

Menschenwürde als Verfassungsbegriff

Ein konstitutives Konzept von Menschenwürde

Hasso Hofmann vertritt in seiner Berliner Antrittsvorlesung über "die versprochene Menschenwürde"¹ die These, daß bei der vor allem in der Rechtsprechung des BVerfG vorherrschenden Interpretation des Menschenwürdebegriffs in [Art. 1 Abs. 1 GG](#) die "staatsstrukturelle Bedeutung" vernachlässigt werde. Dies habe seine Ursache darin, daß die Menschenwürde als "Seinsgegebenheit" betrachtet werde und nicht als etwas, das durch soziale Anerkennung *konstituiert* werde. Menschenwürde als Rechtsbegriff könne jedoch nicht losgelöst von einer "konkreten Anerkennungsgemeinschaft" gedacht werden. Daraus folgt für Hofmann, daß die Würdegarantie nicht dazu verpflichtet, jeden hungernden Somali mit Nahrung zu versorgen und ebenso sei es unbedenklich, Asylsuchende auf eine Weise zu behandeln, die bei einem Deutschen einer Verletzung seiner Würde gleichkäme. Denn weder der Somali noch der Asylbewerber gehörten der konkreten Anerkennungsgemeinschaft an, für die die Würdegarantie des Grundgesetzes gelte.² Letztlich formuliere [Art. 1 Abs. 1 GG](#) als Staatsfundamentalnorm nur das innere Prinzip des Republikanismus, nämlich die wechselseitige Gleichachtung eines jeden einzelnen Rechtsgenossen. Diese Norm sei zu unterscheiden von der universellen Idee der Menschenwürde, bei der es sich um eine moralische, nicht aber um eine rechtliche Kategorie handele. Die in [Art. 1 Abs. 1 GG](#) gemeinte Würde sei das, was die Menschen sich einander im Staatsgründungsakt als Rechtsgenossen versprochen. Letztlich sei das Würdekonzept nur aus der rechtsphilosophischen Konzeption des Gesellschafts- und Herrschaftsvertrages heraus verständlich. Die Würdegarantie gelte also nur für die Mitglieder der staatlichen Solidargemeinschaft, sie vermittele aber keinen Anspruch auf Aufnahme in diese Solidargemeinschaft. Die Würdegarantie gelte ganz allgemein weder für die, die dieser Anerkennungsgemeinschaft noch nicht angehörten, noch für die, die ihr nicht mehr angehören. Zu ersteren gehören für Hofmann die noch nicht geborenen Menschen, wer zu letzteren gehört, bleibt unklar. Er erwähnt insoweit nur die Toten, von denen man aber kaum wird sagen können, daß sie dazugehören oder nicht dazugehören, handelt es sich dabei doch um Subjekte, denen das Existenzprädikat nicht zukommt, also nicht um Menschen, sondern um Erinnerungen an Menschen.

Hofmann wendet sich mit seiner Sicht der Dinge gegen die Vertreter der Ansicht, Menschenwürde bezeichne einen vorrechtlichen Anspruch, der jedem Lebewesen zusteht, das Menschenantlitz trägt, und den die Rechtsordnung deshalb nur anzuerkennen und nicht zu konstituieren hat. Hofmann meint, daß es dieser "Mitgifttheorie" an hinreichenden Argumenten fehlt. Mir scheint im Gegenteil, daß diese Interpretation zwingend ist, wenn die Würdegarantie des [Art. 1 Abs. 1 GG](#) die Funktion einer Staatsfundamentalnorm erfüllen soll, wie Hofmann das fordert.

¹ Hasso Hofmann: Die versprochene Menschenwürde AöR 118 (1993), 353ff. = <http://www.rewi.hu-berlin.de/HFR/8-1996/> = HFR 8-1996

² Die diesbezüglichen Ausführungen Hofmanns stehen allerdings im Widerspruch zu einer anderen Passage seiner Rede, in der gesagt wird, daß jedem Menschen auf deutschem Boden, also auch dem Ausländer gleiche Würde zukomme.

II. Menschenwürde als Axiom der Moral

Was Menschenwürde im moralischen Sinne heißt, hat am eindrucksvollsten Immanuel Kant in der dritten Fassung des Kategorischen Imperativs so formuliert:

*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*³

Mit anderen Worten: Die Würde eines Menschen respektieren heißt, beim Umgang mit ihm zu berücksichtigen, daß er um seiner selbst willen existiert. Folglich ist stets darauf zu achten, daß meine Handlungen sein Interesse an Selbstbestimmung und Selbstachtung nicht konterkarieren; schon gar nicht ist es erlaubt, ihn für fremde Zwecke zu instrumentalisieren. Letzteres hat zur Folge, daß einem Menschen Lasten und Pflichten nur auferlegt werden können, wenn er sie auf Grund des Gebotes gleicher Achtung aller anderen zu tragen hat oder es zumindest vorstellbar ist, daß der Betroffene bei hinreichender Verständigkeit diese Last freiwillig auf sich nähme.⁴

III. Menschenwürde und Gesellschaftsvertrag

Die Geltung dieses moralischen Gebots kann durch eine Staatsgründung, wie sie Hofmann vor Augen hat, nicht erst geschaffen werden. Sie muß bei der Modellvorstellung vom Gesellschaftsvertrag vielmehr immer schon vorausgesetzt werden, weil anders das Zustandekommen eines solchen Vertrages gar nicht gedacht werden kann. Die Geltung eines Vertrages beruht nämlich auf der vorvertraglichen moralischen Norm, daß Verträge gehalten werden müssen. Und diese Norm läßt sich aus der noch allgemeineren moralischen Norm ableiten, wonach man Vertrauen, das man, indem man ein vertragliches Versprechen abgibt, selbst geschaffen hat, nicht enttäuschen darf. Dieses Gebot aber beruht auf der Überlegung, daß, wer einen anderen zu bestimmten Handlungen veranlaßt, indem er Vertrauen erweckt, diesen anderen manipuliert und damit instrumentalisiert, wenn er das Vertrauen enttäuscht. Das Gebot, Verträge zu halten, beruht also auf dem allgemeineren moralischen Grundsatz des Instrumentalisierungsverbots, m.a.W. auf dem Gebot der Achtung der Menschenwürde. Ohne diesen Grundsatz keinen Vertrag, ohne Vertrag keine "konkrete Anerkennungsgemeinschaft" im Sinne Hofmanns.

Die gegenseitige Anerkennung als Rechtssubjekte kann also nicht durch einen Akt der Staatsgründung begründet werden. Sie muß vielmehr für diesen Akt bereits vorausgesetzt werden. Das Menschenwürdekonzept wird nicht erst durch das, was Hofmann die "konkrete Anerkennungsgemeinschaft" nennt, konstituiert, sondern es kann von einer solchen Gemeinschaft nur deklariert werden. Der Satz von der Menschenwürde in einer Staatsverfassung ist eine solche Deklaration. Er regelt nichts, setzt keine Norm. In ihm bekundet eine "konkrete Anerkennungsgemeinschaft" vielmehr nur das Wissen um ihre Existenzbedingung. Dieses Wissen hat freilich normative Folgen insoweit, als sich ein solcher Staat und seine Bürger verpflichtet fühlen, die Würde jedes Menschen zu achten.

³ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1797, S. 67 = Kant, Werke Bd 6, hrsg.v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983 S. 61

⁴ Das hat John Rawls in seinem berühmten Buch "Eine Theorie der Gerechtigkeit", Frankfurt 1979 näher expliziert.

IV. Das Konzept der Menschenwürde als Bedingung der Möglichkeit von Republik

Zu diesem Ergebnis kommt man auch, wenn man kein Anhänger der Lehre vom Gesellschaftsvertrag ist, aber akzeptiert, daß der Staat, in dessen Verfassung von Menschenwürde die Rede ist, eine Republik sein soll.

Um das einzusehen, müssen wir uns zunächst klarmachen, was eine Republik eigentlich ist und worin sie sich von anderen Staatsformen unterscheidet. Ebenso wie auch andere Staatsformen behauptet die Republik, daß die Bürger *verpflichtet* seien, die Rechtsordnung zu beachten. Diese Pflicht zum Rechtsgehorsam gründet aber nicht auf einem göttlichen Gesetz oder einer kosmischen Weltordnung, sondern auf freiwilliger Anerkennung. Diese freiwillige Anerkennung kann nun ihrerseits nicht auf einem Nutzenkalkül beruhen, weil Nutzenkalküle immer nur zu Handlungsstrategien, niemals aber zu einer Pflicht führen können. Sie beruht auch nicht auf einer Rechtspflicht, weil die Pflicht, die Rechtsordnung anzuerkennen, nicht selbst Bestandteil dieser Ordnung sein kann. Es handelt sich vielmehr um eine moralische Pflicht.

Damit ist die Republik aber darauf angewiesen, daß ihre Bürger als moralische Wesen ansprechbar sind, als Menschen also, die verstehen, was es heißt, im moralischen Sinne verpflichtet zu sein, und die grundsätzlich bereit sind, ihr Verhalten nach moralischen Normen auszurichten.

Nun beruht, wie oben bereits erwähnt, jede moralische Norm letztlich auf dem Axiom des Kategorischen Imperativs. Ein Bürger wird sich moralisch verpflichtet fühlen, die Gesetze zu beachten, wenn ihm klar wird, daß er, indem er die Wohltaten der Rechtsordnung genießt, ohne sich selbst an ihre Regeln zu halten, alle anderen Menschen, die sich an diese Ordnung halten, instrumentalisiert und damit in ihrer Würde verletzt. Er beutet ihren Rechtsgehorsam aus, zu dem sich diese nur in der Erwartung der Gegenseitigkeit bereit finden. Wenn der Verzicht auf Trittbrettfahrerei nicht auf der Anerkennung einer moralischen Pflicht beruht, gibt es für den einzelnen nur noch einen Grund, die Rechtsordnung zu respektieren, nämlich die Furcht vor Zwang und Strafe. Da die Republik sich aber gerade als eine Gemeinschaft versteht, die auf freiwilliger Zustimmung und nicht auf Zwang und Gewalt beruht, gehört die Moralität ihrer Mitglieder im Sinne eines von allen geteilten Respekts vor der Würde jedes anderen zu den Bedingungen ihrer Möglichkeit.

Das Würdegebot, obwohl Bedingung der Möglichkeit einer jeden konkreten und begrenzten Republik, kann nun aber keinesfalls nur auf die Bürger der je gemeinten Republik beschränkt werden. Denn dieses Gebot ermöglicht die Republik gerade nur dann, wenn es universale Geltung hat, also gegenüber jedem Lebewesen Anwendung findet, das Menschenantlitz trägt. Um dies nachzuweisen, müssen wir uns der Frage zuwenden, wodurch eigentlich die Erwartung gerechtfertigt ist, daß die Bürger der Republik moralische Wesen sind, also Menschen, die ihr Verhalten nach moralischen Normen ausrichten. Anders gefragt: Warum sollte ein Mensch moralisch sein wollen?

So wenig es eine Rechtspflicht geben kann, sich an das Recht zu halten, so wenig kann es eine moralische Pflicht geben, moralisch zu sein. Die Bereitschaft, moralisch handeln zu wollen und die innerlich (vor dem Gewissen) empfundene Frustration, wenn unmoralisch gehandelt worden ist, hat keine moralischen Gründe, aber sie hat natürlich Gründe. Und die sind kontingenter Natur. Es ist nicht so, daß der Mensch schon immer von Natur aus das Bedürfnis hätte, moralisch zu handeln. Es müssen vielmehr bestimmte biographische Bedingungen erfüllt sein, damit ein Mensch Moralität als unverzichtbaren Bestandteil eines gelungenen Lebens erfahren kann und sich deshalb daran zu orientieren bemüht.

Wie uns die Sozialpsychologie schon seit langem lehrt⁵ und inzwischen auch die Philosophie zu erkennen beginnt⁶, setzt die als moralische Pflicht erfahrene Bereitschaft, andere Menschen als Selbstzweck anzuerkennen, voraus, daß der Betroffene selbst zuvor als Selbstzweck anerkannt worden ist. Zu moralischem Verhalten, also Handeln aus Achtung vor dem anderen ist nur bereit, wer

⁵ Dazu elementar: George Herbert Mead: *Mind, Self and Society* [1934] = deutsch: ders., *Geist, Identität und Gesellschaft* Frankfurt 7. Aufl. 1988

⁶ Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralische Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt 1994; ders.: *Anerkennung und moralische Verpflichtung* in: *Zeitschrift f. philosophische Forschung* 51 (1) 1997, 25ff.

selbst bereits die Anerkennung erfahren hat, die er dem anderen zu geben bereit ist. Jeder, der fähig ist, moralisch zu handeln, muß selbst zuvor moralisch behandelt worden sein. Nur wer um seiner selbst willen ohne Wenn und Aber anerkannt worden ist, bevor er anerkennen konnte, kann die Fähigkeit und den Willen aufbringen, andere bedingungslos anzuerkennen. Weil ein solcher Mensch am eigenen Leib erfahren hat, daß er, um mit Kant zu reden, keinen *Preis*, sondern eine *Würde*⁷ hat, kann und will er auch jedem andern diese Würde zusprechen.

⁷ Kant a.a.O S. 68: "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 allen Preis erhaben ist, das hat eine Würde."

Nach diesen Vorüberlegungen dürfte nun klar zu machen sein, warum die Anerkennung der Menschenwürde nur dann als Bedingung der Möglichkeit von Republik hinreichend ist, wenn das Würdegebot als universales Prinzip verstanden wird: Republik kann es nur geben, wo es Menschen gibt, die aus moralischer Pflicht die Rechtsordnung freiwillig anerkennen. Moralisches Pflichtbewußtsein kann es nur geben, wo Menschen als Selbstzweck schon anerkannt worden sind, bevor sie selbst andere als Selbstzweck anerkennen konnten.

Und jetzt die Pointe: Wer die Achtung der Würde nur auf die Bürger der Republik einschränkt, achtet diese nicht mehr um ihrer selbst willen, sondern im Hinblick auf den Nutzen, den sie als moralfähige Menschen für die Republik erbringen oder erbringen werden. Eine derartige Anerkennung wäre nicht unbedingt, sondern bedingt. Sie würde an eine kontingente Eigenschaft des (künftigen) Bürgers anknüpfen. Sie spricht dem Bürger einen Preis zu und keine Würde. Sie macht ihn zum Mittel für die Zwecke der Republik und achtet ihn nicht als Selbstzweck.

Wer aber in allen Phasen seiner Persönlichkeitsentwicklung nicht als Selbstzweck, sondern nur als Mittel für andere Zwecke anerkannt wird, wird auch selbst nicht die Fähigkeit erlangen, andere als Selbstzweck anzuerkennen. Er wird auch seine Mitmenschen nur als Mittel instrumentalisieren können. Er wird sich wohl eignen als Kunde des Dienstleistungsbetriebs Staat, aber nicht als Bürger einer Republik. Er wird im Staat nur ein Mittel zur Befriedigung seiner Interessen sehen und sich in Illoyalität von ihm abwenden, sobald Solidarität von ihm gefordert wird, die sich nicht kurzfristig in eigenen Nutzen ummünzen läßt. Er wird sich zum Staat und zur Rechtsordnung immer nur strategisch verhalten und niemals aus Pflicht handeln. Um solche Menschen in eine Ordnung zu integrieren, muß man sie selbst strategisch behandeln und mit Zwang und Gewalt zu sozial kompatibelem Verhalten anhalten. Ein Staatswesen, das darin seine Aufgabe und seinen Zweck sieht, mag noch so effektiv und wirkungsvoll sein, eine Republik ist es nicht mehr.

Wer einen anderen anerkennt, und einen Zweck dafür angeben kann, hat das Wesen der Anerkennung bereits verfehlt. Er wird deshalb nicht Anerkennung ernten, sondern Instrumentalisierung. Hofmann hat Recht, wenn er das Würdegebot für eine fundamentale Grundnorm der Republik hält; aber das ist sie nur in dem Sinne einer Bedingung der Möglichkeit von Republik, nicht als etwas, das erst durch die Republik geschaffen wird. Und diese Achtung muß sich deshalb auf alle Menschen beziehen, nicht nur auf die Bürger der Republik. Nur die universelle, nicht die nationale Menschenwürde ist das Fundament der Republik.

V: Kein Anspruch auf Staatsbürgerschaft für jedermann

Dies alles bedeutet nun keineswegs, daß die universelle Geltung der Menschenwürde auch die Anerkennung einer universellen rechtlichen Gleichheit aller Menschen in dem Sinne zur Folge haben muß, daß, wie Hofmann meint, jeder Mensch das gleiche Recht auf Staatsbürgerschaft in jedem Staat haben muß. Denn es gibt z.B. sehr wohl eine sachliche und die Achtung der Würde wahrende Unterscheidung zwischen denjenigen, die einer konkreten Solidargemeinschaft angehören und jenen, die ihr nicht angehören. Aus dem Würdegebot folgt nicht, daß jede Solidargemeinschaft jeden, der an Mitgliedschaft interessiert ist, auch aufnehmen muß.

Eine Solidargemeinschaft ist ein grundsätzlich freiwillig zu denkender Zusammenschluß von Menschen, die gemeinsam öffentliche Güter schaffen wollen, zu deren Schaffung jeder von ihnen allein oder in kleineren Solidargemeinschaften nicht in der Lage wäre. Sowenig ich, wenn ich heiraten will, aus Achtung vor der Würde aller Menschen verpflichtet bin, mit allen Menschen der Welt, die an mir interessiert sein könnten, die Ehe einzugehen, so wenig ist eine staatliche Gemeinschaft gezwungen, alle Menschen der Welt zu Staatsbürgern zu machen. Zwar wird denjenigen, die nicht in die Solidargemeinschaft aufgenommen werden, damit auch der Zugang zu den öffentlichen Gütern der Solidargemeinschaft verweigert, aber dies verletzt die Ausgeschlossenen nicht in ihrer Würde als Menschen. Denn als Mensch hat niemand Anspruch auf die Leistungen einer bestimmten Solidargemeinschaft. Einen derartigen Anspruch kann er erst haben, wenn er Mitglied dieser Gemeinschaft ist.

Anders könnten die Dinge allerdings dann liegen, wenn ein Mensch durch den Ort, wo er lebt, so eng in die Strukturen einer bestimmten Solidargemeinschaft einbezogen ist, daß sich seine Lebenssituation in keiner wesentlichen Hinsicht von der der Mitglieder der Solidargemeinschaft unterscheidet. Dann hat er nach dem Würdegebot sicher auch einen Anspruch auf Staatsbürgerschaft. Dies mag dem real existierenden Staatsbürgerschaftsrecht widersprechen, doch ergibt sich daraus kein Argument gegen das Würdekonzept, sondern eher eines gegen das Staatsbürgerschaftsrecht.

VI. Achten und Schützen

Hofmann macht gegen das Würdekonzept des Grundgesetzes als *argumentum ad absurdum* Folgendes geltend: Weil es einer Überforderung des Staates gleichkäme, wollte man aus [Art. 1 GG](#) eine Pflicht des Staates zur Ernährung jedes hungernden Menschen auf der Welt und des Schutzes jedes politisch Verfolgten annehmen, könne das Würdegebot nicht so gemeint sein, wie es dem ethischen Würdekonzept entspricht. Indessen fordert die Achtung der Menschenwürde nur, Verletzungshandlungen zu unterlassen. Das Absurditätsargument läßt sich deshalb nicht gegen das in [Art. 1 Abs. 1 GG](#) enthaltene Gebot geltend machen, die Würde des Menschen zu achten. Ins Spiel kann es allenfalls im Zusammenhang mit der weiteren Regelung des [Art. 1 Abs. 1 GG](#) kommen, wonach der Staat *auch* verpflichtet ist, die Menschenwürde zu *schützen*, also einzugreifen, wenn sie durch Dritte verletzt wird.

Das Schutzgebot des [Art. 1 GG](#) wird aber durch den Hinweis auf die Absurdität seiner grenzenlosen Geltung ebenfalls keineswegs in vollem Umfang *ad absurdum* geführt, sondern nur insoweit, als der Wortlaut die Unbegrenztheit dieser Schutzpflicht nahelegt. Man braucht deshalb dem [Art. 1 Abs. 1 GG](#) nicht überhaupt jede ethische Bedeutung abzusprechen, sondern kann sich darauf beschränken, den Umfang der Schutzpflicht teleologisch zu reduzieren. Die Schutzpflicht kann sich danach nur auf Menschenwürdeverletzungen beziehen, die auf dem Gebiet der Bundesrepublik Deutschland stattfinden. Eine solche Reduktion ist auch mit dem ethischen Konzept der Menschenwürde kompatibel.

Die Unterscheidung zwischen dem Achtungsgebot und dem Schutzgebot entspricht der Unterscheidung von Tun und Unterlassen. Dieter Birnbacher hat in seiner Monographie zu diesem Thema deutlich gemacht, daß Handlungsdelikte in moralischer Hinsicht nicht den gleichen Status haben müssen wie Unterlassungsdelikte.⁸ Der maßgebliche Unterschied zwischen Tun und Unterlassen besteht nämlich darin, daß die Beachtung von Handlungsgeboten höhere Kosten an Freiheit mit sich bringen kann wie die Beachtung von Unterlassungsgeboten. Je extensiver die Handlungspflichten sind, die sich ein Akteur zu eigen macht, umso mehr macht er seine eigene Lebensgestaltung von Kontingenzen, nämlich der Hilfsbedürftigkeit anderer abhängig. Das kann bis zu einer moralisch bedingten Heteronomie führen.⁹ Die aber kann nicht nur nicht moralisch gerechtfertigt werden, sie stellt sogar selbst eine Verletzung der Menschenwürde dar. Denn sie macht den Handelnden selbst zum bloßen Mittel für fremde Zwecke. Deshalb sind Unterlassungspflichten und Handlungspflichten moralisch jedenfalls dann nicht gleichwertig, wenn anders die Gefahr besteht, daß sich der Akteur seiner Autonomie und der Möglichkeit eigener Lebensgestaltung begibt. Die Ethik erlaubt es daher, die Schutzpflicht aus [Art. 1 GG](#) restriktiv zu interpretieren, nicht jedoch die Pflicht des Staates, die Menschenwürde zu achten, d.h. eigene Verletzungshandlungen zu unterlassen.

Eine restriktive Interpretation der Schutzpflicht aus [Art. 1 GG](#) erlaubt die Feststellung, daß der Staat des Grundgesetzes einem politisch Verfolgten jedenfalls solange keinen Schutz aus [Art. 1 GG](#) schuldet, solange dieser das Bundesgebiet noch nicht erreicht hat. Deshalb ist, wie Hofmann zu Recht feststellt, das Asylgrundrecht ([Art. 16a GG](#)) ein positives Grundrecht, für das das Grundgesetz konstitutiv ist, und nicht ein Ausfluß des Würdegebotes, für das die grundgesetzliche Regelung nur deklaratorisch sein könnte. Das Asylgrundrecht wäre deshalb sogar gänzlich abschaffbar, ohne daß dies [Art. 1 GG](#) verletzen würde.

Etwas anderes muß allerdings dann gelten, wenn die politische Verfolgung, vor der der Ausländer Zuflucht im Bundesgebiet sucht, von der Bundesrepublik mitverantwortet ist. Dann gilt nämlich der Grundsatz, daß der Schädiger verpflichtet ist, den Schaden zu beheben, soweit das in seiner Kraft steht. Deshalb genießen m.E. beispielsweise Kurden aus der Türkei selbst bei Abschaffung des [Art. 16a GG](#) unmittelbar aus [Art. 1 Abs. 1 GG](#) Asylrecht in Deutschland, weil die Bundesrepublik seit Jahrzehnten sehenden Auges den türkischen Staat mit den Waffen ausstattet, die dieser zu keinem anderen Zweck benötigt als dazu, die Kurden politisch zu unterdrücken. Tatsächlich wird den Kurden aus der Türkei in Deutschland jedoch Asyl mit dem Hinweis darauf verweigert, sie könnten sich in der

⁸ Dieter Birnbacher, Tun und Unterlassen, Stuttgart 1995

⁹ Birnbacher a.a.O. S. 278, 282

Westtürkei in Sicherheit bringen.¹⁰ Die dem zugrundeliegenden Überlegungen mögen mit [Art. 16a GG](#). vereinbar sein, mit [Art. 1 GG](#) sind sie es nicht.

¹⁰ vgl. BVerwG v. 16.2.1993 - 9 C 31.92 -, NVwZ 1995, 791; HessVGH, Urt v. 5.5.1997 - 12 UE 500/96 -; vgl. auch: BVerfG, Beschl. v. 10.7.1989 - 2 BvR 502/86-, BVerfGE 80, 315.