger versteht; Klärchen zeigt menschliche Würde; und das, was Blackstone als »königliche Würde« bezeichnet, wird durch Philipp von Spanien repräsentiert. Im Mittelpunkt des Stücks steht der Zusammenstoß zwischen der nationalen Würde der Niederländer und der Königswürde der Spanier. Eine Figur weist sowohl die »Würde des Amtes« als auch die »Würde der Person« auf. Dies ist Egmont. Diese beiden Formen erscheinen, wenn er sich Klärchen in seinem Prunk präsentiert, und sie treten am Ende des Stücks wieder auf: Sein Tod wird »ehrenvoll« genannt, was auch so viel wie »würdevoll« bedeutet.⁹⁶ Mit dieser nachdrücklichen Bekundung probt Goethes Stück den Paradigmenwechsel der Aufklärung von der überwältigenden Betonung der »Würde des Amtes« (im Sinne Ciceros) zur »Menschenwürde« (im späteren Verständnis Kants). Oder, anders ausgedrückt, von einer Kultur der Ehre zu einer Kultur der Würde. In dieser Lesart ist Goethes ›Egmont‹ das erste Stück des Welttheaters, das die »Würde« in allen Facetten, vor allem aber in einem politischen Sinn, als zentrales Thema behandelt. Indem er sie als eine Form der Souveränität auffasst, antizipiert Goethe zudem Kants Verständnis der Würde als Autonomie.

91 Ebd., S. 7 (I def. 7).

92 Vgl. Martin Bollacher, Spinoza, in: Goethe-Handbuch, Bd. IV/1: Personen, Sachen, Begriffe: A–K, hrsg. von Hans-Dietrich Dahnke und Regine Otto, Stuttgart 1998, S. 999–1003.

93 FA I/5, S. 523.

94 Ebd., S. 529, 543.

95 Ebd., S. 525.

96 Ebd., S. 550.

Für die Rolle, welche die Würde bei Goethe einnimmt, ist es bezeichnend, dass eine der prominentesten Verwendungen des Begriffs der Menschenwürde bei Schiller, im vierundzwanzigsten der ›Ästhetischen Briefe‹, sich auf Goethe bezieht.⁹⁷ Schiller verwendet ihn zur Charakterisierung der ›Iphigenie‹, in der sich Goethes Beschäftigung mit der Menschenwürde fortsetzt, die in ›Egmont‹ begonnen hat. Mehr als jedes andere Werk Goethes dreht sich ›Iphigenie‹ um die Menschenwürde. Da sie 1779 erstmals in Prosa geschrieben wurde, liegt sie der Veröffentlichung von Kants ›Grundlegung‹ um etwa sechs Jahre voraus. Im Prinzip trifft sich Goethes Auffassung mit Kants Ansicht, dass Moral und Humanität die Würde ausdrücken. Auch in ›Iphigenie‹ verwendet Goethe durchgängig den Begriff »edel« statt »Würde«. Die Würde des Thoas, die Amtswürde, ausgedrückt in dem wiederholten Beinamen »edler Mann«, wird der Personenwürde der Priesterin gegenübergestellt. Aber Goethes Stück, das mit einer »edeln Tat« endet,⁹⁸ zeigt wie ein solcher Konflikt gelöst werden kann. Wie Jürgen Moltmann treffend sagt: »Durch den ›Dienst der Versöhnung‹ werden also die Würde und das Recht des Menschen in dieser unmenschlichen Welt wiederhergestellt.«⁹⁹ Eine würdige Handlung erlaubt es, Konflikte aufzulösen: So kann die Schlichtung der in Konflikt befindlichen Würde zu einem Verfahren werden, das gesellschaftliche Ordnung hervorbringt.

Goethes zentrale Stellungnahme zur Würde erscheint jedoch in ›Wilhelm Meisters Lehrjahren‹. Hier entwickelt Goethe sein Verständnis der Autonomie als Selbstentfaltung des Individuums. Das Buch erschien 1795/96, zehn Jahre nach Kants ›Grundlegung‹. Tatsächlich gehen die darin entfalteten Ideen auf Spinoza zurück. Diesem zufolge fördert die Bildung die individuelle Freiheit und befähigt das Individuum, seine eigene Natur zu erkennen. Dadurch tritt der Mensch mit seinem wahren Selbst in Kontakt.¹⁰⁰ Spinoza legt sein Bildungsideal im ›Tractatus theologico-politicus‹ (1670) dar:

97 Friedrich Schiller, Werke und Briefe in zwölf Bänden, Bd. 8: Theoretische Schriften, hrsg. von Rolf-Peter Janz, Frankfurt am Main 1992, S. 649 f.

98 FA I/5, S. 618, v. 2149.

99 Jürgen Moltmann, Christlicher Glaube und die Menschenrechte, in: ders., Menschenwürde, Recht und Freiheit, Stuttgart und Berlin 1979, S. 13–35, hier: S. 32.

100 Vgl. P. R. Glass, Spinoza on Knowledge, Freedom and Education, Diss. University of London 1993, S. 10; Stuart Hampshire, Spinoza and the Idea of Freedom,

[D]er letzte Zweck des Staates [...] [ist es], den einzelnen [Menschen] von der Furcht zu befreien, damit er so sicher als möglich leben und sein natürliches Recht zu sein und zu wirken ohne Schaden für sich und für andere vollkommen behaupten kann. [Der letzte Zweck des Staates ist es,] zu bewirken, daß ihr Geist und Körper ungefährdet seine Kräfte entfalten kann, daß sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen [...], [und] zu bewirken, daß ihr Geist und ihr Körper ungefährdet seine Kräfte entfalten kann, daß sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen [...].¹⁰¹

Spinoza betrachtet die Bildung als Mittel, dem einzelnen die Freiheit zu verleihen, sich in der Gesellschaft zu verwirklichen. Der Mensch, der sich in dieser Weise vervollkommenet, besitzt *a fortiori* eine Form von Menschenwürde. Ähnlich verhält es sich in ›Wilhelm Meisters Lehrjahre‹. Während Spinoza sein Verständnis der Freiheit des einzelnen, seine Natur auf seine eigene Weise zu entwickeln, nicht vollständig entfaltet hat, stellt Goethe die organische Selbstentwicklung deutlicher in den Kontext der »Würde«. Die Passage im Roman wird oft zitiert, nicht zuletzt von Habermas:¹⁰²

Daß ich dir's mit Einem Worte sage, mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht. Noch hege ich eben diese Gesinnungen, nur daß mir die Mittel, die mir es möglich machen werden, etwas deutlicher sind. Ich habe mehr Welt gesehen, als du glaubst, und sie besser benutzt, als du denkst. Schenke deswegen dem, was ich sage, einige Aufmerksamkeit, wenn es gleich nicht ganz nach Deinem Sinne sein sollte.

Das organische Verständnis eines Menschen, nach dem er sich wie eine Pflanze entfaltet, bildet den Mittelpunkt von Goethes Begriff der Würde. Im Verlauf des Briefs, in dem Wilhelm Meister seine Darstel-

in: Spinoza: A Collection of Critical Essays, ed. by Marjorie Grene, Notre Dame, IN 1979, S. 297–317, hier: S. 304.

101 Spinoza, Theologisch-politischer Traktat. Auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt neu bearb., eingeleitet und hrsg. von Günter Gawlick, Hamburg³ 1994, S. 301 (Kapitel 20).

102 FA I/9, S. 657. Vgl. Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage, Frankfurt am Main 1990, S. 67–69.

lung entwickelt, wird auch sein Verständnis der Würde weiter entfaltet. Anstelle des Wortes »Würde« verwendet Goethe wie in »Iphigenie« das Wort »edel«:¹⁰³

Wäre ich ein Edelmann, so wäre unser Streit bald abgetan; da ich aber nur ein Bürger bin, so muß ich einen eigenen Weg nehmen, und ich wünsche daß Du mich verstehen mögest. [...] in Deutschland ist nur dem Edelmann eine gewisse allgemeine, wenn ich sagen darf, personelle Ausbildung möglich. Ein Bürger kann sich Verdienst erwerben und zur höchsten Not seinen Geist ausbilden; seine Persönlichkeit geht aber verloren, er mag sich stellen, wie er will. Indem es dem Edelmann, der mit den Vornehmsten umgeht, zur Pflicht wird, sich selbst einen vornehmen Anstand zu geben, indem dieser Anstand, da ihm weder Tür noch Tor verschlossen ist, zu einem freien Anstand wird, da er mit seiner Figur, mit seiner Person, es sei bei Hofe oder bei der Armee, bezahlen muß, so hat er Ursache, etwas auf sie zu halten, und zu zeigen, daß er etwas auf sie hält. Eine gewisse feierliche Grazie bei gewöhnlichen Dingen, eine Art von leichtsinniger Zierlichkeit bei ernsthaften und wichtigen kleidet ihn wohl, weil er sehen läßt, daß er überall im Gleichgewicht steht.

Durch die Gegenüberstellung aristokratischer »Repräsentation« mit der »Persönlichkeit« des Bürgertums stellt die Passage die Ehre des Aristokraten ihrer Abwesenheit beim Bürger gegenüber: »Wenn der Edelmann durch die Darstellung seiner Person alles gibt, so gibt der Bürger durch seine Persönlichkeit nichts und soll nichts geben.«¹⁰⁴ In solchen Gegenüberstellungen und dem Bemühen um deren Überwindung stellt die lange Reflexion ein Manifest zur Erlangung der Bürgerwürde durch »harmonische Ausbildung« dar. Goethes neue Version der Würde – die die Idee des Wachstums, die erstmals bei Pico della Mirandola zu finden ist, weiterentwickelt – enthält eine Vision des Menschen als physisches, organisches Wesen – eines ganzen, sich entwickelnden Menschen. Goethe geht über Kants Definition von Würde als Autonomie hinaus und führt die Selbstverwirklichung in die intrinsische Würde ein. Die ganze Passage läuft nämlich auf eine Neuerung des Würde-Begriffs nach einem organischen Modell hinaus. Anstelle der »Würde« verwendet Goethe das Wort »Anstand«. Diese Qualität

¹⁰³ FA I/9, S. 657 f.

¹⁰⁴ Ebd., S. 658.

ist als eine aktive Form der Würde zu verstehen. Sie entstammt dem Willen, sich zu verbessern und den Mitmenschen zu gefallen. Man besitzt sie nicht, wie bei Herder erwirbt man sie. Doch muss wohl die Quelle für diese Aktivität im einzelnen angelegt sein. Das Dasein der Würde im Keim des Lebewesens entäußert sich in seiner fortlaufenden Bildung. Indem der Edelmann sich mit der Außenwelt konfrontiert, verhält er sich »Hohen« und »Niedren« gegenüber gleichartig. Das kann nur wegen seiner Würde des Amts möglich sein. Sie bedeutet eine feste soziale Bindung innerhalb einer Hierarchie. Diese Kategorie macht es möglich, aus Aristokraten »Könige oder königähnliche Figuren« zu erschaffen.¹⁰⁵ Wilhelm Meister will aber diese Differenz zwischen Bürger und Aristokrat durch die Bildung aufheben:¹⁰⁶

Ich habe nun einmal, gerade zu jener harmonischen Ausbildung meiner Natur, die mir meine Geburt versagt, eine unwiderstehliche Neigung.

Die Formel von der »harmonischen Ausbildung meiner Natur« umschreibt die Idee der Menschenwürde durch eine aktive Gesinnung. Diese organische Bildung soll das Defizit der bürgerlichen Geburt korrigieren. Durch diesen Schritt kann der Bürger eine dem aristokratischen Wesen verwandte Würde erlangen. Dabei wird auch die Würde des Amts erneuert. Extrinsische und intrinsische Würde fallen zusammen. Hiermit begründet Goethe die Schule der organischen Würde wie sie 150 Jahre später zur Geltung kam. Goethe trifft die moderne Auffassung im Kern, wenn er behaupten lässt: »Wert und Würde« sind »die Grundfeste allen Daseins«.¹⁰⁷ Diese Aussage eröffnet neue Perspektiven, die es verdienen würden, genauer untersucht zu werden. Wie »Wert« und »Würde« zueinanderstehen, ist unklar, doch steht hier fest, inwieweit beide sowohl die existentielle als auch die rechtliche Lage des Menschen repräsentieren. Man kann hier eine von Sophokles über Shakespeare bis hin zu Goethe auf dem Gebiet der Literatur dargestellte Theorie der Menschenwürde verfolgen, die – wie oft bemerkt wurde – für das soziale Gewissen entsteht. Wir meinen nämlich, die Dichtung könne die fehlende soziale Debatte darstellen, auf deren Erklärungen und Bestimmungen und Definitionen die Formulierung des

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd., S. 659.

¹⁰⁷ FA I/10, S. 665 (Wanderjahre III 9).

Gesetzes beruht. Kurz gesagt: Für Goethe sind nicht die Rechte primär, sondern Werte und Würde. Damit rückt er von den Postulaten der Französischen Revolution ab und eröffnet die Perspektive, die den Blick auf die Grundsätze, die zum Grundgesetz führten, ermöglicht.

Wilhelms Trugschluss, des Bürgers Antwort auf seine Situation könne nur durch das Theater erfolgen, zeigt, dass er zwar das Problem der Würde zu erkennen vermag, ihm jedoch eine Lösung dafür noch abgeht. Die Möglichkeit, durch politisches Handeln einen Weg nach vorne zu finden, wird von ihm nicht in Betracht gezogen. Der Leser hingegen vermag die Situation zu durchschauen. Wilhelm steht auf einem Scheidepunkt: Hinter ihm liegt die Amtswürde eines Königs oder Adligen, vor ihm die organische Würde des Bürgers. Hier, in Wilhelms Fragestellung, ist also der ambivalente historische Ort, an dem der Begriff einer *organischen, existentiellen* Würde erstmals in den Blick kommt. Wenn Kant die Autonomie des Individuums als Basis für die Menschenwürde betrachtet, so sollte Goethes Verständnis der Bildung des einzelnen zum Typus der neuen Würde als Macht der Selbstverwirklichung werden. In ›Wilhelm Meisters Wanderjahren‹ schlug Goethe darüber hinaus ein zweites Modell vor: Es handelt sich um die gemeinschaftliche Würde, die erstmals im jüdischen Denken zum Ausdruck kam. Wenn die Gesellschaft als Summe ihrer Individuen der Sitz der Rechte ist, folgt daraus, dass es eine gemeinsame Würde gibt, die die individuelle Würde begründet. Nur eine solche kann als übergeordnete Kategorie dienen, auf der universelle Rechte beruhen.

VII.

Es braucht kaum näher erläutert zu werden, dass Goethes organische Sichtweise von Wilhelm von Humboldt aufgenommen wurde. Im Jahre 1792 benutzt Humboldt in seinen ›Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen‹ Formulierungen, die vielfach an Äußerungen Goethes und Schillers anklingen:

Der wahre Zweck des Menschen – nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und

unerläßliche Bedingung. Allein außer der Freiheit erfordert die Entwicklung der menschlichen Kräfte noch etwas anderes, obgleich mit der Freiheit eng Verbundenes: Mannigfaltigkeit der Situationen.¹⁰⁸

Die Passage ist als Quintessenz der Humboldt'schen Philosophie bezeichnet worden.¹⁰⁹ Sie ergänzt die Auffassung Goethes durch einen kantianischen Verweis auf die Vernunft und durch einen weiteren Zusatz: die Freiheit. Obwohl Bildung ohne sie nicht zu erreichen ist, sagt Wilhelm Meister nichts über die politische Freiheit – vermutlich, um nicht auf die Parolen der Französischen Revolution zurückgreifen zu müssen. Doch nur in der Freiheit kann Goethes bürgerliche Würde wirksam werden, den öffentlichen Raum gestalten und in das Recht eingehen. Es gibt eine wechselseitige Durchlässigkeit zwischen Literatur und Recht, durch die – da sind sich Lionel Trilling und Richard Rorty einig¹¹⁰ – die Literatur das liberale Denken bereichert und in die Politik eingedrungen ist.

Der englische Vater des Liberalismus, John Stuart Mill, nahm die Ideen Goethes und Humboldts auf und belebte sie neu.¹¹¹ In seiner Autobiographie schreibt Mill den Gedanken Humboldts eine wichtige Rolle für seinen Essay ›Über die Freiheit‹ zu,¹¹² aber Mill folgt auch Goethe (den er auf Deutsch las). Mill sei, angeregt durch diese Erfahrungen, dazu gelangt, dass er »unter den Haupterfordernissen menschlicher Wohlfahrt [...] der innerlichen Kultur die geeignete Stelle anwies«.¹¹³ Der Essay ist von Goethes Ideen durchdrungen. Mill vertritt die Ansicht:

108 Wilhelm von Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, hrsg. von Robert Hardter, Stuttgart 1967 (zuerst 1851 erschienen), S. 22 (Abschnitt II).

109 Christina M. Sauter, Wilhelm von Humboldt und die deutsche Aufklärung, Berlin 1989, S. 363.

110 Lionel Trilling, *The Liberal Imagination. Essays on Literature and Society*, New York 1950, S. xxi; Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, MA 1989, S. 60–61, 189–197.

111 Vgl. Edmund Fawcett, *Liberalism. The Life of an Idea*, Princeton 2015, S. 85–97.

112 John Stuart Mill, *Autobiographie*. Übersetzt und mit einer Einleitung hrsg. von Jean-Claude Wolf, Hamburg 2011, S. 207 (Kapitel 7). Vgl. Andrew Valls, *Self-Development and the Liberal State: The Case of John Stuart Mill and Wilhelm von Humboldt*, in: *The Review of Politics* 61 (1999), S. 251–74, hier: S. 251.

113 Mill, *Autobiographie*, a.a.O., S. 116 (Kapitel 5).

Einen Charakter hat nur der Mensch, der eigene Begierden und Triebe hat als Ausdruck seiner eigenen Natur, wie sie durch Selbsterziehung entwickelt und gemodelt ist.¹¹⁴

Das erinnert an Goethes Begriff der Bildung. An anderer Stelle nennt Mill dies »geistige Vervollkommnung«.¹¹⁵ Sowohl Humboldt wie auch Mill unterscheiden sich von Goethe in ihrer Betonung der Rolle des Staates bei der Selbstentfaltung.

Der organische Verständnis des Individuums, das Goethe entwickelt, hat im modernen Denken breite Aufnahme gefunden: Émile Durkheim,¹¹⁶ Wilhelm Dilthey,¹¹⁷ Max Weber,¹¹⁸ Georg Simmel¹¹⁹ und José Ortega y Gasset¹²⁰ gehören zu denjenigen, die es in mehr oder minder modifizierter Weise vertreten. Diese Bejahung des Individuums bedeutet einen Paradigmenwechsel in der Vorstellung vom Bürger: Für Hobbes ist das Individuum in der Lage, Macht auszuüben und zu erwerben; in der »Déclaration des Droits de l'Homme« besitzt es Rechte; in der amerikanischen Verfassung ändert sich die Person nicht; in der Moderne aber ist das Individuum ein sich veränderndes, wachsendes, organisches Wesen.

¹¹⁴ John Stuart Mill, Über die Freiheit. Auf der Grundlage der Übersetzung von Else Wentscher neu hrsg. von Horst D. Brandt, Hamburg 2009, S. 85 (Kapitel 3).

¹¹⁵ John Stuart Mill, *Remarks on Bentham's Philosophy* (1833), in: *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 10, ed. by J.M. Robson et al., Toronto 1969, S. 75–115, hier: S. 95. Vgl. Antis Loizides, John Stuart Mill: Individuality, Dignity, and Respect for Persons, in: *The Roots of Respect: A Historic-Philosophical Itinerary*, ed. by Giovanni Giorigini and Elena Irrera, Berlin und Boston 2017, S. 187–205, hier: S. 202.

¹¹⁶ Vgl. Charles E. Marske, Durkheim's »Cult of the Individual« and the Moral Restitution of Society, in: *Sociological Theory* 5 (1987), S. 1–14, hier: S. 7 und 10 f.

¹¹⁷ Vgl. Hans-Hermann Groothoff, Wilhelm Dilthey. Zur Erneuerung der Theorie der Bildung und des Bildungswesens, Hannover 1981, S. 67–69.

¹¹⁸ Vgl. Sara R. Farris, *Max Weber's Theory of Personality: Individuation, Politics and Orientalism in the Sociology of Religion*, Leiden 2015, S. 48–50.

¹¹⁹ Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin ⁴1958 (¹1908), S. 527 f. Vgl. Efraim Podoksik, In Search of Unity: Georg Simmel on Italian Cities as Works of Art, in: *Theory, Culture & Society* 29 (2012), S. 101–123.

¹²⁰ Vgl. Kenneth R. Hoover, The Political Thought of José Ortega y Gasset, in: *Midwest Journal of Political Science* 10 (1966), S. 232–240.

Dieses Verständnis der Bildung gelangte im neunzehnten Jahrhundert nach Nordamerika¹²¹ und hat sich dort in der Zeit der Moderne weit verbreitet.¹²² Die universelle Akzeptanz des – von Durkheim so genannten – »Kultus des Individuums« machte die Bildung als ein auf der Würde des Menschen beruhendes Rechtskonzept in die AEMR möglich. Entgegen der Auffassung von Hans Jörg Sandkühler hätte sich die moderne Idee der Menschenwürde ohne eine philosophische Revolution nicht durchsetzen können.¹²³ In der Rechtswelt haben die Präambel der UN Charta, die AEMR und das deutsche Grundgesetz das Zeitalter der Würde eingeleitet.¹²⁴ Seitdem ist die Menschenwürde in neuen internationalen Menschenrechts- und humanitären Rechtsabkommen zu einem stehenden Begriff geworden,¹²⁵ und 1986 wurde sie so bedeutend für die Konzeption der Menschenrechtsabkommen der Vereinten Nationen, dass die Menschenrechte nunmehr »von der dem Menschen innewohnenden Würde und dem Wert der Person« abgeleitet werden.¹²⁶

VIII.

Obwohl der Begriff »Würde« zum ersten Mal 1688 in der »Bill of Rights« und darauf in der Déclaration von 1789 in einem Rechtsinstrument verwendet und in der irischen Verfassung von 1937¹²⁷ in eine Konstitution aufgenommen wurde,¹²⁸ war es erst das deutsche Grund-

121 Vgl. Rebekka Horlacher, *The Educated Subject and the German Concept of Bildung. A Comparative Cultural History*, London 2016, S. 72–87.

122 Vgl. Uta Gerhardt, *Introduction: Talcott Parsons's Sociology of National Socialism*, in: *Talcott Parsons on National Socialism*, ed. by Uta Gerhardt, London 1993, S. 1–78, hier: S. 3 f.

123 Hans Jörg Sandkühler, *Menschenwürde und Menschenrechte*, Freiburg im Breisgau und München 2016, S. 142.

124 Vgl. Barak, *Human Dignity* (Anm. 15), S. 35.

125 Vgl. McCrudden, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights* (Anm. 24), S. 668.

126 Ebd., S. 669.

127 Vgl. Conor O'Mahony, *The Dignity of the Individual in Irish Constitutional Law*, in: *Human Dignity in Context* (Anm. 26), S. 469–497.

128 Vgl. Samuel Moyn, *The Secret History of Constitutional Dignity*, in: *Yale Human Rights and Development Journal* 17 (2014), S. 39–73.

gesetz, das den Begriff »Menschenwürde« als Verfassungsnorm etablierte. Diese wurde sodann auf internationaler Ebene weitgehend übernommen – von der kanadischen Charta der Rechte und Freiheiten¹²⁹ über die griechische Verfassung¹³⁰ bis hin zur südafrikanischen Konstitution.¹³¹ Die AEMR wurde als Antwort auf den Holocaust konzipiert; und obwohl sich nur wenige dessen bewusst waren, greift sie auf Goethes Konzept der Bildung zurück. Das Recht auf Selbstbestimmung ist in ihr ausdrücklich enthalten und bildet ein zentrales Merkmal der »angeborenen Würde« in der Präambel. Ein halbes Jahrhundert später verkündete die American Anthropological Association ein neues Recht, das sich ebenfalls auf Goethe stützt, nämlich das »Recht auf Kultur«, ein Recht, das »gleichbedeutend mit der Fähigkeit zum Menschsein« zu verstehen ist. Diese Ideen sind mit der Weimarer Klassik im allgemeinen und Goethes Denken im besonderen eng verbunden. Im Geiste von Goethes »Wilhelm Meisters Lehrjahre« erklärt die American Anthropological Association: »Kultur ist die Voraussetzung für die Verwirklichung [des] Individuums [...]«. ¹³² Der Vermittler dieser Ideen ist vor allem Ralph Waldo Emerson, den Heikki A. Kovalainen als das »Bindeglied« der Vermittlung der Bildungsidee in die USA betrachtet.¹³³

Goethes Auffassung von Würde ist grundlegend für die sogenannte dritte Generation der Menschenrechte.¹³⁴ Die ersten, klassischen Rechte waren die individuellen Rechte, die zweiten die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechte und die dritten – definiert vom Nobelpreisträger René Cassin – sind die kollektiven Menschenrechte. Die Charta der Vereinten Nationen, die am 24. Oktober 1945 ratifiziert

129 Vgl. Barak, Human Dignity (Anm. 15), S. 200.

130 Vgl. Paul Sourias, Human Dignity and the Constitution, in: Jurisprudence 7 (2016), S. 30–46, hier: S. 31.

131 Vgl. Barak, Human Dignity (Anm. 15), S. 23.

132 American Anthropological Association, Declaration on Anthropology and Human Rights Committee for Human Rights, <https://www.americananthro.org/ConnectWithAAA/Content.aspx?ItemNumber=1880>.

133 Heikki A. Kovalainen, Emersonian Self-Culture and Individual Growth: The American Appropriation of »Bildung«, in: Theories of Bildung and Growth. Connections and Controversies Between Continental Educational Thinking and American Pragmatism, ed. by Pauli Siljander, Ari Kivelä, Ari Sutinen, Rotterdam, Boston, Taipei 2012, S. 183–197, hier: S. 183.

134 Vgl. Johannes Morsnik, The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting and Intent, Philadelphia 1999, S. 210–212.

wurde, benennt in Artikel 57 die Bildung.¹³⁵ Doch es sollte noch ein weitaus radikalerer Schritt folgen. Im Rahmen der Wiederbelebung der humanistischen Ideale nach dem Krieg wurde die organische Würde in die Artikel der AEMR aufgenommen, die am 10. Dezember 1948 verabschiedet wurde.¹³⁶ Cassin, der sie in den Text einbrachte, folgte Roosevelts Konstrukt der Vier Freiheiten vom 6. Januar 1946, und verglich die Charta mit einem griechischen Tempel mit vier Säulen an der Vorderseite.¹³⁷ Der innovativste Aspekt war in der vierten Säule zu finden, Artikel 22–27. Alle diese Artikel betreffen die sozialen und kulturellen Rechte.¹³⁸ In Artikel 26 wird das Bildungsideal ausdrücklich bekräftigt: »Jeder hat das Recht auf Bildung. [...] Die Bildung muss auf die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und auf die Stärkung der Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten gerichtet sein.«

Es ist nicht schwer, Goethes Ideal in der Formulierung »volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit« wiederzufinden. Dies ist der Grundsatz, der zuerst in »Wilhelm Meisters Lehrjahre« vorgeführt, von Humboldt aufgegriffen und an Mill weitergegeben wurde. Das Potential zur Selbstentfaltung ist für den Begriff der Menschenwürde in der AEMR von grundlegender Bedeutung. Meine Lesart wird von Alexander Somek bestätigt, der argumentiert, dass »Würde« auf das Bestreben hinausläuft, »eine ganze Person innerhalb der Gemeinschaft zu sein«.¹³⁹

Die Aufnahme von Goethes naturalistischem Diskurs in das Vertragswerk ist meiner Meinung nach zum Teil auf das Bestreben der Verfasser zurückzuführen, ein potentiell strittiges metaphysisches Rahmenwerk zu vermeiden. Wie René Cassin es ausdrückte: Der Ausschuss wollte »keine Stellung zur Natur des Menschen und der Gesellschaft beziehen und metaphysische Kontroversen vermeiden«.¹⁴⁰

135 Charter of the United Nations and Statute of the International of Justice, San Francisco 1945, <https://treaties.un.org/doc/publication/ctc/uncharter.pdf>.

136 Universal Declaration of Human Rights, United Nations, <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>.

137 Vgl. McCrudden, Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights (Anm. 24), S. 676 f.

138 Mary Ann Glendon, Knowing the Universal Charter of Human Rights, in: Notre Dame Law Review 73 (1998), S. 1153–1190.

139 Alexander Somek, The Cosmopolitan Constitution, Oxford 2014, S. 10–14.

140 Glenn Hughes, The Concept of Dignity in the Universal Declaration of Human Rights, in: The Journal of Religious Ethics 39 (2011), S. 1–24, hier: S. 2.

Man kann den Beitrag von Goethes Denken für dieses naturalistische Verständnis der Menschenwürde mit einiger Genauigkeit verfolgen. Die Rolle von John Humphrey und René Cassin bei der Ausarbeitung der AEMR hat A. J. Hobbins untersucht.¹⁴¹ Cassin hat stets seine eigene, vermeintlich übergeordnete Rolle betont, doch Hobbins argumentiert, dass Humphrey, der den Entwurf verfasste, der Vorrang zukomme. In Humphreys Version wird die Selbstentfaltung jedoch nicht erwähnt. Der Urheber dieses Artikels wurde von Johannes Morsnik aufgedeckt, der so viel dazu beigetragen hat, den Entwurfsprozess zu rekonstruieren.¹⁴² Es war nämlich Cassin, der den Text von Artikel 26, ursprünglich Artikel 3, formulierte: »Das Ziel der Gesellschaft ist es, jedem Mitglied die gleichen Möglichkeiten zur vollen Entfaltung von Geist, Verstand und Körper zu geben.«¹⁴³ Diese Formulierung wurde in der endgültigen Fassung verbessert, insbesondere durch den Verweis auf die Entwicklungsfreiheit. Cassin war ein Bewunderer Goethes und Schillers¹⁴⁴ und stützte sich vermutlich auf seine Kenntnisse, als er Goethes Auffassung von Bildung als neue Grundlage für seinen Begriff der menschlichen Würde einsetzte. Dies spiegelt sich in dem wider, was Glenn Hughes die »erworbene Würde« des individuellen Lebens nennt,¹⁴⁵ denn die »persönliche Entwicklung«, von der Hughes spricht,¹⁴⁶ ist nichts anderes als Bildung. Allerdings hängt Hughes noch an einer transzendenten Auffassung der Menschenwürde in der AEMR.¹⁴⁷ Hier geht es nicht um existentielle Würde. Goethes Auffassung kommt bei Hughes zu kurz. Goethes Auffassung der Würde als ein Werden bleibt aber Dreh- und Angelpunkt für die Architektur der Würde in der Moderne, indem sie das innere Selbst mit der sozialen Sphäre verknüpft. Nicht das Recht allein, auch Natur und Kultur bringen die Individuen in gesellschaftliche Übereinstimmung.

141 A. J. Hobbins, René Cassin and the Daughter of Time: The First Draft of the Universal Declaration of Human Rights, in: Fontanus 2 (1989), S. 7–26.

142 Vgl. Morsnik, The Universal Declaration of Human Rights (Anm. 134), S. 210–212.

143 Ebd., S. 211.

144 Jay Winter und Antoine Prost, René Cassin. From the Great War to the Universal Declaration, Cambridge 2013, S. 227.

145 Hughes, The Concept of Dignity (Anm. 140), S. 11.

146 Ebd., S. 14.

147 Vgl. ebd., S. 19–21.

Habermas hat den theoretischen Weg für das Aufkommen der Würde als zentrales Konzept nachgezeichnet. Wie die neuere Rechtsanthropologie gezeigt hat, gedeiht der Menschenrechtsdiskurs in globalen Netzwerken und fördert kosmopolitische Verknüpfungen, wie die zwischen Dichtung und Recht.¹⁴⁸ Diese Entwicklung lässt sich in der Literatur der deutschsprachigen Länder beobachten, wie etwa in Hermann Brochs Völkerbund-Resolution aus dem Jahren 1936/37. Broch selbst hatte sich tief in diese Debatte eingelebt. Er kannte die Geschichte der Idee der Würde und gestaltete sie neu. In der Tat kann es kaum ein Zufall gewesen sein, dass zwei der bedeutendsten deutschsprachigen Schriftsteller, Hermann Broch und Thomas Mann, die in den Vereinigten Staaten Zuflucht fanden, Theorien der Würde erarbeiteten, die eng mit der Tradition und insbesondere mit Goethe verbunden waren. Beide mögen zum Eingang des Begriffs der Menschenwürde in Recht und Politik beigetragen haben.

Broch rückte den Begriff der Menschenwürde in den Mittelpunkt seiner politischen Philosophie. Sein visionärer Entwurf von 1937, der die Gründung von Vereinten Nationen vorschlägt, entwickelt sein Ideal: »die absolute Würde des kulturschaffenden Menschen, [...] die eingeborene Freiheit der Einzelpersonlichkeit und ihrer Wertsetzungen«.¹⁴⁹ Broch betont die angeborene Freiheit des Individuums als kulturelles Wesen und fügt den neukantianischen Begriff der Person als Wertschöpfer hinzu. Darüber hinaus prägt er in einem bis heute nicht hinreichend berücksichtigten Schritt, der Goethes Vision noch einmal erweitert, die Idee einer »kollektiven Würde« als Quelle der individuellen Würde.¹⁵⁰ Im Jahr darauf, 1938, veröffentlichte Thomas Mann einen verwandten Aufsatz über Würde und Demokratie und fasste das Thema – wie gewohnt – in einem subtilen Neologismus zusammen: »Diese Geheimniswürde des Menschen sieht und ehrt die Demokratie;

148 Vgl. Mark Goodale, *Anthropology and Law. A Critical Introduction*, New York 2017, S. 104–105, 184–187.

149 Hermann Broch, *Völkerbund-Resolution. Das vollständige politische Pamphlet von 1937 mit Kommentar, Entwurf und Korrespondenz*, hrsg. und eingeleitet von Paul Michael Lützeler, Salzburg 1973, S. 35–77, hier: S. 59. Vgl. Paul Michael Lützeler, *Hermann Broch und die Menschenrechte. Anti-Versklavung als Ethos der Welt*, Berlin und Boston 2021.

150 Broch, *Völkerbund-Resolution*, a. a. O., S. 58–60.

den Sinn dafür, den Respekt davor, nennt sie Humanität.«¹⁵¹ Manns Begriff der »Geheimniswürde« evoziert die fast sakrale Aura, die der Würde anhaftet, während seine Verknüpfung von Würde und Menschlichkeit an die lange Tradition erinnert, die in ›Iphigenie‹ deutlich wird. Wie Broch huldigt auch Mann der Freiheit und der Kultur, betont aber vor allem die Bedeutung der Erziehung als Element der Menschlichkeit (»die Achtung vor dem Menschen ist unabtrennbar von [der Erziehung]«).¹⁵² Diese Formulierung greift Goethes Glauben an das persönliche Wachstum wieder auf. Drei Jahre später, 1941, veröffentlichen Broch, Mann und fünfzehn andere ein Manifest, ›Die Stadt des Menschen‹, in dem sie für eine Weltregierung plädieren.¹⁵³ Sie verteidigen die »Demokratie« gegen »Diktatur« und die »Würde« gegen die »Sklaverei«. Es ist schwer, die Wirkung dieser Ideen zu beurteilen, aber es ist bemerkenswert, dass sowohl Mann als auch Broch die Idee der Würde mit dem liberalen Staat verbinden und so zu der seismischen Verschiebung beitragen, welche die politische Würde auf die zeitgenössische Tagesordnung setzte. Ihre Vorschläge trafen sich mit dem besser bekannten Plädoyer für die Menschenwürde durch den katholischen Intellektuellen Jacques Maritain, dem »indirekten Architekten« der UN-Charta, der die einflussreiche katholische Doktrin der Würde vertrat.¹⁵⁴ Broch korrespondierte mit Maritain vor dem Krieg,¹⁵⁵ und beide trafen sich in Princeton, wo Broch von 1941 bis 1948 lebte und Maritain von 1941 bis 1944 lehrte. Auch Mann hielt sich zu dieser Zeit dort auf. In einem 1937, nach Rücksprache mit Mann, geschriebenen Brief hatte

151 Thomas Mann, Vom zukünftigen Sieg der Demokratie (1938), in: ders., Essays IV. Achtung Europa! 1933–1938, hrsg. von Hermann Kurzke und Stephan Stachorsky, Frankfurt am Main 1995, S. 214–244, hier: S. 222.

152 Ebd., S. 223.

153 Herbert Agar u. a., *The City of Man. A Declaration on World Democracy*, New York 1941. Vgl. Paul Michael Lützeler, *Visionary in Exile: Broch's Cooperation with G. A. Borgese and Hannah Arendt*, in: Hermann Broch, *Visionary in Exile. The 2001 Yale Symposium*, ed. by Paul Michael Lützeler, Rochester, NY 2016, S. 67–88.

154 Vgl. Paul Valadier, Jacques Maritain's Personalist Idea of Human Dignity, in: *The Cambridge Handbook of Human Dignity* (Anm. 29), S. 260–268, hier: S. 260; Moyn, *The Secret History of Constitutional Dignity* (Anm. 128), S. 57–60.

155 Broch an Maritain, 14. November 1937, in: ders., *Völkerbund-Resolution* (Anm. 149), S. 78–91.

Broch versucht, eine andere Koryphäe aus Princeton, Albert Einstein, für sein Projekt für die Vereinten Nationen zu gewinnen, indem er an ihn appellierte, »sich für den Schutz der Menschenwürde zu deklarieren«.¹⁵⁶ Daraus wurde nichts. Aber Einstein teilte diese Sympathien, wie sein Eintreten für die AEMR zeigt.¹⁵⁷ So bildete Princeton einen Knotenpunkt: Es war der Sitz einer neuen Weltordnung. Kennzeichnend für diese neue Position war, dass diese unterschiedlichen Intellektuellen eine personalistische mit einer kollektiven Anschauung der Würde verbanden.¹⁵⁸ Das Zusammenfließen ihrer Ansichten trug zweifellos dazu bei, die Suche nach internationalen Instrumenten zur Wahrung der Würde und der Rechte zu fördern. Die Rolle, die Broch bei diesem Projekt spielte, geht aus seinem Memorandum für eine internationale Bill of Rights von 1945/46 hervor.¹⁵⁹ Damit spielt er auf das klassische Gesetzeswerk von 1688 an. Sein vorausschauender Text enthält den ersten formulierten Vorschlag für ein allgemein verbindliches Gesetz zum Schutz der Menschenwürde.¹⁶⁰ Er war für die Diskussion mit den Verfassern der AEMR bestimmt. Broch sandte eine Kopie an Eleanor Roosevelt,¹⁶¹ die Vorsitzende der UN-Kommission, welche sich mit der AMER befasste. Ihre Reaktion ist nicht überliefert, doch lässt sich feststellen, dass ein Element von Brochs utopischer Vision in das endgültige Dokument eingeflossen zu sein scheint. Von hier führt der Weg direkt zu Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes. Nach Christopher McCrudden war es nicht Maritain allein, sondern es waren auch Broch und Mann, die das Ideal der Würde in den Bereich des modernen

156 Doren Wohlleben, Friedenspolitik: Perspektiven einer literaturwissenschaftlichen Friedensforschung am Beispiel von Hermann Brochs Vergil-Erzählungen, in: Politische Literatur. Begriffe, Debatten, Aktualität, hrsg. von Christine Lubkoll, Manuel Illi und Anna Hampel, Stuttgart 2018, S. 217–233, hier: S. 221.

157 Albert Einstein, Culture Must Be One of the Foundations for World Understanding (1951), in: ders., Ideas and Opinions, New York 1952, S. 163–165.

158 Vgl. Valadier, Jacques Maritain's Personalist Idea of Human Dignity (Anm. 154), S. 263–265.

159 Hermann Broch, Bemerkungen zur Utopie einer »International Bill of Rights and Responsibilities«, in: ders., Politische Schriften, hrsg. von Paul Michael Lützeler, Frankfurt am Main 1978, S. 243–277.

160 Ebd., S. 260–263.

161 Vgl. Barbara Picht, Politische Schriften, in: Hermann Broch Handbuch, hrsg. von Michael Kess und Paul Michael Lützeler, Berlin und Boston 2016, S. 401–432, hier: S. 428.

Völkerrechts einföhrten.¹⁶² Sowohl Mann als auch Broch trugen, wie man sieht, Goethes Konzept der Würde nach Amerika, von wo aus es die Weltbühne betrat.

IX.

Es stellt sich die Frage, warum der Begriff der Menschenwürde nach 1945 eine so zentrale Rolle gespielt hat. Man war sich darüber klar geworden, dass Rechte allein das Individuum nicht schützen können. Bereits Edmund Burke hatte das Problem erkannt: »Die angeblichen Menschenrechte dieser Theoretiker«, stellt er fest, »sind lauter Extreme; und je mehr sie im metaphysischen Sinne wahr sind, desto mehr sind sie politisch falsch.«¹⁶³ In einem grimmigen Ausspruch, der Burke zugeschrieben wird, werden die »unveräußerlichen Rechte« das »Recht des nackten Wilden« genannt.¹⁶⁴ Nach dem Zweiten Weltkrieg griff Hannah Arendt, die 1959 die erste ordentliche Professorin in Princeton wurde und eng mit Broch zusammengearbeitet hatte,¹⁶⁵ diese Formulierung auf und wandte sie auf die Opfer der Vernichtungslager an: »Vor der abstrakten Nacktheit des Menschseins hat die Welt keinerlei Ehrfurcht empfunden«, schreibt sie, »die Menschenwürde war offenbar durch das bloße Auch-ein-Mensch-sein nicht zu realisieren.«¹⁶⁶ Rechte allein machen den Menschen noch nicht aus, benötigt wird ein übergeordneter Schutz: »[Z]ur Achtung der Menschenwürde«, so Arendt, »gehört die Anerkennung meiner Mit-Menschen [...] als [...] Mit-

162 McCrudden, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights* (Anm. 24), S. 662.

163 Edmund Burke, *Betrachtungen über die Französische Revolution*, übers. von Friedrich Gentz, bearb. und mit einem Nachwort von Lore Iser, Frankfurt am Main 1967, S. 111.

164 Die Formulierung dürfte nicht auf Burke, sondern auf dessen späteren Herausgeber E. J. Payne zurückgehen, der Burkes Ansichten damit drastisch zusammenfasst; vgl. ders., *Introduction*, in: Burke, *Selected Works*, ed. with introduction and notes by E. J. Payne, vol. 2, Oxford 1888, S. v–lxx, hier: S. xvii.

165 Vgl. Elisabeth Gallas, *The Struggle for a Universal Human Rights Regime. Hannah Arendt and Hermann Broch on the Paradoxes of a Concept*, in: *Shoah: Intervention, Methods, Documentation* 4/2 (2017), S. 123–130.

166 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986, S. 619 f.

erbauer einer gemeinsamen Welt.«¹⁶⁷ Tatsächlich hat Rafael Lemkin, der später den Begriff »Genozid« prägte, bereits 1933 den Akt der Barbarei als Verletzung der Würde bestimmt.¹⁶⁸ Primo Levi hatte dies in Auschwitz begriffen: »Eben darum, weil das Lager ein großer Mechanismus ist, der uns zu Tieren herabwürdigen soll, dürfen wir keine Tiere werden [...]. Wenn wir auch Sklaven sind«, schreibt er, »bar allen Rechts, jedweder Beleidigung ausgesetzt und dem sichern Tod verschrieben, so ist uns doch noch eine Möglichkeit geblieben, und die müssen wir, weil es die letzte ist, mit unserer ganzen Energie verteidigen: die Möglichkeit nämlich, unser Einverständnis zu versagen.«¹⁶⁹ Das Einvernehmen zwischen dem Opfer, den Anwälten und den Philosophen ist bemerkenswert.

Vor diesem Hintergrund suchten die Mütter und Väter des deutschen Grundgesetzes nach einer sicheren Grundlage für Rechte.¹⁷⁰ Dafür gab es einen starken Präzedenzfall. Wie Manfred Baldus gezeigt hat, beriefen sich neun deutsche Bundesländer in ihren Nachkriegsverfassungen noch vor der Aufstellung des Grundgesetzes auf den Begriff der Menschenwürde.¹⁷¹ Der zwingende Grund dafür lag in der Ablehnung der nationalsozialistischen Verbrechen. Die Würde wurde als dem Staat vorgängig beschworen. Man glaubte, sie gehöre dem Individuum von Geburt an. Aber was für eine Art von Würde? Die Mütter und Väter des Grundgesetzes wollten einen für Deutungen offenen Grundsatz schaffen, der für religiöse und säkulare Inanspruchnahmen gleichermaßen empfänglich ist. Aber sie beschäftigten sich auch mit anderen Fragen. Man untersuchte die historischen Bedingungen, die

167 Hannah Arendt, Abschließende Bemerkungen, in: Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953. Aus dem Englischen übertragen von Ursula Ludz, Kommentar von Ingeborg Nordmann, Dresden 1999, S. 14–31, hier: S. 20.

168 Vgl. Ana Filipa Vrolja, Human Rights and Genocide: The Work of Lauterpacht and Lemkin in Modern International Law, in: The European Journal of International Law 20 (2010), S. 1163–1194, hier: S. 1177.

169 Primo Levi, Ist das ein Mensch? / Die Atempause, München 1988 (italienisch zuerst 1958), S. 49.

170 Vgl. Der Parlamentarische Rat, 1948–1949: Akten und Protokolle, Bd. 5.1: Ausschluß für Grundsatzfragen 1, bearb. von Eberhard Pikart und Wolfram Werner, Boppard am Rhein 1993, S. 29.

171 Manfred Baldus, Kämpfe um die Menschenwürde. Die Debatte seit 1949, Berlin 2016, S. 29 f.

zur Unmenschlichkeit führten. Der cartesianische Mensch, so meinte man, der in eine denkende Substanz und einen physischen Körper aufgeteilt ist, deutet auf Spaltung, soziale Ausgrenzung und schließlich Vernichtung hin.¹⁷² Konnte man den Menschen als reinen Körper auffassen, so konnte man ihn als reine physische Substanz vernichten. Dagegen bietet die organische Würde, die sich auf Denken und Fühlen stützt, einen zwar abgeschwächten, aber keineswegs unwirksamen Schutz, eine Würde, die dem Missbrauch besser widersteht.

Diese Gedanken fanden dann knapp ein Jahr nach der AEMR ihren Eingang in das Grundgesetz. Das Dokument wurde 1948/49 von dem Parlamentarischen Rat aus einundsiebzig Männern und Frauen gearbeitet. Er formulierte die Verfassung in ausdrücklicher Opposition zum Dritten Reich, auf das in ihren Beratungen häufig Bezug genommen und das sogar in einer frühen Fassung erwähnt wurde.¹⁷³ Die Gesetzgeber nahmen sich an der AEMR ein Beispiel. Es gibt aber auch eine aus der deutschen Problemsituation hervorgehende Erklärung für ihren Entschluss. Der Soziologe Wolf Lepenies schreibt: »Nach 1945 wollte man bei dem Versuch der moralischen Reparatur in Ost und West auf Goethe nicht verzichten.«¹⁷⁴ Allerdings fand Goethes Begriff des Individuums auf etwas umwegige Weise Eingang in das Grundgesetz. Carlo Schmid entwarf 1946 für die Verfassung von Baden-Württemberg einen Artikel, der sich auf Goethes Begriff des Individuums stützte. Schmid war Jurist, Föderalist, Europäer und Mitarchitekt des deutschen Grundgesetzes.¹⁷⁵ Er betrachtete sich als Anhänger Goethes und insbesondere des »Wilhelm Meister«.¹⁷⁶ Das hatte Auswirkungen auf seine Politik. Im ersten Artikel der von ihm entworfenen baden-württember-

172 H. G. Adler, *Theresienstadt 1941–1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft. Geschichte, Soziologie, Psychologie*, 2., verbesserte und ergänzte Auflage, Tübingen 1960 (1955), Nachdruck Göttingen 2012, S. 632 f. Vgl. Henry L. Feingold, *How Unique is the Holocaust?*, in: *Genocide. Critical Issues of the Holocaust*, ed. by Alex Grobman and Daniel Landes, Los Angeles 1983, S. 397–401; Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*. Third edition, 3 vol., New York 1973, Bd. 1, S. 994.

173 Vgl. Michael F. Veldkamp, *Der Parlamentarische Rat 1948–1949*, Göttingen 1998, S. 44–58.

174 Wolf Lepenies, *Kultur und Politik. Deutsche Geschichten*, München 2006, S. 387.

175 Vgl. Christian Bommarius, *Das Grundgesetz. Eine Biographie*, Berlin 2009, S. 162–174.

176 Vgl. Petra Weber, Carlo Schmid, 1896–1979. Eine Biographie, München 1996, S. 9 f.

gischen Verfassung heißt es: »Der Mensch ist berufen, in der ihn umgebenden Gemeinschaft seine Gaben in Freiheit und in der Erfüllung des ewigen Sittengesetzes zu seinem und des anderen Wohl zu entfalten.«¹⁷⁷ Auch hier hält der Gedanke der Würde, wie er in »Wilhelm Meisters Lehrjahre« erscheint, Einzug in die politische Sphäre Deutschlands. Carlo Schmid's Verfassungsrevolution überträgt Goethes Verständnis des Individuums in ein deutsches Grundgesetz.

Es liegt sehr nahe, dass Schmid hier seinem literarischen Helden folgt. In seiner Rede zur Verleihung des Goethepreises 1967 hat Schmid sein Credo dargelegt, wie ein moderner Staatsmann eine Demokratie im Sinne von Goethes Ethik aufbauen könnte. Dabei erläutert er seine Idee von »Bildung«, in der er ein politisches Ziel sieht:

Die uns gestellte Aufgabe ist die Entwicklung zur Persönlichkeit im Zeichen der Humanität. Entwicklung aber ist – Goethe hat es uns gesagt – nicht die ursächliche Verknüpfung aufeinanderfolgender Zustände, sondern die Entfaltung jedes einzelnen dieser Zustände aus dem Urphänomen, jener Entelechie, darin all unser Sein-Können begriffen ist. Wenn Goethe bis in seine Lebensmitte im Streben nach voller Entfaltung der Einzelpersönlichkeit die eigentliche Pflicht sah, so erkannte er in der geläuterten Weisheit des Alters mehr und mehr den Wert der Persönlichkeit und den Rang ihrer Bildung in der in einem tätigen Leben erworbenen Kraft, ihr Eigentlichstes denkend und handelnd in den Dienst einer von ihr gewollten Gemeinschaft zu stellen. Was der Mensch wert ist, erweist er uns durch seine Leistung für diese, und am stärksten und wirksamsten, wenn er darin einbringt, was er auf dem Wege zu sich selber sich erwarb. In der sozialen Einordnung dessen, was er auf der Suche nach dem Unbedingten fand, wird seine Bildung gerade in der Bedingtheit, die jede Einordnung wirkt, fruchtbar werden.¹⁷⁸

Schmid zeichnet (trotz gelegentlicher Abschweifungen) ein genaues Bild des Goetheschen Bildungsideals: Er erinnert an die Ausbildung des

177 Verfassung des Landes Baden-Württemberg vom 11. November 1953, <http://www.verfassungen.de/bw53-i.htm>. Vgl. Bommarius, Das Grundgesetz (Anm. 175), S. 118.

178 Carlo Schmid, Gemessen an Goethe ..., in: Die Zeit, Nr. 35 vom 1. September 1967.

Individuums zu einer »Einzelpersönlichkeit« in den ›Lehrjahren‹ und zu einem sozial verantwortlichen Mitglied der Gemeinschaft in den ›Wanderjahren‹. Das wiederholt verwendete Wort »Entfaltung« in seinem Text zeigt sein Gespür für die Bedeutung von Wachstum und Selbstverwirklichung.

Dieselbe goethische Sicht des Individuums findet sich in Artikel 2 des Grundgesetzes, das am 29. Mai 1949, drei Monate vor Goethes Zweihundertjahrfeier, verabschiedet wurde: »Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt.« Diese Formulierung stammt nicht allein von Schmid, wie aus den Protokollen des parlamentarischen Rats hervorgeht.¹⁷⁹ Die ›Revolution in der Verfassung‹¹⁸⁰ – Schmid nannte sie »Metanoia«¹⁸¹ – war das Ergebnis eines Dialogs zwischen mehreren Juristen. Schmid lieferte den ersten Entwurf für Artikel 2.¹⁸² Den endgültigen Text verfasste Hermann von Mangoldt.¹⁸³ Ungeachtet seiner Vergangenheit war Mangoldt jetzt ein überzeugter Demokrat. Als Vorsitzender des Unterausschusses setzte er sich dafür ein, die Würde des Menschen als Grundlage des neuen Gesetzes einzusetzen.¹⁸⁴ In der Redaktionssitzung des Parlamentarischen Rats berief er sich zudem auf die AEMR.¹⁸⁵ Sowohl über die AEMR als auch über Schmidts Bewunderung für Goethe fand demnach dessen Vorstellung von der Menschenwürde Eingang in das deutsche Grundgesetz.

Das in Artikel 2 des Grundgesetzes bekräftigte Recht auf Selbstentfaltung war einzigartig im europäischen Recht. Was hier als Recht anerkannt wird, kann als ein wesentliches Element der in Artikel 1 proklamierten Menschenwürde angesehen werden. Dies bringt mich zu

179 Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes. Neuausgabe des Jahrbuchs des öffentlichen Rechts der Gegenwart, hrsg. von Peter Häberle, 2. erweiterte Auflage mit neuer Einleitung, Bd. 1, Tübingen 2010.

180 Bommarius, Das Grundgesetz (Anm. 175), S. 117 f.

181 Der Parlamentarische Rat (Anm. 170), Bd. 5/1, S. 68.

182 Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes (Anm. 179), S. 54.

183 Ebd., S. 57.

184 Christian Starck, Hermann von Mangoldt (1895–1953). Mitglied des Parlamentarischen Rates und Kommentator des Grundgesetzes, in: Archiv des öffentlichen Rechts 121 (1996), S. 438–447.

185 Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes (Anm. 178), S. 57.

einem der eigensinnigsten Punkte im deutschen Konstitutionalismus, nämlich der Bedeutung des berühmten Artikels 1: »Die Würde des Menschen ist unantastbar.« In den Worten von Heinz Müller-Dietz ist diese Aussage keine Beschreibung des Status quo, sondern ein »normatives Gebot«.¹⁸⁶ Doch woher stammt es? Christoph Goos kritisiert in einer gründlichen Quellenstudie die lange Zeit vertretene Ansicht, Artikel 1 sei kantianisch, und betont stattdessen die Bedeutung von Epiktet und Luther. Er unterstreicht insbesondere den Ort der »inneren Freiheit« als eine Facette der Würde.¹⁸⁷ Ich glaube jedoch, dass Goethe auch hier eine Rolle spielte, vielleicht die wichtigste. Denn dieses seltsam unbestimmte, so heiß diskutierte Gebot wird klarer, wenn man den Hauptverfasser Carlo Schmid und seinen früheren Entwurf der württembergischen Verfassung betrachtet. Was die Gesetzgeber mit dem Begriff »Würde« in Artikel 1 im Sinn hatten, war, so meine ich, zu einem großen Teil die zuerst von Pico formulierte und von Goethe stark erweiterte Fähigkeit jedes einzelnen, sich frei zu entfalten. Diese Freiheit würde jede andere Freiheit untermauern. Diese Interpretation würde den scheinbar »weichen« und »unbestimmten«, um nicht zu sagen »unklaren« Charakter des Begriffs der »Menschenwürde« im Grundgesetz erklären. Und es gibt noch einen weiteren Punkt. Prämisse für diese Lesart von Artikel 1 ist, dass er sich nicht einfach nur an das Individuum wendet, wie gemeinhin angenommen wird. Es geht, Herder und Goethe folgend, um die Menschheit als Ganzes. In dieser grundsätzlichen Hinsicht ist die Formulierung in Artikel 1 keine Richtlinie, sondern eine empirische Beschreibung. Sie schließt das Kollektiv mit ein. Carlo Schmid ist deutlich: »In der sozialen Einordnung [...] wird [die] Bildung gerade in der Bedingtheit, die jede Einordnung wirkt, fruchtbar werden.«¹⁸⁸ Schmid versteht darunter das, was ich soziale Würde nenne. In Abwandlung von McCruddens »Kern«-Vorschlag weist diese auf eine neue Typologie hin: 1. die intrinsische Würde, 2. die extrinsische Würde; 3. die organische Würde; 4. die soziale Würde; 5. die Rechtswürde. Damit die Würde des Individuums zu

186 Heinz Müller-Dietz, *Menschenwürde und Strafvollzug*, Berlin und New York 1994, S. 8.

187 Christoph Goos, *Innere Freiheit. Eine Rekonstruktion des grundgesetzlichen Würdebegriffs*, Göttingen 2011, S. 191–216.

188 Schmid, *Gemessen an Goethe* (Anm. 178).

einer wirksamen Kraft werden kann, wie René Cassin es verstand, muss sie in die Gesellschaft eingebettet sein. Die menschliche Gesellschaft – sofern es keine metaphysische Instanz gibt – muss diese Würde bekräftigen. Diese Bekräftigung, so Cassin, ist der stärkste Garant für Frieden, da die Wahrung dieser sozialen Normen das Gemeinwesen schützt.¹⁸⁹

Meine These von der Bedeutung Goethes für die Entwicklung des Begriffs der Würde wird auch durch Überlegungen Carlo Schmidts an anderer Stelle gestützt. In einer Reflexion über die menschliche Freiheit aus dem Jahr 1950 kommt er zu dem Schluss: »Frei ist der Mensch nicht dort, wo er erträglich behandelt wird, sondern wo er von sich aus die Formen und Inhalte seines Lebens gestalten kann.«¹⁹⁰ In ähnlicher Weise kommt er zu dem Schluss:

Mensch sein heißt unter vielen anderen auch – und wesentlich –, sich entscheiden müssen und sich entscheiden können, und es liegt die Würde des Menschen ganz wesentlich darin, daß er die Möglichkeit hat, ja, daß ihm aufgegeben ist, zwischen verschiedenen Möglichkeiten für deren jede es gute Argumente gibt, zu entscheiden. [...] Wir wollen nicht nur zu dieser inneren Freiheit die Möglichkeit haben, sondern auch die Möglichkeit zu einer Freiheit, die den Menschen in Stand setzt, alle menschlichen Vermögen auch nach außen zu entfalten.¹⁹¹

Meine Lesart von Artikel 1 des Grundgesetzes wird durch die Standardkommentare gestützt. In den Originalausgaben des Maunz/Dürig schreibt Günter Dürig:

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.¹⁹²

189 René Cassin, *The Charter of Human Rights*, Nobelpreis-Rede, 11. Dezember 1968, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1968/cassin/lecture/>.

190 Protokoll der Verhandlungen des Parteitags der SPD vom 21. bis 25. Mai 1950 in Hamburg, o.O., o.J., S. 225. Vgl. Goos, *Innere Freiheit* (Anm. 187), S. 110.

191 Protokoll der Verhandlungen des Parteitags der SPD, a.a.O., S. 257. Vgl. Goos, a.a.O., S. 112.

192 Günter Dürig, *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde: Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1 Abs. 1 GG in Verbindung*

Habermas bringt es auf den Punkt, dass »die universalisierte Würde, die allen Personen gleichermaßen zukommt, [...] auf sozialer Anerkennung beruht«. ¹⁹³ Die Menschenwürde existiert an der Schnittstelle zwischen Öffentlichem und Privatem. Zugleich ist die Würde aber auch eine Macht: Sie validiert Rechte, sie schützt das Individuum und übt damit einen Zwang zugunsten des Bürgers gegenüber dem Staat aus. Die intrinsische Würde behauptet das heilige Selbst des Menschen und fördert sein Wohlergehen gegenüber dem Handeln des Leviathan. In diesem komplexen Bereich spielt Goethes Theorie insofern eine Schlüsselrolle, als sie als erste die Würde als Eigenschaft eines Lebewesens behandelt, das organisch wächst, sich verändert und entwickelt, um sein volles Potential in Körper und Geist zu erreichen. Das Bundesverfassungsgericht hat in wichtigen Beschlüssen die Würde des ungeborenen Lebens bestätigt. ¹⁹⁴ Seine Beschlüsse zu diesem Thema sind durchaus in Goethes Sinn. ¹⁹⁵

X.

Seit James Boyd Whites Buch ›The Legal Imagination‹ aus dem Jahr 1973 ¹⁹⁶ und Allen Smiths Prophezeiung einer »kommenden Renaissance in Recht und Literatur« ¹⁹⁷ ist der Bereich Literatur und Recht stark angewachsen, sei es durch die Zustimmung von Gelehrten wie Ian Ward ¹⁹⁸ oder die Skepsis von Richard Posner. ¹⁹⁹ Dennoch beschränkt sich das Unterfangen im allgemeinen auf eine binäre Paarung: Literatur

mit Art 19 Abs. II des Grundgesetzes, in: Archiv des öffentlichen Rechts 81 (1956), S. 117–157, hier: S. 125. Siehe auch Bruno Schmidt-Bleibtreu und Franz Klein, Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Neuwied ³1973, S. 152 f.

¹⁹³ Habermas, Das Konzept der Menschenwürde (Anm. 2), S. 350.

¹⁹⁴ BVerfGE 19, 1 [17].

¹⁹⁵ BVerfGE 64, 274 in 2279–2280.

¹⁹⁶ James Boyd White, The Legal Imagination, Boston 1973, passim.

¹⁹⁷ J. Allen Smith, The Coming Renaissance in Law and Literature, in: Journal of Legal Education 30 (1979), S. 13–26.

¹⁹⁸ Ian Ward, Law and Literature. Possibilities and Perspectives, Cambridge, MA 1995.

¹⁹⁹ Richard Posner, Law and Literature. A Misunderstood Relation, Cambridge, MA 1988.

als Gesetz oder Gesetz als Literatur.²⁰⁰ Die Literatur scheint keine neuen Rechtskonzepte zu liefern, auch wenn Martha Nussbaum vorge schlagen hat, die literarische Vorstellungskraft im Recht einzusetzen, z. B. um die Würde zu schützen.²⁰¹ Die Literatur spielt zwar eine wichtige Funktion im öffentlichen Raum aller westlichen Demokratien, aber ihre Rolle wird nicht immer wahrgenommen. Der frühere englische Richter am Obersten Gerichtshof des Vereinigten Königreichs, Lord Jonathan Sumption, hat beispielsweise die These aufgestellt, dass das Recht im öffentlichen Leben dominiert: »Die Rolle des sozialen und religiösen Gefühls, die einst so entscheidend für das Leben unserer Gesellschaften war, ist weitgehend vom Recht verdrängt worden.«²⁰² Ich bin mir nicht sicher, ob dieses Bild vollständig ist. Sumption behandelt das Recht als Hauptinstanz der öffentlichen Sphäre, ohne auf die Sitten und die Ethik, die Medien und die Künste einzugehen, die unsere Praxis durchdringen. Die Literatur kommt trotz ihres Einflusses auf das Recht nicht vor. Die Literatur spielt jedoch als Hort der Werte und Würde eine entscheidende Rolle in der Öffentlichkeit. In ›Wilhelm Meisters Lehrjahren‹ und in den ›Wanderjahren‹ bahnt sich eine bedeutende soziale Wandlung an, die Abkehr von einer Prinzipienpolitik zu einer Wertepolitik.²⁰³ Diese wird schließlich in Rudolph Lotzes Verständnis des Wertdenkens vollzogen.²⁰⁴ Diese Entwicklung, wird heute allgemein akzeptiert. Es ist die in der Literatur entwickelte Vorstellung der

200 Vgl. Ward, *Law and Literature*, a. a. O., S. 3; Posner, *Law and Literature*, a. a. O., S. 11–23, 209–245.

201 Martha C. Nussbaum, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Boston 1995, S. xvi.

202 Jonathan Sumption, *The Limits of Law* (2005), in: *Lord Sumption and the Limits of the Law*, ed. by N. W. Barber, Richard Ekins und Paul Yowell, Oxford 2016, S. 15–26, hier: S. 17.

203 Vgl. Jeremy Adler, *The Great Transformation: The Contribution of German-Jewish Exiles to British Culture. The Fifth Martin Miller and Hannah-Norbert Miller Memorial Lecture*, London 2019, S. 29–32.

204 Rudolph Hermann Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, hrsg. von Nikolay Milkov, mit einer Einleitung und Registern vom Herausgeber, 3 Bde. Hamburg 2017 (1856–1864), Bd. 1, S. 269–298, 386–415. Vgl. William R. Woodward, *Hermann Lotze. An Intellectual Biography*, Cambridge 2015, S. 76–78, 103–105, 116–119, 191–193.

modernen *Wertekultur*, die meiner Ansicht nach den Einzug der Idee der Menschenwürde ins Rechtsdenken ermöglicht hat.

Denn die Literatur stellt einen allgemein geteilten Bestand an Weisheit dar, der die Macht hat, Werte zu bilden, zu verändern und zu vermitteln. Dadurch vermag sie, Meinungen in der Öffentlichkeit zu gestalten. Es reicht nicht aus, Philosophie und Religion einander in ihrem Kampf um das Recht gegenüberzustellen, wie es Leo Strauss getan hat.²⁰⁵ Man muss auch die Literatur mit einbeziehen, um das Feld zu definieren, aus dem das Recht hervorgehen kann. Zwar ist Goethes Roman ›Wilhelm Meisters Lehrjahre‹ vielleicht das einzige Werk, das ein Gesetzbuch, sogar eine Verfassung geprägt hat, aber dieser Fall mag dennoch beispielhaft sein. Es ist eine bemerkenswerte Leistung für einen Schriftsteller: Das in ›Wilhelm Meisters Lehrjahre‹ enthaltene Ideal der Selbstverwirklichung hat als Quelle der Rechte und als Fundament des Staates Eingang in eine moderne, liberale Verfassung gefunden. Und nichts könnte Goethes Bedeutung als Denker besser aufzeigen, als die Aufnahme seiner Ideen in das deutsche Grundgesetz. Durch die Vermittlung Goethes fand das alte Ideal der *humanitas* ihren Eingang in die Gesetzbücher. Ich denke, dass dies für die Zukunft der Demokratie ein guter Schritt war.

205 Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1953, S. 75.