

## 2. Die Idee der Menschenrechte: Axiologische Voraussetzungen und Begründungen

Im folgenden Kapitel soll das, was den Kern der Menschenrechte bildet, die Menschenrechtsidee oder der Menschenrechtsgedanke – wie bereits eingangs von einer konkreten inhaltlichen Fassung einzelner Rechte unterschieden –, entfaltet und näher bestimmt werden. Auch dieser Kern hat freilich einen Inhalt: es sind dies zwei axiologisch-axiomatische Voraussetzungen, die jeder Auflistung spezifischer Ansprüche konzeptionell vorgelagert sind. Sie sind (im Hinblick auf ihre Form) axiomatisch dadurch, dass sie indisponibel für jedes Sprechen von Menschenrechten sind, jedoch nicht im strengen Sinne bewiesen, sondern »nur« gesetzt werden können, wobei sich die Suche nach dem Grund des Gesolltseins ihrer Setzung durchaus anhand konkreter Begründungspfade zurückverfolgen lässt. Diesen wird im Abschnitt 2.3 besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Sie können überdies (im Hinblick auf ihren Inhalt) axiologisch genannt werden, da sie sich auf den gleichen Wert des Menschen als Individuum und den Wert seiner Freiheit beziehen. Die methodischen Überlegungen, eine solche Differenz zwischen Menschenrechten als Idee, bestehend aus den zwei Basiskonzepten Universalismus und Individualismus, einerseits und zunächst bewusst unbestimmten Deklarationen von einzelnen Menschenrechten andererseits vorzuschlagen, wurden bereits dargelegt (vgl. 1.2). Sie lassen sich jedoch mit verschiedenen Anfragen konfrontieren, die an dieser Stelle kurz aufgegriffen werden sollen. Es ist eine Sache, eine Differenzierung vorzuschlagen, und eine andere, zu zeigen, woraus eine solche Idee der Menschenrechte gewonnen wird. Denn alle weiteren Anstrengungen, sie in ihren möglichen und unmöglichen Begründungen durchzudenken sowie sie auf unterschiedliche Felder angewandter Menschenrechtsfragen zu führen, wären als müßig anzusehen, wenn nicht zugleich nachvollziehbar würde, warum es sich bei dieser Idee tatsächlich um das handelt, als welches sie ausgewiesen wird: Die ›Essenz‹ der Menschenrechte, ohne die jedes Sprechen und Denken über sie misslungen wäre.

Eine Schwierigkeit bei solch einem Unterfangen besteht nun aber darin, dass eine bloß historische Herleitung dieser Idee allein aus zweierlei Gründen nicht genügen kann: Zum Ersten, weil ihr an sich keine eigenständige normative Kraft innewohnen würde, wenn man die Sein-Sollen-Disparität berücksichtigt. Wie immer auch Menschenrechte historisch gedacht, formuliert oder angewandt wurden: dies allein kann keine Bindung an oder konzeptionelle Fixierung von Vorstellungen präjudizieren, ohne die Geschichte sollensmäßig aufzuladen und damit zu einer Autorität zu erheben, die einem Verständnis von Menschen-

rechten als dynamischen Begegnungszonen und kontingenten Lernprozessen grundsätzlich widerspricht. Denn gerade weil Menschenrechte nicht vom Himmel gefallen und nicht von ihren Anfängen her makellos und perfekt vorgelegen sind, sondern als Aushandlungsgegenstand im Sinne einer (wenn auch nicht notwendigerweise) fortschreitenden Entwicklung als Korrekturen inkonsequenter Engführungen anzusehen sind, würde eine Deduktion der Menschenrechtsidee allein aus der Geschichte die Frage aufwerfen, welchem Verständnis bzw. welcher Praxis der Menschenrechte man denn folgen sollte: den Menschenrechten der Revolutionäre von 1789 oder aber jenen der Revolutionärinnen, die sich in der ersten umfassenden Erklärung der Menschenrechte auf europäischem Boden aufgrund der Diskriminierung ihres Geschlechts nicht ausreichend berücksichtigt sahen? Den Menschenrechten der Sklavhalter oder denen ihrer Widersacher, die die Bedeutung von Rasse bzw. Hautfarbe als Humandifferenzierungen für die Zuschreibung von menschenrechtlichen Ansprüchen dekonstruierten?<sup>1</sup> Eine Fassung der Idee der Menschenrechte, ohne in solchen und weiteren Diskursverläufen Stellung zu beziehen, ist nicht möglich bzw. ahistorisch.

In dieser Hinsicht positioniert sich die vorliegende Arbeit im Sinne des bereits angedeuteten Verständnisses der Menschenrechte als im Hinblick auf die Inklusion immer weiterer (Gruppen von) Menschen mehr oder weniger kontinuierlich fortentwickelte Konzeption, die – und dies ist die eigentliche normative Festlegung – als *Fortschritt* erachtet wird. Ohne diese Setzung könnte man nämlich auch, von der anderen Richtung her gedacht, eine Rückführung der Menschenrechte auf die »eigentliche« Idee der Menschenrechte fern ihrer heutigen »Verfälschungen« und »Missinterpretationen« unternehmen. Im Bereich des universalistischen Pfeilers der Menschenrechte wird also den Gegnern historischer Ausschließungen von menschenrechtlichen Ansprüchen bzw. vom wahren Menschsein beigeppflichtet: Menschenrechte sind nur denkbar als Rechte wirklich aller Menschen – auch wenn, wie gezeigt werden wird, die Frage, was das genau bedeutet, nicht einfach abschließend zu beantworten ist. Was den individualistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee betrifft, so ist die Kluft zwischen geschichtlicher Faktizität und konzeptionell-normativem Anspruch zwar geringer als im Falle des Universalismus, aber auch hier gilt es, die Fassung menschenrechtlicher Ansprüche grundsätzlich unabhängig von der Zuflucht bei der vermeintlichen Autorität der Geschichte zu suchen. Der Hinweis darauf, dass Menschenrechte grundsätzlich bisher immer in ihrem abend-

1 Vgl. Marie-Luisa Frick: »Tendencies of Inclusion and Exclusion in the Enlightenment Discourse on Human Rights«, in: Monika-Kristina Hinneburg/Grażyna Jurewicz (Hg.), *Das Prinzip Aufklärung zwischen Universalismus und partikularem Anspruch. The Principle of Enlightenment between Universalism and Particularistic Claims*, Paderborn: Fink 2014, S. 119–136, = TIE.

ländisch-neuzeitlichen Entstehungsverlauf als Rechte von Individuen gegenüber ihre Freiheit potenziell bedrohenden Kollektiven proklamiert bzw. verteidigt wurden, hat nicht nur angesichts von spezifischen, mit dem Verweis auf jeweils eigenständige kulturelle Maßgaben gerechtfertigten, gemeinwohl- oder pflichtenzentrierten Menschenrechtsverständnissen (vgl. 4.2) beschränkte Überzeugungskraft. Auch hier ist eine – gleichfalls zurückweisbare – Setzung unausweichlich. Diese ist, ähnlich wie bereits im Fall der Gleichheitsdimension der Menschenrechtsidee, eine Affirmation der Geschichte der Menschenrechte, wenn sie auch in diesem Fall nicht die Wahl zwischen verschiedenen rivalisierenden historischen Manifestationen darstellt, sondern die normative Festlegung auf die herrschende Ansehung von Menschenrechten als individuelle Freiheitsrechte. Diese zweite Facette der Idee der Menschenrechte ist nicht wegzudenken, ohne den Zweck der Menschenrechte – gestern wie heute – zu verfehlen. Dafür wurden sie erstritten, dafür wurden sie erklärt und gedacht, und dafür sind sie aus Sicht einer Vielzahl von Menschen weltweit unverzichtbarer Grundbestand gerechter Ordnungen politischer Gemeinwesen. In ihren Voraussetzungen schließt sich die gegenständliche Arbeit demnach dieser Perspektive an und grenzt ein: Wer von Menschenrechten als Gruppen- oder Menschheitsrechten spricht, spricht von anderen Menschenrechten als jenen, um die es sich hier handeln soll.

Neben den Fragen, weshalb es im Hinblick auf das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit methodisch sinnvoll ist, zwischen der Idee der Menschenrechte und konkreten Menschenrechten zu unterscheiden, und woraus sich die Bestimmung ersterer speist, steht grundsätzlich eine weitere Anfrage im Raum, die Beachtung verdient: Lassen sich denn überhaupt diese beiden Bereiche (sinnvoll) trennen? Setzt nicht schon die Menschenrechtsidee bestimmte Menschenrechte notwendigerweise voraus bzw. impliziert sie? Ist die angedachte Differenzierung gar eine Bedrohung für den Bestand etablierter, harmonisch gewachsener menschenrechtlicher Garantien? Zum ersten Fragenbündel: Als theoretische Idee setzt der Menschenrechtsgedanke zunächst noch keine Menschenrechte in einer logisch-deduktiven Hinsicht voraus, als praktisch vollzogene jedoch durchaus: Kann jemand über die Idee der Menschenrechte nachdenken, sie fassen, sie vertreten, sich für sie einsetzen, ohne Ansprüche der Freiheit der Gedanken, der Meinungsäußerung, auf Bildung etc. vorher zugewiesen bzw. deren Freiräume ausgenützt zu haben? Und gibt es nicht zumindest ein Menschenrecht, das allen anderen notwendigerweise vorausgehen muss – konkret jenes auf Leben – und daher sinnvollerweise nicht ohne weiteres von der bloßen Idee der Menschenrechte abgetrennt werden kann? Ein substanzieller Einwand sind solche Feststellungen, wonach die Idee der Menschenrechte als solche nicht folgenlos bleiben kann für die Frage der inhaltlichen Ausgestal-

tung einzelner menschenrechtlicher Ansprüche, für den hier gewählten Zugang allerdings nicht. Sie zeigen nur, dass bisherige Menschenrechtskataloge nicht völlig kontingent im Sinne einer arbiträren Wechselhaftigkeit von Gründen sind. Eine Erklärung von Menschenrechten, die etwa ohne ein prinzipielles Recht auf Leben auskommen möchte, wäre tatsächlich ein merkwürdiges Unterfangen. Betreffend die Frage nach nachteiligen Auswirkungen des gegenständlichen Differenzierungsvorschlages für das Korpus etablierter Menschenrechte ist grundsätzlich festzuhalten, dass gegenwärtig breit akzeptierte menschenrechtliche Ansprüche weniger dadurch unter Druck geraten, dass sie auf einer theoretischen Ebene methodisch begründet zwischenzeitlich suspendiert werden – eine ›Pointe‹ des hier vorgeschlagenen heuristischen Modells besteht genau darin, sie zu einem späteren Zeitpunkt wieder zu thematisieren –, sondern vielmehr dadurch, dass der Konsens über ihre Stellung und Berechtigung offenbar nicht global konstant vorausgesetzt werden kann. Zur Klärung der Frage, wie groß diese Gefahr ist, möchte diese Arbeit ja gerade einen Beitrag leisten.

Dennoch scheint eine methodische Öffnung des Spielraumes, menschenrechtliche Ansprüche dem Inhalt und dadurch auch der Anzahl nach festzulegen, einen mit Verweis auf das *Prinzip der Unteilbarkeit* formulierten Einwand im Besonderen zu provozieren. Er wird konkret gegenüber zwei Angriffen auf die Einheitlichkeit der in den Standarderklärungen dargelegten Menschenrechte vorgebracht: Das sind zum einen die insbesondere in der Zeit der so genannten Ost-West-Konfrontation virulenten Versuche, die beiden Blöcke der politisch-bürgerlichen und wirtschaftlichen-sozialen-kulturellen Rechte gegeneinander auszuspielen; zum anderen Abwägungs- bzw. Derogationsunterfangen hinsichtlich einzelner Rechte in utilitaristischer Manier. Zumindest erstere ›Bedrohung‹ lässt das Beharren auf der Unteilbarkeit der Menschenrechte zunächst als sinnvoll erscheinen, zumal die Bedeutung bürgerlich-politischer und wirtschaftlich-sozialer Rechte grundsätzlich eine eigenständige in dem Sinne ist, dass ein Übermaß der einen das Fehlen der anderen aus Sicht der meisten Menschen und ihrer tatsächlichen Bedürfnisse nicht kompensieren würde. Wenn etwa – zugespitzt formuliert – westliche Demokratien sozialistischen Volksrepubliken zugerufen haben bzw. (den verbleibenden) zurufen: »Bei uns haben Menschen zwar keine Arbeitsplatzgarantie, aber sie dürfen sich politisch frei betätigen« und die Angesprochenen erwid(er)en: »Bei uns dürfen sich die Menschen zwar nicht frei versammeln, aber sie genießen kostenlose Gesundheitsversorgung«, so lässt sich rasch die Absurdität jedes Unterfangens erahnen, diese beiden Blöcke an Ansprüchen in ein pauschales Konkurrenzverhältnis zu setzen. Klar ist: Ohne ein Mindestmaß an wirtschaftlich-sozialen Rechten hängen auch basale bürgerlich-politische Rechte in der Luft. Wer verhungert, wer nicht des Lesens und

Schreibens mächtig ist, dem gelten auch Ansprüche auf politische Partizipation oder Informationsfreiheit wenig. Umgekehrt gilt Ähnliches: Wem politische Mitbestimmung verweigert wird, wer ungerechtfertigt inhaftiert ist, der kann auch keine Regierung wegen Misswirtschaft und der daraus vielleicht entstandenen Hungersnot zur Rechenschaft ziehen, noch sonst Verbesserung der materiellen gesellschaftlichen Lebensgrundlagen anstreben.<sup>2</sup> Das Festhalten am Prinzip der Unteilbarkeit der Menschenrechte macht demnach Sinn, wo es gegen das grundsätzliche Auseinanderdividieren der so genannten Menschenrechte erster und zweiter Generation gerichtet ist (*Unteilbarkeit der Rechte-Generationen qua Interdependenz*). In diesem Sinne wird es hier nicht in Frage gestellt. Es verliert allerdings an Gewicht, wo mit ihm auf eine Gleichwertigkeit aller einzelnen Rechte insistiert wird (*Unteilbarkeit der Rechte qua Gleichwertigkeit ihrer Güter*), die es im Grunde niemals geben kann. Abwägungsentscheidungen, wie sie nicht nur von Höchstgerichten aller Welt Tag für Tag getroffen werden *müssen*, zeugen von dieser Realität; auch das intuitive Empfinden legt nahe, der Freiheit von Folter höheren Wert beizumessen als der Versammlungsfreiheit. Dass bei einer Reihe solcher Präferenzentscheidungen rasch Dissens unter den Urteilenden hervortritt, wird an mehreren Abschnitten der gegenständlichen Arbeit deutlich (vgl. Kap. 4). Menschenrechte sind in diesem (doppelten) Sinne gerade nicht gleichwertig. So geht denn auch die pauschale Zurückweisung utilitaristischer Abwägungen ins Leere, wie sie etwa Martha Nussbaum in ihrem Fähigkeitsansatz unternimmt: Keine ihrer »Capabilities« sei ihr zufolge unter ein gewisses Mindestmaß hinab anderen unterzuordnen.<sup>3</sup> Dazu führt Nussbaum folgendes Argument an: Ein Übermaß des Anspruchs auf Freizeit<sup>4</sup> (und weiterer sozialer Annehmlichkeiten) etwa sei keine Kompensation für das gänzliche Fehlen eines Rechts auf freie Meinungsäußerung. Dies klingt auf den ersten

- 2 Rhoda S. Howard hat aus diesem Grund davor gewarnt, wirtschaftliche und bürgerlich-politische Rechte in ein simples Hierarchieverhältnis oder überhaupt in ein Trennungverhältnis zu setzen (»The Full-Belly Thesis: Should Economic Rights take Priority over Civil and Political Rights?«, *Human Rights Quarterly* 1983/5, S. 467–490). Er führt aus: »To wait for economic development, including a »basic needs« oriented distribution of wealth, to occur before allowing for civil and political liberties is to invite the possibility that such redistribution will never occur« (ibid., S. 478). Ähnlich Michael Ignatieff: »Without the freedom to articulate and express political opinions, without freedom of speech and assembly, together with freedom of property, agents cannot organize themselves to struggle for social and economic security« (HRS, op. cit., S. 90). Vgl. 4.2.3.3.
- 3 »[L]acks in one area cannot be made up simply by giving people a larger amount of another capability« (FJ, op. cit., S. 166f., siehe auch 2.3.1.2). Nussbaum geht dabei von einem harmoniezentrierten Verständnis von Menschenrechten bzw. ihren Fähigkeiten aus, in dem Rivalitäten zwischen einzelnen Ansprüchen als konzeptionelles Unvermögen erscheinen, ein »coherent overall set« zu erstellen (ibid., S. 175).
- 4 In der UDHR findet sich ein solcher in Art. 24: »Everyone has the right to rest and leisure, including reasonable limitation of working hours and periodic holidays with pay.«

Blick plausibel, doch verschleiert es nur den Grund dafür, warum man einen solchen Tausch nicht zu akzeptieren bereit ist: eben weil in der Regel dem Recht auf Meinungsfreiheit mehr Bedeutung zugemessen wird als einem Recht auf Freizeit und Erholung. Kehrt man Nussbaums Beispiel um (»Ein Übermaß des Rechts auf Meinungsfreiheit ist keine Kompensation für das Recht auf Freizeit«), dann wird dies umso klarer. Das Recht auf freie Meinung(säußerung) ist gerade deshalb für die meisten Menschen von so hohem Stellenwert, da überhaupt erst auf seiner Basis ein Recht auf Freizeit (zusammen mit allen weiteren Rechten) eingefordert und beworben werden kann. In diesem zweiten Sinne daher auf »Unteilbarkeit« zu drängen und den Blick vor den Möglichkeiten zu verstellen, bisherige Menschenrechtsschutzdokumente evolutiv und konstruktiv zu verbessern – durch Hinzufügungen, (Um-)Hierarchisierungen genauso wie durch spezifische Streichungen –, würde bedeuten, ein *Dogma* zu errichten, das nur dann fallen kann, wenn mit ihm die Menschenrechte als solche »untergehen« bzw. durch eine wachsende Flut an alternativen Regelwerken irrelevant werden.

Bevor die axiologischen Voraussetzungen des Menschenrechtsgedankens näher untersucht werden, sei dieser hinführende Vorspann mit einer Verdeutlichung dessen beschlossen, was denn darunter grundsätzlich zu verstehen ist. Die axiologischen Voraussetzungen, die in diesem Kapitel behandelt werden, lassen sich in zwei Bereiche gliedern: Jene Werte, welche die Gleichheitsdimension der Menschenrechte bestimmen, und jene, welche ihre Freiheitsdimension ausmachen; die also den universalistischen bzw. den individualistischen Pfeiler des Menschenrechtsgedankens bedingen. Es geht darum, zu klären, um welche Art von Gleichheit bzw. individuelle Freiheit es sich dabei genau handelt (und um welche nicht) und welche Werte darin ausgedrückt, aber auch im Kontext der Begründung der Idee der Menschenrechte wichtig werden. Die so inhaltlich und in ihrer Stellung zueinander wie auch zu benachbarten oder rivalisierenden Wertungen bestimmten axiologischen Voraussetzungen sind somit dasjenige Fundament, an welches sich alle späteren Anfragen im Sinne von Möglichkeiten seiner Fundierung und transkulturellen Akkommodation richten. Dass erst eine philosophische Untersuchung der axiologischen Grundlagen des Menschenrechtsgedankens für das Verständnis dessen, was Menschenrechte sind bzw. von den Menschen verlangen, wegweisend ist, kann als eine zentrale These dieser Arbeit angesehen werden: Die Idee, wonach es Ansprüche geben soll, die allen Menschen als Individuen prinzipiell unterschiedslos zukommen, wäre in einem Universum purer und stummer Tatsächlichkeit nicht fassbar und gänzlich sinnlos. Sinnvoll und verständlich wird sie erst unter Berücksichtigung entsprechender *Wertungen*. Das bedeutet ferner, dass im Folgenden nicht etwa materielle/gesellschaftliche, psychologische oder historische Voraussetzungen des Menschenrechtsgedankens im

Zentrum des Interesses stehen, sondern solche, die mit wertbasierten Vorstellungen in Verbindung stehen, welche weder unter Bezugnahme auf ein konkretes Individuum noch auf eine erweiterte Anzahl von Personen erforscht, sondern abstrakt philosophisch analysiert werden. Nicht nach den Werthaltungen also wird gefragt, über die Menschen, die die Idee der Menschenrechte bejahen oder in der Vergangenheit befördert haben, tatsächlich verfügen; auch nicht danach, welche wirtschaftlichen oder sozialen Verhältnisse es sind, auf welche die Menschenrechtsidee in ihrer Entfaltung angewiesen ist, sondern danach, an welche Werte jede Person prinzipiell gebunden ist, die den Menschenrechtsgedanken teilt, und welche sich als Pfade zu dessen Begründung denken lassen.

## 2.1 Universalismus: die Gleichheitsdimension

*Bin ich doch kein Hund sondern eben so wohl ein Mensch als du.*  
Samuel Pufendorf

Der Anspruch, Rechte für alle Menschen zu sein, ist das wesentliche Distinktionsmerkmal, das Menschenrechte seit je her von anderen subjektiven Rechten nicht nur abhebt, sondern zu ihnen in eine geradezu antithetische Stellung setzt. Das Gegenteil von Menschenrechten (in ihrer Gleichheitsdimension) sind *Vorrechte*: Rechte, die einer bestimmten Person(engruppe) zukommen. Darunter fallen so unterschiedliche Rechte wie beispielsweise jenes des absoluten Regenten, über Krieg und Frieden zu entscheiden oder die Religion des Staates festzulegen, wie auch Rechte, die bestimmten Gruppen von Personen eingeräumt werden bzw. wurden: Das Recht der Vormundschaft der Ehegatten über die Ehegattinnen zum Beispiel, oder auch das *privilegium de non appellando*, das der Deutsche Kaiser einzelnen Fürsten verlieh, wodurch diese es ihren Untertanen untersagen konnten, sich letztinstanzlich an den Kaiser zu wenden, wie auch das Recht römischer Bürger, eine Toga zu tragen. Anders als solche Vorrechte, die sich aus Geschlecht, sozialem Rang oder Religion ableiten, sind Menschenrechte Ansprüche aller Menschen allein dadurch, dass sie Menschen sind. Wie David Boucher zeigt, fallen unter die Kategorie der Vorrechte auch Ansprüche, die von der Antike bis zur Neuzeit als so genannte natürliche Rechte oder Naturrechte bisweilen als Vorstufen zu Menschenrechten ausgewiesen werden.<sup>5</sup> Genau betrachtet sind auch Menschenrechte Vorrechte, und zwar

5 »Contrary to those views, there is more of a lacuna than most writers want to acknowledge between the modern human rights culture and the natural rights tradition that is often assumed to underpin it« (*The Limits of Ethics in International Relations. Natural Law, Natural Rights, and Human Rights in Transition*, Oxford: Oxford University Press 2009, S. 259).

der menschlichen Spezies, weshalb präzisiert werden muss: Das konzeptionelle Gegenstück zu Menschenrechten (in ihrer Gleichheitsdimension) sind *intrahumane* Vorrechte. Es ist also jene universalistische Dimension der Menschenrechte hier von Interesse, die bereits eingangs mit dem Begriff des Normbegünstigten-Universalismus gefasst wurde (vgl. 1.1). Fragen, die im Zusammenhang mit dem menschenrechtlich ebenfalls wichtigen Normadressaten-Universalismus stehen, der nicht als axiologische Grundlage des Menschenrechtsgedankens im eigentlichen Sinne, sondern besser als dessen spiegelbildliche Implikation anzusehen ist, werden später unter der Rubrik Menschenpflichten (vgl. 2.2.2) sowie Begründungspfade thematisiert (vgl. 2.3.3).

### 2.1.1 Ambivalenz der Geschichte: Ungleiche Rechte

Wenn man nun Menschenrechte als Ansprüche, die unterschiedslos allen Menschen zukommen sollen, auf ihre Ursprünge zurückführt, stellt sich die bereits thematisierte Schwierigkeit, dass die relevante Gleichheitsdimension (»Rechte wirklich aller«) bisweilen weniger robust ausgeprägt scheint, als es die konzeptionelle Fassung des Menschenrechtsgedankens, wie sie hier unternommen wird, verlangen würde. Als Beispiel sei die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung (DI) (1776) betrachtet. – Kein genuiner Menschenrechtekatalog zwar, aber aufbauend auf die Virginia Bill of Rights das konstitutionelle Fundament der nun unabhängigen dreizehn Kolonien Großbritanniens, gegründet auf den drei menschenrechtlichen Kernansprüchen: Leben, Freiheit und Streben nach Glück (*Life, Liberty and Pursuit of Happiness*). Offensichtlich nicht im vollen Umfange davon umfasst sind die Rechte der Frauen<sup>6</sup> sowie der (versklavten) Afroamerikaner, die auch nach der offiziellen Abschaffung der Sklaverei in den gesamten Vereinigten Staaten nach dem Ende des Sezessionskrieges durch das dreizehnte Amendment 1865 bis weit ins 20. Jahrhundert zumindest insofern in ihrem Glücksstreben eingeschränkt waren, als es ihnen nicht erlaubt war, mit »Weißen« (sexuell) zu verkehren bzw. außerhalb ihrer »Rasse« zu heiraten, und deren Leben – dies zeigen die unzähligen Episoden von grausamen Lynchmorden zwischen 1898 und 1940 auf eindrückliche Weise – nicht der selbe Wert zugemessen wurde wie dem von »Weißen.« Lange hielt sich die These des Gelehrten und Sklavereiapologeten Thomas Roderick Dew, wonach Afrikaner »entirely unfit« für die gleichen Freiheiten unter Weißen seien.<sup>7</sup> Als ein weiteres Beispiel bietet sich mit Blick

6 Vgl. insbes. Rosemarie Zagarrri: *Revolutionary Backlash. Women and Politics in the Early American Republic*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2007.

7 Roderick Thomas Dew: »Abolition of Negro Slavery«, in: Drew Gilpin Faust (Hg.), *The Ideology of Slavery. Proslavery Thought in the Antebellum South 1830–1860*, Baton Rouge: Louisiana State University Press 1981, S. 51.



auf die von den amerikanischen Rechtedeklarationen wesentlich beeinflusste<sup>8</sup> französische DDHC die Stellung des weiblichen Geschlechts an. Denn während nämlich andere bislang von rechtlicher Gleichstellung Ausgeschlossene, wie etwa Juden, durchaus vom egalisierenden Impetus der Französischen Nationalversammlung durch die Verleihung des Bürgerstatus profitierten, war Frauen nach wie vor die so genannte bürgerliche Emanzipation versagt. Sie blieben Personen zweiter Klasse. Zwar standen in diesem Fall, anders als bei den versklavten Afrikanern, grundlegende Rechte wie Leben oder Freiheit für Frauen nicht in Zweifel, sehr wohl jedoch bürgerlich-politische Rechte, die dann, als weibliche Aktionistinnen – allen voran Marie Olympe de Gouges in ihrer provokativ-gespiegelten *Erklärung der Rechte der Frau und der Bürgerin* (1791)<sup>9</sup> – sie einzufordern begannen, umso heftiger verweigert wurden. Das Verbot weiblicher Debattierclubs und deren Publikationsorgane am Höhepunkt des revolutionären Terreurs ist dafür nur ein Beleg unter vielen.<sup>10</sup> Hannelore Schröder geht so weit, die Rede von Menschenrechten im Rückblick auf die Geschichte abzulehnen, da angemessener von »Patriarchen-Privilegien« zu sprechen sei.<sup>11</sup>

Die Menschenrechte haben demnach, wie Heiner Bielefeldt es ausdrückt, »kein[en] ›reine[n]‹ Anfang in der Geschichte«. <sup>12</sup> Mindestens

- 8 In der Streitfrage um ideentheoretische Referenzpunkte der DDHC hat sich – zurecht – die von ihm überzeugend dargelegte Ansicht Georg Jellineks durchgesetzt, wonach die geistigen Auspizien der Erklärung weniger bis gar nicht in der Philosophie Rousseaus liegen, sondern vielmehr in der über den Umweg ›Neue Welt‹ vermittelten, nicht zuletzt dank der reformatorisch-devianten religiösen Gruppen erstarkten, liberalen politischen Theorie des Sozialkontraktes bzw. des Widerstandsrechts (vgl. *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, Leipzig: Duncker & Humblot 1895/1919). Diese auch ›religiösen‹ Wurzeln thematisiert in Affirmation der Jellinekschen Deutung auch Hans Joas, wiewohl er die Patronanz der Religion über »ihr« Kind Menschenrechte zurückweist (SP, op. cit., S. 16ff.). Sein meiner Ansicht nach zutreffendes Fazit lautet, dass neuzeitliche Menschenrechtserklärungen, konkret die DI, »nicht nur, aber auch religiöse Wurzeln« haben (ibid., S. 52). Vgl. 2.3.2.1.
- 9 Vgl. Marie Olympe de Gouges: *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, Paris 1791.
- 10 Nur wenige männliche revolutionär Gesinnte solidarisierten sich mit den Anliegen der Frauenrechtlerinnen, darunter der Marquis de Condorcet (vgl. *On the emancipation of women. On giving women the right of citizenship*, in: *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press 1790/2012, S. 156–162). Zu Frauenrechten im Kontext der Französischen Aufklärung siehe auch Jean-Paul Lehnert: »Gleich, aber doch verschieden? Ein Beitrag zur Frage der Frauenrechte am Ende des 18. Jahrhunderts am Beispiel Olympe de Gouges«, *Zeitschrift für Menschenrechte* 2009/1, S. 89–106; Marie-Luisa Frick: TIE, op. cit.
- 11 Hannelore Schröder: »1791–1991: Zweihundert Jahre ›Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin‹ versus 1789– : Schändungen von Menschenrechten der weiblichen Menschheit«, *Ethik der Sozialwissenschaften* 1992/3, S. 204
- 12 Heiner Bielefeldt: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt: Primus-Verlag 1998, S. 8off.

zwei deutende Sichtweisen auf solche groben Inkongruenzen von Anspruch und Wirklichkeit bieten sich an: Die Gleichheitsdimension der Menschenrechte ist keine deren Anfängen innewohnende Kraft. Obwohl von Menschenrechten bzw. allen Menschen (»everybody«, »every man«) die Rede ist, waren doch nur durch Geschlechts-, Klassen- und Rassenmerkmale erfasste Menschen von der Idee der »Menschenrechte« umfasst. Oder aber, die damals erklärten Ansprüche waren zwar universell gedacht, sollten also grundsätzlich alle Menschen einbeziehen, konnten aber eine dieser Vorstellung noch ungenügend gewachsenen Lebenswirklichkeit nicht durchdringen. Die erste dieser Interpretationen hätte dabei eine für die hier vertretene Fassung der Menschenrechtsidee, die wesentlich auf einem Normbegünstigten-Universalismus aufbaut, die etwas peinliche Implikation, dass in dieser Arbeit offenbar von gänzlich anderen Menschenrechten gesprochen würde als von solchen, wie man sie üblicherweise genealogisch bestimmt. Es wäre demnach ein Bruch zu bekennen zwischen den geschichtlich hervorgetretenen Menschenrechten einerseits und den eigentlichen Menschenrechten andererseits. Dass diese nun die »eigentlichen«, die anderen die »uneigentlichen« seien, müsste dann erst noch weiter argumentiert und demonstriert werden. – Doch wie könnte das, ohne alleine auf subjektive Präferenzen zurückzufallen, überhaupt gelingen? Bei näherer Betrachtung aber ist diese Herausforderung geringer als es scheint. Wie bereits ausgeführt, verlangt die schiere Faktizität der Geschichte in jedem Fall die Formulierung von Kriterien, die eine normative Festlegung der Menschenrechte erlauben, ohne darauf angewiesen zu sein, was einmal als Menschenrecht gegolten hat und was nicht. Dass eine solche Festlegung wiederum, wie sie in der hier vertretenen Fassung des Menschenrechtsgedankens zur Anwendung gelangt, keine rein subjektive in der Form »Für *mich* sind Menschenrechte Rechte aller Menschen« bleiben muss, ergibt sich aus der ebenfalls bereits angesprochenen Vielfalt der geschichtlichen Menschenrechtsverständnisse selbst. Die Verweigerung grundlegender Rechte etwa gegenüber den (versklavten) Afroamerikanerinnen war zu keinem Zeitpunkt unbegleitet von widerständigen Stimmen, die eine Inklusion dieser Personen in die Sphäre der moralischen Berücksichtigung und schließlich auch der »natürlichen Rechte« der Menschen eingemahnt und vorangetrieben haben.<sup>13</sup> So wurde etwa bereits 1783 in Massachusetts die Sklaverei abgeschafft, nachdem gerichtlich festgestellt worden war, dass diese Praxis nicht mit den Grundrechten dieses Staates vereinbar sei.<sup>14</sup> Neben der breite Bevölkerungs-

13 In ähnlicher Weise gilt das auch für die Rechte der Frauen. Zu beiden Diskursen siehe auch meine Ausführungen in TIE, op. cit. Zum *Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770–1832* siehe inbes. David Brion Davis (Ithaca: Cornell University Press 1975).

14 Siehe dazu Gerald Stourzh: »Die Begründung der Menschenrechte im englischen und amerikanischen Verfassungsdenken des 17. und 18. Jahrhunderts«, in: Ernst-Wolfgang

schichten erfassenden Abolitionsbewegung in Großbritannien, die 1806 zu einem Verbot des Sklavenhandels führte und an der so herausragende Aktivisten und Staatsmänner wie William Wilberforce, William Pitt und Thomas Clarkson Anteil hatten, richteten auch in den jungen Vereinigten Staaten nach und nach Humanisten und Humanistinnen von Anthony Benezet bis Harriet Beecher Stowe ihre Kritik treffsicher auf die axiologischen Antinomien einer Verfassung(swirklichkeit), die (später) zwischen Nord- und Südstaaten eingefroren waren.<sup>15</sup> Zuweilen wird Unbehagen an einer trotz Proklamation hehrer Rechte fortgeschriebenen Exklusion der Afrikaner in Form veritabler Ambivalenzen auch innerhalb der Herzen mancher Gründerväter selbst deutlich: Obgleich überzeugt von universalen Menschenrechten und damit der Notwendigkeit, die Sklaverei nach und nach abzuschaffen, wandte sich beispielsweise Thomas Jefferson gegen einen unmittelbaren Bruch mit dieser Praxis – nicht zuletzt auch aus Furcht vor Rache der so lange und so vehement Unterdrückten.<sup>16</sup>

Ob Abolitionisten oder Sklavereibefürworterinnen: Die Geschichte spricht weder die einen frei, noch verurteilt sie die anderen. Geschichte selbst richtet nicht, es sind die Menschen, die in ihrer Ansehung Verachtung empfinden oder Anerkennung und Mitgefühl. Daher sei noch einmal festgehalten: Sich auf eine bestimmte Anschauung zu stützen, weil sie sich als die historisch durchsetzungsfähigere erwiesen hat, wäre verfehlt. Notwendig ist und bleibt eine normative Affirmation dieses Menschenrechtsverständnisses und die Zurückweisung seiner Gegenspieler. – Eine *Distanz zur Geschichte aus ihr selbst heraus*. Das Paradox der historischen Exklusionen im »Zeitalter der Menschenrechte« wäre damit gerade kein Einwand dagegen, den Universalismus als einen der beiden tragenden Pfeiler des Menschenrechtsgedankens anzusehen, wenn seine Affirmation als explizite Parteinahme zugunsten derjenigen verstanden wird, die, so die hier vertretene These, *besser* verstanden haben, was Menschenrechte sind und erfordern, nämlich den Einschluss *aller*.

Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart: Klett-Cotta 1987 S. 87

15 Insbesondere die Rolle des Quäkertums ist für die Abolitionismus-Bewegung nicht zu unterschätzen. Zur Rolle der aus England ausgehenden protestantischen religiösen Bewegungen, »die mit moralischen Ansprüchen, die im Christentum schon angelegt waren, endlich Ernst machen wollten«, siehe Hans Joas: SP, op. cit., S. 132ff., hier: 140; William J. Forst (Hg.): *The Quaker origins of antislavery* (1980) Norwood: Norwood Editions; David Brion Davis: *The Problem of Slavery*, op. cit., Chap. 5.

16 Vgl. Thomas Jefferson: *Letter to John Holmes 1820*, in: *The Political Writings of Thomas Jefferson*, New York: 1955, S. 62. Siehe auch Annette Gordon-Reed: »Engaging Jefferson: Blacks and the Founding father«, *The William and Mary Quarterly* 2000/57, S. 171–182; David Waldstreicher: *Slavery's Constitution. From Revolution to Ratification*, New York: Hill and Wang 2009.

## 2.1.2 Gleichheit – wessen und welche?

Das wesentliche Definitionsmerkmal der Menschenrechte in Form dieser »jeder Mensch«-Prämisse fokussiert auf die Summe aller Menschen, die in all ihren Teilen bzw. Individuen vom Normumfang umfasst sein sollen. Das bedeutet e contrario, dass selbst eine fast vollständige Annäherung an dieses Ziel, etwa die Gewährleistung der entsprechenden Ansprüche für alle bis auf fünf der derzeit lebenden, geschätzt 7,2 Milliarden Menschen, mit dem Menschenrechtsgedanken im selben grundsätzlichen (potenziellen) Widerspruch steht wie der Ausschluss von 6,9 Milliarden. Eine menschenrechtliche Exklusion verliert und gewinnt keinen Anteil ihrer Bedenklichkeit durch ihre *quantitative* Dimension. Ihre qualitative Dimension allein ist deliberativen Zugängen offen, insbesondere jenen, die mögliche Rechtfertigungen für Ausnahmen in den Blick nehmen. Die Gleichheitsdimension, die im universalistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee zum Ausdruck kommt, ist solcherart unteilbare und nicht verhandelbare Voraussetzung jedes Sprechens von Menschenrechten. Damit aber ist noch keineswegs geklärt, von welcher Art von Gleichheit hier genau genommen die Rede ist. Noch, wer als Mensch zählt, das heißt, ob zum Beispiel auch Ungeborene oder Nachgeborene in den menschenrechtlichen Universalismus miteinzubeziehen sind (vgl. 3.2.6).

Beide Fragestellungen – *welche* Gleichheit und *wessen* Gleichheit – haben ihre eigentümlichen Herausforderungen. Etwas leichter zu beantworten, da aus der Fassung der Idee der Menschenrechte selbst entwickelbar, ist erstere. Die Gleichheit, die im menschenrechtlichen Universalismus eingegossen ist, kann als die Gleichheit einer gleichen Berechtigung aufgeschlüsselt werden. Der Begriff Rechtsgleichheit wäre allerdings missverständlich. Zum einen, weil es sich ja auch um vorpositive moralische Ansprüche handelt bzw. handeln kann; zum anderen, weil Rechtsgleichheit beides bedeuten kann: eine Gleichheit vor dem Gesetz und eine Gleichheit an Rechten. Auch übliche Konzepte wie Chancen- oder Erfolgsgleichheit eignen sich nicht, die Gleichheitsdimension des Menschenrechtsgedankens zu fassen. So könnten gleiche Rechte sowohl als Grundlage von ersterer angesehen werden als auch als (etwa von Ressourcen unterschiedenes) Ergebnis zweiterer. Ausgehend aber von der Konzeption der faktischen Gleichstellung an einzelnen Rechten bzw. Ressourcen lässt sich als eine erste entscheidende Zwischeneinsicht beschreiben, dass Fragen, *welche* Ansprüche im weiten Sinne Menschen sinnvoller- bzw. gerechterweise zugestanden werden sollen, gegenüber der hier vorgestellten Idee der Menschenrechte schon insoweit verselbstständigt sind, als sie offenbar voraussetzen, *dass* jeder Mensch über bestimmte Ansprüche verfügen soll. Welche und wie viele Menschenrechte garantiert werden, ist eine weitgehend offene Fra-

ge. Die Idee, dass menschenrechtliche Ansprüche als Ansprüche *aller* formuliert werden sollen, weist diesbezüglich noch in keine Richtung. Sie fordert nur, *dass* es – vorerst unbestimmte – universal begünstigende Ansprüche geben soll und dass nur solche als genuine Menschenrechte betrachtet werden können, die dieses Kriterium erfüllen. Sie bezieht sich auf den *Umfang der Begünstigten*, nicht auf den *Umfang und die Art der Begünstigung* selbst. Für die eingangs von Menschenrechten prinzipiell abgegrenzten Privilegien bedeutet das: Daraus, dass Privilegien jeder Art als konzeptionelles Gegenstück zu Menschenrechten anzusehen sind, kann nicht schon im Umkehrschluss gefolgert werden, dass überall dort, wo Privilegien existieren, Menschenrechte verletzt bzw. verunmöglicht werden. Die Unterscheidung zwischen Umfang der Begünstigten und Umfang der Begünstigung impliziert aber eine weitere, schwerwiegendere Möglichkeit, und zwar jene nicht-identischer Begünstigungen für grundsätzlich gleichermaßen Begünstigte. Anders ausgedrückt: Was in der Idee der Menschenrechte spricht eigentlich gegen allen gleichermaßen prinzipiell gewährte, jedoch mitunter ungleich ausgestaltete Ansprüche? Dies ist eine der zentralen Fragen der Menschenrechtstheorie, die konkret im Rahmen der vorliegenden Arbeit auch für die Entscheidung darüber relevant werden wird, ob bestimmte Exklusionsmodi im Einzelfall mit dem Menschenrechtsgedanken in Einklang zu denken sind oder nicht (vgl. Kap. 3).

Mit dem Menschenrechtsgedanken lässt sich eine Antwort auf sie vstrukturieren. Die Frage nach der konkreten inhaltlichen Ausgestaltung von Menschenrechten ist, wie inzwischen deutlich geworden sein dürfte, auf ein axiomatisches Vor- bzw. Einverständnis angewiesen, das weit grundlegender ist als ihre eigentümlichen Aushandlungslogiken. Wer darüber mit anderen in ein Gespräch eintritt, welches Recht vordringlicher als Menschenrecht zu garantieren und wie jenes Menschenrecht seiner inhaltlichen Fassung nach auszugestalten sei, nimmt – ob dessen bewusst oder nicht – an, dass eine *gleiche Anspruchsberechtigung* jedes Menschen darauf besteht, den anderen gleich(gestellt) zu sein in seiner Fähigkeit, Träger von Menschenrechten zu sein. Oder in Analogie zum juristischen Konzept der Rechtspersönlichkeit: über *Menschenrechtspersönlichkeit* zu verfügen.<sup>17</sup> In Anlehnung an die Feststellung Hannah Arendts, wonach als das grundlegendste aller Menschenrechte dasjenige auf Menschenrechte anzusehen sei,<sup>18</sup> kann diese gleiche Anspruchsbe-

17 Zur Frage der Pflichten, die in der juristischen Fassung der Rechtspersönlichkeit ebenfalls eingeschlossen ist, siehe 2.2.2.

18 Arendt hat die meta-rechtliche Forderung nach einem Recht auf Rechte mit Blick auf die Flüchtlingsströme nach dem Ende des Ersten Weltkrieges (und später des Zweiten Weltkrieges) erhoben, diese jedoch konkret auf die Staatlichkeit bzw. die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft als Garantie des Menschenrechtsschutzes bezogen (vgl. EUTH, op. cit., Kap. 9, insbes. S. 614). Eine meta-moralische Kleidung dieses Rechts,

reichtigung auch mit einem »Recht auf Rechte« übersetzt werden. Dieses *Recht auf Rechte* wäre dann gleichsam der Schlüssel zum Eingangstor des menschenrechtlichen Gartens, dessen zum Teil noch namenlose Gewächse den Gezeiten ebenso unterliegen wie den Vorlieben seiner Bebauer. Ein Schlüssel, der, folgt man dem Menschenrechtsgedanken, jedem einzelnen Menschen zukommen soll. Inwiefern ist nun ein solcher gleicher ›Schlüssel‹ zugleich ein Zugang zu gleichen, im Sinne von identischen Rechten? Hier scheint eine zusätzliche Präzisierung nötig, wenn man berücksichtigt, dass es durchaus für universal gewährte Rechte Bedingungen geben könnte, die ungleich erfüllt werden. Darf ein Recht auf persönliche Freiheit unter der Bedingung zugesprochen werden, dass diese Freiheit nicht zum Nachteil (näher zu bestimmender) vitaler Interessen anderer ausgeübt wird? Ist das Recht auf Leben, wenn unter der Bedingung gewährt, dass dieses selbst nicht vom Begünstigten verletzt wird – wie in manchen Rechtfertigungen der Todesstrafe –, eine Missachtung der Gleichheitsdimension der Menschenrechtsidee? Sind teils unterschiedlich ausgestaltete Ansprüche für Kinder, Frauen oder Personen mit Behinderungen, wie sie in den entsprechenden UN-Konventionen verankert sind, ein Widerspruch zu gleichen Rechten? Die Fragen, welche Diskriminierungen auf der menschenrechtlichen Inhaltsebene legitim sind und unter welchen Bedingungen andere Zurückweisungen gleicher respektive gleich ausgestalteter Rechte für bestimmte Personen einen Angriff auf diese formale Gleichheit und damit die Idee der Menschenrechte verwirklichen, wird an anderer Stelle noch ausführlich Gegenstand der Untersuchung sein (vgl. Kap. 3 und 4). Doch bereits jetzt kann hier eine weitere Einschränkung angeboten werden, welche das universalistische Basiskonzept der Idee der Menschenrechte näher auszuleuchten und eine anleitende Regel vorzuformulieren im Stande ist. Die Gleichheitsdimension des Menschenrechtsgedankens verlangt eine universale, *prinzipielle* Berechtigung in Absehung partikularer Eigenschaften der Person. Ein für alle Menschen außer Personen mit Eigenschaft *z* oder Disposition *y* erklärtes Recht *C* steht zunächst immer im Verdacht, die aus der Idee der Menschenrechte solcherart gewonnene Anforderung universaler Anspruchsberechtigung zu verfehlen.

wie sie hier in Bezug auf die Idee der Menschenrechte – in Ergänzung – vorgestellt wird, findet sich bei ihr nicht. Die Frage, ob das Recht auf Rechte als Recht auf Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft und deren Schutz nun als Recht auf eine *bestimmte* Zugehörigkeit oder aber eine multiple bzw. universale bezogen werden soll, ist grundsätzlich offen und aus ihm selbst nicht ohne zusätzliche Überlegungen ableitbar (vgl. 3.2.2). Es ist demnach eine gewagte Weiterentwicklung, wenn etwa Seyla Benhabib in Auseinandersetzung mit Arendt erklärt: »Der Begriff ›Recht‹ im ersten Satzteil zielt auf die gesamte Menschheit und bindet uns an die Erkenntnis, daß jeder einzelne *jeder* [Hervorhebung d. Verf.] Gruppe von Menschen zugehörig ist« (*Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 63).

Hingegen wäre C in Rücksichtnahme auf z oder y oder unter Bedingung  $\neg z$  oder  $\neg y$  gewährt bzw. angewandt keine notwendige Negation des Menschenrechtsgedankens, sofern für die Beachtung partikularer Eigenschaften selbst wiederum *menschenrechtskonforme Gründe* angegeben werden können. Welche könnten als solche »sachlich gerechtfertigten« Diskriminierungen gelten? In Frage kämen (a) Bedingungen oder Beschränkungen von Rechten in Hinblick auf die Gewährung bzw. den Schutz anderer menschenrechtlicher Ansprüche (Stichwort: Strafrecht), (b) Bedingungen oder Beschränkungen von Rechten in Hinblick auf den Schutz der prinzipiell Anspruchsberechtigten (vor sich) selbst (Stichworte: Kinder, Behinderte), sowie (c) ein in Hinblick auf unterschiedliche Schutzbedürfnisse ungleich ausgestalteter Bestand an prinzipiell gleichen Rechten (Stichworte: Frauenrechte, Behindertenrechte). Diese Möglichkeiten nichtidentischer Ansprüche für an sich gleichwertige Menschenrechtssubjekte vor Augen zu führen ist deshalb so wichtig, weil erst dann in den Blick gerät, was so viele menschenrechtliche Problemstellungen als voreilige Unterstellung belastet, nämlich das Vorurteil, wonach jede Art von Diskriminierung mit der Idee der Menschenrechte grundsätzlich und ausnahmslos unvereinbar sei. Man sollte daher grundsätzlich zwischen zwei Arten von Anspruchsberechtigung unterscheiden: Zum einen der Berechtigung auf Rechte überhaupt bzw. dem Meta-Recht auf Rechte (*Anspruchsberechtigung erster Ordnung* oder *Anspruchsberechtigung I*), die ausnahmslos allen Menschen als Manifestation ihrer Menschenrechtssubjektivität zusteht, und zum anderen der Berechtigung zu konkreten Freiheiten von/zu bzw. konkreten Menschenrechten (*Anspruchsberechtigung zweiter Ordnung* oder *Anspruchsberechtigung II*), die Differenzierungen des Rechtsbestandes nicht kategorisch ausschließt.<sup>19</sup>

Die *gleiche Berechtigung zu prinzipiell gleichen Ansprüchen*<sup>20</sup> als einer der beiden Grundpfeiler der Menschenrechtsidee gibt jedem Menschen – um in der Bildsprache der verwendeten Metapher zu bleiben – den Schlüssel zum Garten und das Recht, sich an seinen Blumen zu erfreuen, nicht aber zwangsläufig das Recht auf den (stets) selben Blumenstrauß. Auf die Verschiedenheit von Menschen in ihren Bedürfnissen und Eigenschaften Rücksicht zu nehmen, wäre demnach gerade keine

19 Diese Unterschiedsmarkierung steht in enger Verwandtschaft zur Trennung zwischen dem Recht *auf Gleichbehandlung* (»the right to equal treatment«) und dem Recht darauf, *als Gleicher* behandelt zu werden (»the right to treatment as an equal«) bei Ronald Dworkin (*Taking Rights Seriously*, London: Bloomsbury 1977/2013, S. 327f. = TRS). Dworkin ist dabei überzeugt, »that the right to treatment as an equal must be taken to be fundamental under the liberal conception of equality, and that the more restrictive right to equal treatment holds only in those special circumstances in which, for some special reason, it follows from the more fundamental right [...]« (ibid., S. 328f.).

20 Im Folgenden auch genannt: *gleiche, prinzipielle Anspruchsberechtigung*.

Antithese zu den Menschenrechten, sondern lediglich zu einem Menschenbild, welches die Spannung zwischen faktischer Ungleichheit und normativer Gleichheit unter Ausblendung ersterer bewältigen möchte. In diesem Sinne wäre zwischen einer Exklusion vom Recht auf Menschenrechte und jener von einzelnen Sub-Rechten nicht nur systematisch, sondern auch in der Bewertung von ›Menschenrechtsverletzungen‹ sorgfältig zu trennen, weil, ohne eine Anspruchsberechtigung erster Ordnung aller vorauszusetzen, worauf Hannah Arendt hinlänglich bekannt als erste hingewiesen hat, über Fragen auf der Ebene einer Anspruchsberechtigung zweiter Ordnung gar nicht unter Einbeziehung *aller* verhandelt werden kann, da dann eben manche schon vorher politisch ent-subjektiviert (›lebende Leichname‹) worden sind. Sie schreibt dazu:

»Der Verlust der Menschenrechte findet nicht dann statt, wenn dieses oder jenes Recht, das gewöhnlich unter die Menschenrechte gezählt wird, verlorengeht, sondern nur wenn der Mensch den Standort in der Welt verliert, durch den er allein überhaupt Rechte haben kann und der die Bedingung dafür bildet, daß seine Meinungen Gewicht haben und seine Handlungen von Belang sind.«<sup>21</sup>

Ihre normative Natur stellt die gleiche prinzipielle Anspruchsberechtigung vor die Herausforderung, sich zur faktischen Nicht-Gleichheit der Menschen zu verhalten. Keine andere Frage ist für die universale Geltung der Menschenrechte in ihrer bisherigen Geschichte so bedeutsam gewesen wie jene nach der moralischen Relevanz der vielfältigen Unterschiede, welche – je nach Deutungsstandort und Einzelfall – die ›Natur‹, die ›Gesellschaft‹ (oder im Zusammenwirken beide) zwischen die menschlichen Individuen gesetzt haben. Nun soll also die zweite hier eingangs angeführte Fragestellung aufgegriffen werden, jene nach der Identität der Anspruchsberechtigten. Der Hinweis darauf, dass diese nun einmal ›einfach‹ alle Menschen sind, erscheint nicht nur aus einer geschichtsbewussten Sensibilisierung für die unterschiedlichsten Theorien und Praktiken der Humandifferenzierung vorschnell und letztlich verfehlt zu sein. Die Mühen zu scheuen, die damit verbunden sind, sich der Herausforderung der Frage nach dem, was ›eigentlich‹ als Mensch zählt, zu stellen, kommt ihrer gefährlichen Banalisierung gleich. Nichts war in der kurzen Geschichte der Menschenrechte bisher weniger selbstverständlich als das, was ein Mensch ist. Es mag aus heutiger Sicht unvorstellbar anmuten, aber im Falle der auf dem afrikanischen Kontinent beheimateten Völker wurde Jahrhunderte lang diskutiert, ob es sich dabei um ›echte‹ Menschen oder doch nur menschenähnliche Tiere handelt. Fragen der Mono- versus Polygenese der Menschheit standen

21 Hannah Arendt: EUTH, op. cit., S. 613.



schließlich auch von Anfang an im Zentrum der Debatten um Versklavung und »weiße« Herrschaftsvorrechte.<sup>22</sup> Den Ureinwohnern des amerikanischen Doppelkontinents hat immerhin 1537 Papst Paul III. in Folge der Disputationes von Valladolid<sup>23</sup> bestätigt, dass es sich bei ihnen um »vernunftbegabte Wesen mit Seele« handelt.<sup>24</sup> Neben solchen auf zunächst mehr oder minder empirische Unterschiede wie Haut- und Haarfarbe, Verstandesfähigkeiten und Kulturformen aufbauenden Humandifferenzierungen sind jene zu bedenken, die auf moralischen Fundamenten errichtet werden. Während bei ersteren die Beantwortung der primär neugierigen – gleichfalls nie ganz frei von außer-epistemischen Interessen – Frage »Gehören sie denn zu *uns*?« immer auch zu moralischen Implikationen führt, stehen bei letzteren moralische Kategorien am Anfang des Denkweges. Beispiele dazu gibt es in Geschichte und Gegenwart unzählige, erwähnt sei zur Veranschaulichung der Ausschluss von »Feinden der Menschheit« aus dem gemeinsamen, normativ gefassten Menschsein (vgl. 3.2.9) oder die verschiedenen Strategien zur Entmenschlichung derjenigen, die als nicht wert genug erachtet werden, um als volle Menschen zählen zu dürfen (vgl. 3.2.3 oder 3.2.7).

22 Vgl. auch Marie-Luisa Frick: TIE, op. cit. Zum Thema »rassische« Unterschiede als Herausforderung für die Monogenese-Vorstellung siehe auch Hannah Arendt, die diese mit einer – gemessen an heutigen Standards geradezu schockierenden – Perspektivenübernahme folgendermaßen nachzeichnet: »Der biblische Mythos von der Entstehung des Menschengeschlechts wurde auf eine sehr ernste Probe gestellt, als Europäer in Afrika und Australien zum ersten Mal mit Menschen konfrontiert waren, die von sich aus ganz offenbar weder das, was wir menschliche Vernunft, noch was wir menschliche Empfindungen nennen, besaßen, die keinerlei Kultur, auch nicht die primitive Kultur, hervorgebracht hatten, ja, kaum im Rahmen feststehender Volksgebräuche lebten und deren politische Organisation Formen, die wir auch aus dem tierischen Gemeinschaftsleben kennen, kaum überschritten« (EUTH, op. cit., S. 389).

23 Diese oft auf ihre beiden bedeutendsten Protagonisten Juan Ginés de Sepúlveda und Bartolomé de Las Casas reduzierte Auseinandersetzung fand im Kontext einer von Kaiser Karl V. einberufenen Expertenkommission statt, die klären sollte, welchen theologischen bzw. moralischen Status die »Indios« besitzen und, darauf aufbauend, das Verhalten der Konquistadoren ihnen gegenüber – insbesondere ihre Versklavung – beurteilen sollten. Während Sepúlveda unter Rückgriff auf Aristoteles (vgl. *Politik*, Hamburg: Meiner 2012, Kap. 3–7, S. 7ff.) die Indios als natürliche Sklaven ansah, vertrat de Las Casas in humanistischer Manier deren natürliche Gleichheit. Für einen kurzen Überblick über ihre Positionen und ihre Einbettung in den größeren Kontext des »Europäischen Universalismus« siehe Immanuel Wallerstein: *Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus*, Berlin: Wagenbach 2007. Protohumanistische Sichtweisen hinsichtlich der Indios prägen auch die Kritik der Conquista durch den salamankischen Gelehrten Francisco de Vitoria (vgl. »Über die Indianer«, in: *Vorlesungen: Völkerrecht, Politik, Kirche* Bd. II., Stuttgart: Kohlhammer 1995). Vgl. auch Santiago Rodríguez López/Walter Senner: »Francisco de Vitoria und das amerikanische Problem«, in: Michael Sievernich et al. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden und Lateinamerika*, Mainz: Grünewald 1992, S. 119–146.

24 Vgl. die Bulle *Sublimis Deus* [abgedruckt in: Michael Sievernich (Hg.), op. cit.]

Faktische und moralische Unterschiede müssen aber nicht immer Ausscheidungskriterien, das heißt Gründe für das Absprechen einer geteilten Menschheit bzw. eines gemeinsamen Menschseins sein und somit einen Totalausschluss zur Folge haben; oftmals sind sie Basis für Abstufungen und Hierarchisierungen auf dem Boden derselben menschlichen Natur, die jedoch die Unterschiede im Bereich der äußeren Erscheinung, aber auch inneren psychisch-geistigen Konstitution, sowie im Bereich der Handlungen in wertgeladene Beziehungen setzt. Im Lichte dieser Konkretisierung der im universalistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee verkörperten Gleichheitsdimension erscheinen schließlich auch die beiden anfangs gewählten Beispiele der versklavten Afrikaner und der Frauen als zumindest insofern nicht vergleichbar, als der Menschenrechtsgedanke im ersten Fall in einem weit grundlegenden Sinne verletzt wird als im zweiten. Die (versklavten) Afrikanerinnen wurden nämlich mittels der den rechtlichen Exklusionen diskursiv vorausgehenden und sie apologetisch begleitenden Humandifferenzierungen vom ›echten‹ Menschsein überhaupt ausgeschlossen – sei es mit Verweis auf ihre vermeintlich ›tierische‹, ›vernunftlose‹ Natur oder aufgrund religiöser Narrative<sup>25</sup> – und *wesenhaft* zum Dienen bestimmt. Die Idee der Menschenrechte scheint also hier in keiner, nicht einmal einer rudimentären Form zum Durchbruch zu gelangen: Gleich Tieren waren die (versklavten) Afrikaner in den Augen vieler nicht eines einzigen Anspruches würdig, höchstens eines Anspruches auf Barmherzigkeit oder Milde, den sie jedoch nicht in gleicher Weise mit ihren Unterdrückern teilten, zumal diese ihn nicht nötig hatten. Von Menschenrechten, die diesen Personen zugesprochen worden wären, kann also – bis auf jene erwähnten Fälle des humanistischen Abolitionismus – nicht ansatzweise gesprochen werden. Hingegen waren die Französinnen des 18. Jahrhunderts, die zwar, wie de Gouges es ausdrückte, das Schafott, nicht aber die politische Bühne betreten durften,<sup>26</sup> nicht gänzlich von Menschenrechten ausgeschlossen,<sup>27</sup> wohl aber (teilweise) von

25 Rechtfertigungen für die Versklavung anderer Menschen wurden insbes. aus dem Alten Testament bezogen, konkret der Praxis der Israeliten, Unterworfenen, wie etwa die Gibeoniten, zu versklaven. Nach Jos 9:21, einem lange Zeit beliebten ›Beleg‹ für die Legitimität der Institution der Sklaverei, sind sie nunmehr bestimmt, ihren Bezwingern »Holzhauer und Wasserträger« zu sein. Darüber hinaus setzte die christliche Apologie der Sklaverei seit der Antike auf eine Abwertung des diesseitigen Lebens (in Unfreiheit) bei gleichzeitiger Betonung der zu erwartenden zukünftigen Erlösung aller in Gott, sofern sie ihre weltlichen Pflichten (gerade auch als Sklaven) erfüllten (vgl. David Boucher: *The Limits of Ethics in International Relations*, op. cit., S. 45; David Brion Davis: *The Problem of Slavery*, op. cit., S. 43).

26 Vgl. Marie Olympe de Gouges: *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, op. cit., Art. 10

27 Selbst Kant, dessen Differenzierung zwischen »aktiven« und »passiven Staatsbürgern« für Frauen, aber auch Besitzlose insgesamt, selbsterklärend nachteilig wirkt, ist bemüht, be-

solchen, die nicht als Menschen-, sondern als Bürgerrechte verstanden – und konsequenterweise so auch sprachlich unterschieden – wurden.<sup>28</sup> Gemäß der im Modell »konzeptioneller Belastbarkeit« des Menschenrechtsgedankens entfalteten Differenzierung zwischen exklusivistischen Vorstellungen, die lediglich Spannungen oder aber grobe Unvereinbarkeiten mit der Idee der Menschenrechte darstellen, lassen sich die Beispiele Sklaverei und Menschenrechte der Frau im Sinne der vorhin eingeführten Auffächerung Anspruchsberechtigung I und II als unterschiedlich schwerwiegende Herausforderungen für die Vorstellung ansehen, dass es Ansprüche auf Freiheiten von bzw. zu für alle Menschen geben soll. Wenige universal gewährte Rechte indizieren eine geringe konzeptionelle Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens auf dem Boden der Weltsichten und Werthaltung jener französischen Revolutionäre, die ihren Mitstreiterinnen die politische Öffentlichkeit vorzuenthalten trachteten; keinerlei universal gewährte Rechte wiederum verweisen auf einen prinzipiellen Konflikt mit der Idee der Menschenrechte.

Für die Menschenrechte stellt sich vor dem Hintergrund der Möglichkeiten exklusivistischer wie auch hierarchisierender Humandifferenzierungen die beachtliche Herausforderung, zwei Untiefen gleichzeitig zu umschiffen: Zunächst die bereits angesprochene Gefahr, die Bedeutung von Humandifferenzierungen gerade als potenzielle Einfallstore für verschiedene Angriffe auf den menschenrechtlichen Universalismus zu unterschätzen. So wäre es aus zweierlei Gründen verfehlt, etwa auf eine bloß historisch-kuriose Relevanz von Exklusions-/Inklusionsdiskursen zu verweisen, die sich heute für eine moralisch »fortgeschrittenen«, »klügere« Weltgesellschaft nicht mehr stelle. Einerseits hätten sich

zöglich der Menschenrechte kein Missverständnis entstehen zu lassen: »Diese Abhängigkeit von dem Willen anderer, und Ungleichheit, ist gleichwohl keineswegs der Freiheit und Gleichheit derselben als *Menschen*, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen [...]« (MS, op. cit., S. 433).

- 28 Vgl. DDHC, die schon im Titel auf diese Unterscheidung explizit hinweist. Menschenrechte entsprechen auch in der Konzeption Thomas Paine's den natürlichen Rechten, von denen die bürgerlichen Rechte dahingehend unterschieden werden, als sie nicht primär aus der natürlichen Gleichheit der Menschen, sondern aus dem Verhältnis von Machtgebern und Machthabern deduziert werden: »Natural rights are those which appertain to man in right of his existence. Of this kind are all the intellectual rights, or rights of the mind, and also all those rights of acting as an individual for his own comfort and happiness, which are not injurious to the natural rights of others. Civil rights are those which appertain to man in right of his being a member of society. [...] Of this kind are all those which relate to security and protection (vgl. *Rights of Man*, in: *Common Sense, Rights of Man, and other essential writings of Thomas Paine*, New York: Signet Classics 1791–2/2003, S. 169; = RM). Insofern nun also Frauen in diesem politischen Verhältnis als genuine Teilhaber am Gesellschaftsvertrag erachtet werden – was bei Paine hier weniger ausgeschlossen erscheint als bei Kant (vgl. MS, op. cit., § 46, S. 432ff.) –, kommen ihnen Menschen- und Bürgerrechte gleichermaßen zu.

damit, selbst wenn ein solcher Befund zutrifft, die moralischen Humandifferenzierungen – die sich überdies aufgrund ihrer normativen Struktur viel eher in substantielle Widersprüche zur menschenrechtlichen Gleichheitsdimension übersetzen lassen und darum als unmittelbar bedrohlicher anzusehen sind – noch nicht erledigt. Andererseits ist nicht davon auszugehen, dass empirische Unterschiede unter den Menschen nicht auch in Zukunft Aufmerksamkeit auf sich ziehen und mitunter Anfragen produzieren, auf welche sich Fürsprecher des Menschenrechtsgedankens besser schon heute vorbereiten. Ein Beispiel, das dies untermauert, ist etwa der keineswegs versandete Diskurs um Sinn oder Unsinn eines biologischen Konzepts der *Menschenrasse*.<sup>29</sup> Auch wenn es historisch begründete, mehr oder weniger subtile Diskursbeschränkungen konkret in Europa nicht unbedingt vermuten lassen, sind Forschungen und Theorien im Feld der Populationsgenetik nicht nur im anglo-amerikanischen Raum im Aufschwung begriffen.<sup>30</sup> Neue Methoden der Genomsequenzierung und -vergleichung legen Unterschiede zwischen Menschen nahe, die mit der Einordnung in evolutionär regional gefasste Populationen bzw. »Rassen« korrelieren können. Zusätzlich vertieft werden die Möglichkeiten einer »rassischen« Aufteilung der Menschheit durch Forschungen im Bereich der Paläoanthropologie und Paläogenetik respektive molekularen Phylogenetik. Als im Jahr 2004 auf der kleinen Insel Flores in Indonesien Überreste offenbar kleinwüchsiger Hominiden entdeckt wurden, entfachte sich in der Fachwelt ein Disput darüber, ob diese vor circa 12.000 Jahren ausgestorbenen Wesen besondere Exemplare der menschlichen Spezies oder aber eine eigene (Unter-)Art darstellen. In den darauf folgenden Jahren, in denen sich eine Mehrheit der damit befassten Experten dafür aussprach, *homo floresiensis* als eigenständige Menschenart anzusehen, erschütterten eine Reihe weiterer Entdeckungen ein offenbar zu schlichtes Bild der menschlichen Evolution und Stammesgeschichte. Neben dem *homo neanderthalensis*, der bis dahin einzig bekannten anderen, mit dem *homo sapiens* koexistenten Menschenart, lebte anscheinend eine Vielzahl weiterer Homi bzw. Hominini durchaus zeitgleich in verschiedenen Regionen der Welt, in welche sie die einzelnen Exoduswellen zwischen 1,8 Millionen und ca. 50.000 Jahren vor unserer Zeit

29 Vgl. etwa Massimo Pigliucci/Jonathan Kaplan: »On the Concept of Biological Race and Its Applicability to Humans«, *Philosophy of Science* 2003/70, S. 1161–1172. Vgl. 3.2.4

30 Vgl. insbes. Nicholas Wade: *A troublesome inheritance. Genes, race and human history*, New York: Penguin Press 2014. Eine ausgeprägte Forschungslandschaft diesbezüglich weist insbesondere Israel auf, wo ethno-genealogische Fragestellungen von großem Interesse für die Suche nach »verlorenen Stämmen des jüdischen Volkes« sind. Zu Auswirkungen und Ausdeutungen solcher Forschungen siehe exemplarisch Noah Tamarin: »Genetic diaspora: Producing Knowledge of Genes and Jews in Rural South Africa«, *Cultural Anthropology* 2014/29, S. 552–574.

aus Afrika heraus geführt hatten.<sup>31</sup> Der Streit zwischen der sogenannten »Eva-Theorie« (auch bekannt als Out of Africa-Ansatz) und dem Multiregionalismus über die Mono- respektive Polygenese<sup>32</sup> des modernen Menschen scheint heute zuungunsten ersterer entschieden. Die heute lebenden Menschen weisen in (kleinen) Teilen unterschiedliche genomische Genealogien auf: Sie sind weniger verbunden durch eine gemeinsame Evolution auf dem afrikanischen Kontinent, welcher quasi nach ihrem »Abschluss« die entscheidende Auswanderung (und Verdrängung anderer Frühmenschen) folgte, sondern erscheinen vielmehr als Ergebnisse von sich begegnenden chaotischen (auch »rückwärtigen«) Migrationslinien, zwischen denen jedenfalls Zeiträume liegen, die eine partiell getrennte Evolution<sup>33</sup> und noch nicht vollständig entwirrte Vermischung von Menschengruppen nahelegen.<sup>34</sup> Es verwundert daher nicht, dass die ohnehin bisher nie ganz stabile Taxonomie der Gattung *Homo* einer Reihe von Rückfragen ausgesetzt ist, die das menschliche Bild von sich selbst nicht unberührt lassen dürften. Dazu der britische Anthropologe Chris Stringer:

»This evidence of interbreeding between groups that palaeontologists call separate species raises two crucial questions. First, given that most of us learned at school that species don't interbreed, should we change the definition we use for a species? Or should we remove the taxonomic separation erected purely from the morphology of fossils, and

- 31 Eine weitere bedeutende jüngere Entdeckung in diesem Zusammenhang sind die Fossilien von Dmanisi in Georgien, die auf ein Alter von etwa 1,8 Millionen Jahren datiert und einem *homo erectus ergaster* zugeordnet wurden (siehe insbes. David Lordkipanidze et al.: »A Complete Skull from Dmanisi, Georgia. And the Evolutionary Biology of Early *Homo*«, *Science* 2013/342, S. 326–331). Siehe auch G. J. Sawyer et al.: *The Last Human. A Guide to Twenty Two Species of Extinct Humans*, New Haven: Yale University Press 2007.
- 32 Zu dieser seit den 1990er Jahren virulenten wissenschaftlichen Kontroverse siehe Alan G. Thorne/Milford H. Wolpoff: »The multiregional evolution of humans«, *Scientific American* (1992)2003, S. 46–53; Allan C. Wilson/Rebecca L. Cann: »The Recent African Genesis of Humans«, *Scientific American* (1992)2003/13, S. 54–51. Die Sichtweise auf die menschliche Evolution aus der Perspektive des Multiregionalismus erklären Thorne und Wolpoff folgendermaßen: »Multiregional evolution traces all modern populations back to when humans first left Africa almost two million years ago, through an interconnected web of ancient lineages in which the genetic contributions to all living peoples varied regionally and temporally« (ibid., S. 46f.).
- 33 Vgl. etwa Morten Rasmussen et al.: »An Aboriginal Australian Genome Reveals Separate Human Dispersals into Asia«, *Science* 2011/334, S. 94–98.
- 34 Zumindest für (mäßige) Vermischungen von *homo sapiens* und *homo neanderthalensis*-Populationen (Europa) liegen inzwischen gesicherte Daten vor, ebenso für *homo sapiens* und Denisova-Menschen (Australien, Ozeanien). Siehe dazu Chris Stringer: »What makes a modern human«, *Nature* 2012/485, S. 33–35; Laurent Abi-Rached et al.: »The Shaping of Modern Human Immune Systems by Multiregional Admixture with Archaic Humans«, *Science* 2011/334, S. 89–94; Katherine Harmon: »New DNA analysis shows ancient humans interbred with Denisovans«, *Nature/Scientific American*, 31.8.2012; Anna-Sapfo Malaspina et al.: »A genomic history of Aboriginal Australia«, *Nature* 2016/538, S. 207–214.

sink H. heidelbergensis, Neanderthals and Denisovans into H. sapiens? And second, how does the evidence of interbreeding affect our concept of modern humans, when the genomes of people today apparently contain differing levels of archaic genes?»<sup>35</sup>

Eine vertiefende Zusammenschau dieser unterschiedlichen jüngeren und jüngsten Forschungsergebnisse ist erst ansatzweise geleistet.<sup>36</sup> Mit weiteren ›Überraschungen‹, seien sie weiterentwickelten Techniken der Genetik oder einfach auch archäologischen Zufallsfunden geschuldet, ist jedenfalls zu rechnen. Es ist insbesondere für die Anhänger der Idee der Menschenrechte wichtig, sich darüber aufzuklären, welche Gefahren von der Instrumentalisierung solcher und ähnlicher Forschungsergebnisse ausgehen können. Denn in der Tat wäre es ein Fehler zu glauben, dass dadurch, dass die Vorstellung von ›reinen Rassen‹ offenbar irrig bzw. bar einer Entsprechung in der Realität ist, »Rassismus« endgültig besiegt oder ihm nachhaltig vorgebaut wäre. Dass wachsende Einsichten in die Stammesgeschichte der Menschen die Frage nach dem ›wahren Menschsein‹ evozieren könnten, ist schon allein deshalb zu unterstellen, da die (religiöse) Vorstellung von einer ›ontologischen Einheit‹ der Menschheit in der Geschichte der Menschenrechte von solch außerordentlicher Bedeutung für ihre globale Beförderung war, wie sich nicht nur, aber besonders deutlich an der bereits erwähnten abolitionistischen bzw. antirassistischen Massenbewegung des 19. Jahrhunderts zeigen lässt. Die Stammesgeschichte der Menschen bietet nun aber Anknüpfungspunkte für Einheits- wie Unterschiedsakkzentuierungen gleichermaßen. Auch wenn bisher noch keine rassistische Indienstnahme dieser und ähnlicher paläogenetischer Erkenntnisse jüngerer Zeit bekannt ist, lägen die Klassifizierung bzw. Hierarchisierung einzelner Menschen(gruppen) entlang ihrer genomischen Identität im Sinne eines Mischverhältnisses der unterschiedlichen Menschen(unter)arten nicht außerhalb der Reichweite dystopischer Fantasien.<sup>37</sup>

35 Chris Stringer: »What makes a modern human«, op. cit., S. 34

36 Einen beachtlichen, wenn auch inzwischen nicht mehr aktuellen Versuch in diese Richtung hat Milford Wolpoff zusammen mit Rachel Caspari 1997 unternommen (*Race and human evolution. A fatal attraction*, New York: Simon & Schuster).

37 Es verwundert daher nicht, dass Forscher ihre Ergebnisse mit einhergehenden ›Beschwichtigungen‹ versehen, etwa wenn Chris Stringer schreibt: »Some of us may have more DNA from archaic populations than others, but the great majority of our genes, morphology and behaviour derives from our common African heritage. And what unites us should take precedence over that which distinguishes us from each other« (»What makes a modern human«, op. cit., S. 34). Oder wenn Guido Barbujani und Vincenza Colonna in ihrer Zusammenschau aktueller Ergebnisse zur menschlichen Genomdiversität und ihren Ursachen betonen: »Populations are indeed structured in the geographical space but, when it comes to predicating individual DNA features, labels such as ›European‹, ›Asian‹, and the like are misleading because members of the same group [...] can be very diffe-

Versuche, diese Ergebnisse selbst mit einem Verweis auf die von ihnen ausgehende mögliche Bedrohung egalitären Denkens quasi vom Tisch zu wischen,<sup>38</sup> sind dabei gerade nicht hilfreich. Sie suggerieren nämlich, dass empirische Kenntnisse über den Menschen überhaupt in der Lage seien, Rangstufen unter ihnen zu legitimieren. Dies aber ist ohne weitere normative Zwischenschritte aufgrund der Sein-Sollen-Dichotomie unmöglich.<sup>39</sup> Die Gefahr rassistischer Instrumentalisierungen von ›nackten Fakten‹ der modernen Genetik, das heißt konkret die ideologisch-normative Aufladung dieser Fakten zu Gunsten der eigenen ›in-group‹, legt aus menschenrechtlicher Perspektive zunächst nur einen konkreten Schluss nahe: Es ist für den langfristigen Schutz der Menschenrechte unabdingbar, dass Konzeptionalisierungen wie später auch Begründungen (vgl. 2.3) ihrer Gleichheitsdimension auf solch eine Weise gewählt bzw. entwickelt werden, dass rein empirische Vielfalt und Verschiedenartigkeit unter den »Menschen« sie möglichst niemals zersetzen kann.

Eine erste Möglichkeit bestünde darin, an einen rein biologisch gefassten Menschbegriff anzuschließen. Menschen werden dadurch als artgleiche Tiere definiert, dass sie untereinander erfolgreich fortpflanzungsfähig sind. Menschenrechtlich anspruchsberechtigt ist dann, wer Mitglied der Gattung Homo bzw. der Spezies Homo Sapiens ist, weitere Eigenschaften wären nicht erforderlich. Wenn man das etablierte Menschenrechtskorpus betrachtet, darf man vermuten, dass ein solcher neutraler – freilich in seiner Voraussetzungslogik wertbasierter<sup>40</sup> – Begriff des Menschen als zugrundeliegend gedacht wurde: Nicht eine bestimmte partikuläre Eigenschaft macht den Menschen aus, sondern die Zugehörigkeit zur Gattung. Die grundsätzliche Stärke dieses Ansatzes im Sinne inklusivistischer Robustheit relativiert sich jedoch nicht nur durch die gestreiften Anfragen an die bisherige Taxonomie des biologischen Menschen oder durch die ›Unschärferelationen‹ der Genomvergleiche zwischen Mensch und Menschenaffen,<sup>41</sup> sondern auch

rent« (»Human genome diversity: frequently asked questions«, *Trends in Genetics* 2010/26, S. 292).

38 Siehe auch dazu 3.2.6.

39 Dazu Nicholas Wade: »Science is about what is, not what ought to be. [...] Even if it were proved that one race were genetically more intelligent than another, what consequence would follow?« (*A troublesome inheritance*, op. cit., S. 7f.).

40 Das ist er insofern, als diesem so von anderen Lebewesen abgegrenzten Menschen eine bestimmte axiologische Bedeutung eignet, die ihn zum Träger von bestimmten Ansprüchen macht bzw. machen soll. Worin diese Bedeutung bestehen könnte, wird im Kontext von Begründungspfaden (vgl. 2.3) im Detail zu klären, wie auch der Einwand eines »Speziesismus« dabei aufzugreifen sein (siehe näher FN 256 in 2.3.1.3.).

41 So ist – je nach Messmethode – der Mensch näher mit dem Schimpansen bzw. dieser näher mit dem Gorilla (als mit dem Menschen) verwandt. Zur biologischen Fassung des *homo sapiens* siehe Klemens Störckuhl: »Der kleine Unterschied? Die Spezies *Homo Sapiens*

dann, wenn man die vielen Ausschließungsmechanismen vom »wahren Menschsein« berücksichtigt, die auf normativer Basis insofern immer »funktionieren«, als sie konstante Anknüpfungspunkte dafür bereithalten, die Bedeutung bloß biologischen Menschseins zu unterspülen (vgl. Kap. 3). In beiderlei Hinsicht – Stammbaum und Normativierungen – erscheint daher ein biologischer Menschenbegriff alleine als unzureichend, im Kontext einer Theorie der Menschenrechte die Idee der Gleichheit vorzubereiten. Ich möchte daher einen anderen Zugang vorschlagen, um den Menschen der Menschenrechte zu erfassen; wiewohl auch er nicht frei ist von jenem aporetischen Grundbestand, welcher der Zielkonkurrenz, den Begriff des Menschen weder »auszufransen« noch im Sinne gefahrvoller Humandifferenzierungen zu verengen, immer schon eigen ist.<sup>42</sup> Sein Vorzug liegt darin, dass er durch seinen im Vergleich zum bloß biologischen Speziesbegriff des Menschen höheren explanatorischen Gehalt die Grenzziehung zwischen Mensch und »Nicht-Mensch« (bzw. »Unter-Mensch« oder »Unmensch«) selbst zu einer Frage des Menschseins erheben und auf diese Weise davor bewahren kann, abschließend festgeschrieben zu werden. Anstatt den menschenrechtlichen Menschenbegriff zu zementieren, wäre er – gerade um Versuchen normativer Definitionen begegnen zu können – im Licht einer fundamentalen Pluralität zu begreifen, die nicht nur scheinbar nebensächliche Partikulareigenschaften umfasst wie Alter, Geschlecht, Größe, Erscheinungsbild, kognitive Fähigkeiten, genomische Identität, sondern sich auch auf Unterschiede im Bereich des »richtigen«/»falschen« respektive (un)moralischen Urteilens und Handelns beziehen lässt. Ein solcher *sthenischer Pluralismus*,<sup>43</sup> der anders als ein bloß asthenischer Pluralismus gerade auch Heterogenität in ihrer rauen bzw. konflikthaften Natur ernst zu nehmen bereit ist, könnte Humandifferenzierungen, welche mit der Intention, die gleiche prinzipielle Anspruchsberechtigung aller zu unterlaufen, aufgewartet werden, insofern die Grundlage entziehen, als Pluralität – auch in sehr grundlegenden Bereichen menschlichen Lebens – nicht als ausnehmende Kategorie, sondern gerade als *natürliche* beschrieben wird.

Doch es wäre verfrüht, den Denkweg hier abzubrechen und darauf zu bestehen, mit dem Hinweis auf die grundlegende Pluralität mensch-

aus der Sicht der Biologie«, in: Peter Darbrock/Ruth Denkhäus/Stephan Schaele (Hg.), *Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven* Tübingen: Mohr Siebeck 2010, S. 3–16.

42 Ein verwandter Vorschlag ist jener von Otfried Höffe, der sich in diesem Zusammenhang für eine »Partialanthropologie« ausspricht, die »hinsichtlich des Humanen eine bewußte Unbestimmtheit« an den Tag legt (vgl. »Transzendentaler Tausch – eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?«, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), *op. cit.*, S. 32f.).

43 Vgl. Marie-Luisa Frick/Pascal Mbongo/Florian Schallhart (Hg.), *PluralismusKonflikte – Le pluralisme en conflits*, Wien: Lit 2010, S. 171.



lichen Seins die beschriebene Problematik der Engführung des Menschenbegriffs *und* jene seiner Aushöhlung umschiffen zu haben. Denn an sich würde eine nicht zusätzlich konkretisierte Pluralitätskonzeption stets auch die Möglichkeit bergen, über das Menschsein hinauszureichen – eben weil dieses noch überhaupt nicht bestimmt ist, wenn lediglich durch Pluralität als solche markiert. Es wäre für die Zwecke, die menschenrechtliche Gleichheitsdimension abzusichern, falsch, eine abstrakte, gewissermaßen ›pure‹ Pluralität anzuvisieren, denn verschiedenartig und unterscheidbar sind auch der Stein im Bachbett von der Raupe am Strauchblatt und diese vom am Wasser spielenden Kind. Nichts würde einer solchen Verschiedenartigkeit um ihrer selbst willen irgendeine Bedeutung, geschweige denn ein Fünkchen Wert verleihen. Was vielmehr nötig wäre, ist ein Ansatz, der die Verschiedenartigkeit von Menschen rückbindet an ein Anthropinon, das heißt an eine Eigenschaft oder ein Vermögen, das dem Menschen und nur dem Menschen typischerweise eignet. Die Reihe der Versuche, eine solche positive Definition des Menschseins zu liefern, sind ebenso zahlreich wie konträr. Sie reichen von der Betonung der menschlichen Fähigkeit zu Sprache, Verstand/Vernunft, zu Gefühlen etc. über die Beleuchtung anatomischer Eigentümlichkeiten wie insbesondere des aufrechten Gangs bis zur Sonderstellung im Rahmen religiöser Menschenbilder.<sup>44</sup> Im Gegensatz dazu stellt eine betont, wenn auch nicht vollends negative Fassung des Menschseins darauf ab, dass der Mensch gerade nicht auf ein zeitlich und räumlich stabiles Sein festgelegt werden kann, er mithin über kein ›Wesen‹ im eigentlichen Sinne verfügt. Sein Wesen wäre demnach gerade seine »Weltoffenheit«,<sup>45</sup> seine Nicht-Festgestelltheit,<sup>46</sup> seine

44 Für einen Einblick in die Vielfalt der Deutungen menschlichen Seins und seiner Besonderheit siehe Kurt Bayertz: *Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens*, München: C. H. Beck 2012; Hans Lenk: *Das flexible Vielfachwesen. Einführung in die moderne philosophische Anthropologie zwischen Bio-, Techno- und Kulturwissenschaften*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2010.

45 So die Charakterisierung des Menschen durch Arnold Gehlen, die ihm zufolge mit seiner »biologischen Mittellosigkeit« bzw. fehlenden Spezialisierung einhergeht (*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn: Athenäum Verlag 1940/1958, S. 35ff.).

46 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, Frankfurt a. M.: Ullstein 1886/1972, S. 623. Dass diese Charakterisierung des Menschen bei Nietzsche gerade in einem Kontext zu finden ist, in welchem er wider das Ideal der Gleichheit zur Selbstveredelung des Menschen auffordert, die den wenigen herrschaftlichen Individuen Vorrang vor dem ›Überschuß an ›misslungenen‹ Existenzen bahnen soll (ibid., S. 622ff.), gibt dabei Gelegenheit, die Offenheit des menschlichen Seins auch zur »Züchtung« (in kulturellem Sinne) solchen normativen Fassungen des ›wahren Menschsein‹ entgegenzuhalten: Alle Züchtungsvorstellungen wären demnach in ihrem gesetzten *Telos* kritisierbar – was übrigens Nietzsche selbst weit stärker bewusst gewesen zu sein scheint (Stichwort: »Umwertung der Werte«) als so manchem seiner »Jünger«. Zu behaupten, das *Telos* der einen Perspektive sei jenem der anderen vorzuziehen, da ihr Proponent ein »höherer« bzw. »besserer« Mensch sei, würde bedeuten, einen glatten Zirkelschluss zu riskieren.

selbst zu entwerfende Existenz.<sup>47</sup> Aus dieser Perspektive, die es bei der Definition des Menschen der Menschenrechte aus den oben genannten Gründen stark zu machen gilt, ist der Mensch nicht (nur) Gefangener seiner wie auch immer bestimmten Natur, sondern erscheint vornehmlich als (Mit-)Schöpfer seines eigenen Wesens, das auf diese Weise ein wandelbares in diachroner wie synchroner Hinsicht sein darf. Dadurch, dass diese Aufgegebenheit des eigenen Selbstseins jeden Menschen mehr oder weniger (bewusst) trifft, sind Menschen einander auch nicht gänzlich fremd, sondern bleiben durch ihr Nicht-Wesen in einem geteilten, wenn gleich pluralen Menschsein aufgehoben.

Einen daran anschlussfähigen Ansatz findet man bei Hannah Arendt, die dem, wie sie es nennt, Faktum der Pluralität einen zentralen Stellenwert für die Erfassung der *conditio humana* zuweist. Es ist dabei, und dies ist für die menschenrechtliche Perspektive hoch bedeutsam, keine beliebige Vielfalt und Verschiedenartigkeit, die von Arendt hervorgehoben wird, sondern eine, die mit dem *Handeln* – bei Arendt eine inhärent politische Kategorie – auf das Engste verbunden ist. Handeln bedeutet einen Unterschied machen zu können durch sein Tun, den Dingen und Wesen Bedeutungen zu geben, letztlich Welt zu erzeugen. Im Handeln nun, im Arendtschen Sinne verstanden allein dem Menschen eigen,<sup>48</sup> drücken sich zwei für die Idee der Menschenrechte fundamental bedeutsame gegenstrebige Momente aus: Gleichheit *und* Verschiedenartigkeit.<sup>49</sup> Letztere Kategorie erfasst dabei die Einzigartigkeit der individuellen Personen; erstere ihre aus dem Vermögen des Handelns herrührende »Souveränität«.<sup>50</sup> Diese stark an die Vorstellung natürlicher Rechte erinnernde *gleiche Souveränität* ist bei Arendt jedoch zum selben geringen Maße natürlich, wie es die natürlichen Rechte für die neuzeitlichen Naturrechtsrhetoriken waren.<sup>51</sup> Es ist eine bestimmte die Menschen einander »gleichende« Sichtweise, die ihre Gleichheit

47 So die von der Existenzphilosophie betonte Eigentümlichkeit des Menschen, welche mit Jean Paul Sartre gesprochen darin liegt, dass die Existenz des Menschen seinem Sein vorausgeht (vgl. *Ist der Existentialismus ein Humanismus?*, in: *Drei Essays*, Frankfurt a. M.: Ullstein, 1960/1977).

48 Dazu Arendt: Nur Handeln »ist nicht einmal vorstellbar außerhalb der Menschengesellschaft« (*Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 1960/2010, S. 33, = VA). Und weiter: »Handeln allein ist das ausschließliche Vorrecht des Menschen; weder Tier noch Gott sind des Handelns fähig« (ibid., S. 34).

49 Ibid., S. 213.

50 Vgl. ibid., S. 254, 299.

51 Arendt erklärt die gleiche (Nicht-)Souveränität der Menschen wie folgt: »Kein Mensch ist souverän, weil Menschen, und nicht der Mensch, die Erde bewohnen, und dieses Faktum der Pluralität hat nichts damit zu tun, daß der Einzelne [...] abhängig ist von Anderen, die ihm gewissermaßen helfen müssen, überhaupt am Leben zu bleiben« (VA, op. cit., S. 299). Ähnlich argumentierte bereits Thomas Paine die gleiche Souveränität jedes Menschenkinds seit Beginn der Schöpfung: »The world is as new to him as it was to the first man that existed and his natural rights in it is of the same kind« (RM, op. cit., S. 167).

im Moralischen bzw. Politischen ungeachtet oder sogar gerade in Ansehung ihrer Verschiedenartigkeit denken lässt:

»Das Prinzip der Gleichheit, das den öffentlichen Bereich beherrscht, kann überhaupt nur von Ungleichen realisiert werden, die sich dann einander in gewissen, von vornherein festgelegten Hinsichten und für bestimmte feststehende Ziele ›angleichen‹. Aber das, was die bestehenden Verschiedenheiten ausgleicht, ist keineswegs eine der menschlichen Natur inhärente Gleichartigkeit, sondern wird von außen an sie herangetragen [...].«<sup>52</sup>

Auf diese Weise kann nun mit Arendt die faktische Pluralität der Menschen mit einer normativen Gleichstellung in Einklang gebracht werden, ohne dass (das Ideal der) Gleichheit durch (die Tatsache der) Ungleichartigkeit aufgehoben oder (die Erfahrung der) Pluralität durch (deren überzogene Deutung im Sinne von) Alienität unfruchtbar werden muss. Auch ist damit die Gefahr des Konformismus gebannt, der Arendt zufolge in landläufigen Egalitätsvorstellungen als Keim der Gleichmacherei (Stichwort: Verhalten statt Handeln) immer schon angelegt ist.<sup>53</sup>

Für den universalistischen Pfeiler der Menschenrechte als konkretes Ergebnis festzuhalten ist, dass es durch ein an Arendt orientiertes Verständnis von Pluralität als Grundtatbestand der *conditio humana* gerade deshalb erlaubt ist, mehr als ein ›wahres‹ oder ›echtes Menschsein‹ zu akzeptieren, da »ein Mensch sein unter vielen Menschen« immer auch bedeutet, dass *niemand alleine über die volle Souveränität der Normierung bzw. Definition dessen verfügt, was (noch) zum Menschsein gerechnet wird und was nicht*. Mit Arendt gedacht, ist das Spannende des dem Menschengeschlecht eingeschriebenen Souveränitätspluralismus seine Kehrseite, nämlich die kollektive *Nicht-Souveränität*. Weil kein Mensch alleine in dieser Welt ist bzw. über sie herrscht, sondern sich immer auf andere beziehen muss, die ihm Anregungen, Erwidern, Fragen schon dadurch aufwerfen, dass sie als von ihm Unterscheidbare existieren. So gedacht ist ein Normierungsmachtmonopol hinsichtlich der Frage, was (der) Mensch sei, niemals gegeben. Auch im Licht der von Arendt so hervorgehobenen Grundbedingung der Natalität, die dem Handeln erst ihre diachrone Offenheit in vollem Umfang verleiht, erscheint der Einzelne nie als alleiniger Souverän, sondern immer schon mit der Aussicht konfrontiert, dass Nachgeborene anders in der geteil-

52 Hannah Arendt: VA, op. cit., S. 273. In dieser Hinsicht formuliert Arendt an anderer Stelle als Einsicht in einen entscheidenden, wenn auch wohl unausweichlichen ›Geburtsfehler‹ der neuzeitlichen Menschenrechte: »Die Paradoxie, die von Anfang an in dem Begriff der unveräußerbaren Menschenrechte lag, war, daß dieses Recht mit einem ›Menschen überhaupt‹ rechnete, den es nirgends gab [...]« (EUT, op. cit., S. 604). Vgl. 3.2.2.

53 Vgl. Hannah Arendt: VA, op. cit., S. 52f., S. 139f.

ten Welt leben könnten bzw. werden und revidieren, was vom Tagwerk seines Lebens letztlich bleibt.<sup>54</sup> Diese Implikation des Arendtschen Handlungspluralismus wird von ihr selbst nicht ausgewiesen; sie erscheint aber als fruchtbarer Ausgangspunkt einer prinzipiell offen gehaltenen, nicht abschließend zu beantwortenden und dennoch konkreten Festlegung des menschenrechtlichen Menschenbegriffs.<sup>55</sup> Mit Hannah Arendt gedacht, ist es nicht Aufgabe der Philosophin, diese Frage ein für alle Mal zu klären, sie ist als genuin politische – ihre Beantwortung in Form von »Der Mensch ist...« ist Sprachhandeln! – eine Angelegenheit der Polisgemeinschaft, unter menschenrechtlichen Gesichtspunkten: der Welt-Polis.

54 Vgl. auch Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*, München: Piper 1970/2014, S. 8 ff., = MG.

55 Ganz entschärft dies aber noch nicht die Frage, was von jenen Menschen zu halten sei, die zu handelnden Einschaltungen und Diskursbeiträgen zum Thema »wahres Menschsein« nicht befähigt sind, wie insbesondere geistig schwer Behinderte, auf deren Vulnerabilität im menschenrechtlichen Theoriekosmos etwa Martha Nussbaum hinweist (vgl. FJ, op. cit.). Sie drohen unter Zugrundelegung des hier vorgeschlagenen menschenrechtlichen Menschen-Begriffs aus dem Menschsein herauszufallen, bevor sie noch aus der Wertschätzungsdimension auf der Menschenwürde-Ebene herausfallen können (vgl. 2.3.13.). Bereits bei Arendt selbst ist auf diesen Stachel verwiesen, wenn im Hinblick auf die antiken Sklaven und ihren »fehlenden Logos« Normierungssouveränität als Eigenschaft erscheint, die man nicht hat, sondern über die jemand als verfügend gedacht wird oder nicht (vgl. VA, op. cit., Kap. 2). Oder noch schärfer, wenn Arendt mit Blick auf »primitive« Kulturen (in Afrika und Australien) festhält: »Das Unwirkliche liegt darin, daß sie Menschen sind und doch der dem Menschen eigenen Realität ganz und gar ermangeln« (EUTH, op. cit., S. 427). Diese Vulnerabilität bedeutet im Kontext der menschenrechtlichen Anspruchsberechtigung I konkret die Nicht-Fähigkeit, Normierungsversuchen des Menschseins eine eigene Normierungssubjektivität bzw. einen eigenen Logos entgegenstellen zu können. Diese Nicht-Fähigkeit nun schon als Ausschlusskriterium vom »wahren« Menschsein selbst zu erachten, hieße demnach ein Präjudiz zu fällen bestehend in der Formel: Mensch ist gleich politisches Handlungs- bzw. Sprechvermögen. Dieser Hinweis ist wichtig, auch weil er uns vorbereitend sensibilisiert für ähnliche Schwierigkeiten im Bereich der Menschenwürde. Er ist aber kein Einwand gegen die vorgeschlagene Fassung des Menschen, denn dazu müsste erst geklärt werden, ob Menschenrechte auf Basis eines alternativen Menschen-Begriffs besser gefasst, das heißt in den monierten Hinsichten weniger exklusiv sind. Bestimmte Individuen, denen es an Sprache- und Handlungsvermögen mangelt, werden auch unter Zugrundelegung alternativer Zugänge darauf angewiesen sein, dass andere an ihrer Statt sprechen und ihre Wünsche für relevant erklären. Letztlich gilt: Wenn die gleiche Nichtsouveränität der Menschen in Weiterentwicklung des Arendtschen Pluralitätsarguments dazu führt, dass im Bereich menschenrechtlicher Anthropologien keine Definition des Menschen konkurrenzlose Gültigkeit beanspruchen kann, bleibt auch die Ansehung des Menschen als zuvorderst des Handelns fähigen Wesens letztlich ein Vorurteil. Sein Charme dabei ist, ein Vorurteil unter lauter anderen zu sein und darum zu wissen.

## 2.2 Individualismus: die Freiheitsdimension

*Freiheit [...], sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.*

Immanuel Kant

Der universalistische Pfeiler der Menschenrechtsidee lässt sich, wie vorhin dargelegt, als gleiche Berechtigung aller Menschen zu prinzipiell gleichen Rechten verstehen. Dass die Menschenrechtsidee nicht aus ihm alleine bestehen kann, ist schon auf einen ersten Blick ersichtlich, wenn man sich etwa den ›Mehrwert‹ von einem perfekt universalen Menschenrecht auf wechselseitige Unterdrückung vor Augen hält. Während nämlich der universalistische Pfeiler die Inhaltsebene zugunsten der Betonung der Form der Menschenrechte ausgeblendet hat, wird im Kontext der Freiheitsdimension der Menschenrechte diese erstmals in Konturen sichtbar. Der individualistische Pfeiler, der in den folgenden Ausführungen im Fokus stehen soll, ist dabei insofern komplexer als der universalistische, als bei ihm zwei Vorstellungen gekoppelt auftreten: Erstens (a) die Fassung menschenrechtlicher Ansprüche als Individualansprüche (*menschenrechtlicher Individualismus im engeren Sinne*) und zweitens (b) als emanzipative Ansprüche (*menschenrechtlicher Individualismus im weiteren Sinne*).

Menschenrechte werden in (a) unterschieden von jeglichen *Gruppenrechten*, die einer Einheit qua Gruppenidentität zukommen: Völkerrechte, Rechte der Menschheit, Rechte der ›Natur‹ und jede Art von Gruppen-Vorrechten. Rechtssubjekte wären in diesen Fällen Völker, die Menschheit im Gesamten, die Natur oder zum Beispiel auch bestimmte Religionsgemeinschaften. Sehr wohl können auch individuelle Ansprüche von Gruppenrechten unterscheidbare *kollektive Rechte* darstellen, wenn sie – wie zum Beispiel das Recht auf Versammlungsfreiheit oder das Recht auf Religionsfreiheit oder ein »Recht auf Frieden« – nicht individuell, sondern nur im Zusammenschluss mit anderen ausgeübt werden können.<sup>56</sup> Solche kollektiven Rechte bleiben aber in der Be-

<sup>56</sup> Die für diese Arbeit wichtige Unterscheidung zwischen ›echten‹ Gruppenrechten und ›nur kollektiven Rechten steht in freundschaftlicher Nachbarschaft zur von Kwame Anthony Appiah vorgeschlagenen Gruppenrechte-Systematik, weicht aber deutlich von ihr ab: Appiah teilt Gruppenrechte in kollektive Rechte (»collective rights«) und Mitgliedschaftsrechte (»membership rights«). Erstere kommen Gruppen von Menschen nur gemeinsam zu und können nur im Verbund ausgeübt werden, zweitere gehören zu Individuen einer besonderen Gruppe. Um den Unterschied zwischen meiner Einordnung und dieser an einem Beispiel Appiah's festzumachen: Während das Recht eines Indianerstammes, ein Casino zu betreiben, bei Appiah ein »kollektives Recht« ist, wäre es bei mir ein »Gruppenrecht« (vgl. *The Ethics of Identity*, Princeton: Princeton University Press 2005, S. 72f.; »Comment«, in: Michael Ignatieff: HRS, op. cit., S. 111ff.).

stimmung ihres Trägers, des Subjekts, individuelle Rechte, sofern bei der Feststellung ihrer Verletzung auf den primär Einzelnen und nicht seine Gruppe abgestellt wird. Umgekehrt gilt ein Gruppenrecht nicht dadurch als verwehrt bzw. missachtet, dass ein Einzelner (im Einzelfall) in seinem Begehren beschnitten wird, sondern der rahmende Verbund, in welchen ihn die jeweilige Gruppenrechtskonzeption stellt und den er somit *repräsentiert* (vgl. 4.2.2). Der menschenrechtliche Individualismus im engeren Sinne ist somit als Normbegünstigten-Individualismus festgelegt, der einem Normbegünstigten-Kollektivismus gegenübersteht. Individualrechte stehen in dieser Differenzierung Gruppenrechten gegenüber, teilen sich selbst aber dann in individuelle Individualrechte und kollektive Individualrechte, das heißt in Rechte, welche der Einzelne selbstständig und jene, welche er überwiegend oder nur im Verbund mit anderen ausüben kann.<sup>57</sup> Universalismus und Individualismus sind im Menschenrechtsgedanken in dieser ersten Hinsicht gleichsam verschränkt: Wenn *jeder* Mensch von den Ansprüchen, die im Kleid bestimmter Aufstufungen als Menschenrechte erklärt werden, profitieren soll, dann ist damit zugleich jedem Kollektivismus ein Riegel vorgeschoben, der einzelnen Individuen diese Ansprüche versagt, weil er vielmehr Gruppen von Menschen als Träger dieser Ansprüche ansieht. In einer zweiten Hinsicht beinhaltet die Freiheitsdimension der Menschenrechte (b) die damit in Verbindung stehende Ansehung dieser Ansprüche als gegen alle anderen Individuen gerichtete Ansprüche, welche innerhalb der menschenrechtlichen Systematik als Gruppe(n) gegenüber dem subjektiven Recht des Einzelnen keine kollektiven Ansprüche einwenden können, wenn darunter mehr verstanden wird als die Summe ihrer eigenen subjektiven Rechte. Anders gesagt: Der Einzelne als Rechtssubjekt kann gemeinsamen Interessen einer bestimmten Gruppe oder einer ganzen Gesellschaft bzw. Nation nicht (ohne entsprechende menschenrechtlich akzeptable) Rechtfertigung »geopfert« werden (vgl. 4.2.3). Menschenrechte können dadurch, wie ausführlich in Kapitel 4 behandelt, auf diese Weise in Konflikt geraten sowohl mit sozietalem Gemeinwohlvorstellungen als auch den Interessen von Gruppen allgemein.

Der menschenrechtliche Individualismus steht in diesem Sinne in einem unschwer erkennbaren Naheverhältnis zum Liberalismus. Er ist

57 Ob es – streng genommen – individuelle Individualrechte überhaupt gibt, kann natürlich hinterfragt werden. Am ehesten wird man dies beim Recht auf Gewissensfreiheit, das allein das *forum internum* berührt, annehmen können. Hingegen erscheint die Mehrzahl der klassischen Menschenrechte – vom Recht auf Ehe und Familie über das Recht auf Bildung qua seiner sozialen Komponente bis zum Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit qua Beziehung Adressant und Adressat – zu jenen Individualrechten zu gehören, die man alleine nicht ausüben kann. Diese Zwischeneinsicht kann bedeutsam werden, wenn es im folgenden Abschnitt darum geht, den menschenrechtlichen Individualismus vom sozialen Atomismus abzugrenzen.

aber, mit Joseph Raz gesprochen, anders als dieser keine politische Doktrin, sondern eine moralische.<sup>58</sup> Wie im Fall der Gleichheitsdimension der Menschenrechte stellt sich auch hier zunächst die Frage, woher sich eine solche Auffassung der Menschenrechte bzw. ihrer eigentlichen Idee denn herleiten lässt. Anders als im Fall der gleichen, prinzipiellen Anspruchsberechtigung, die keine Konstante in der Geschichte der Menschenrechte, sondern in ihrer Verwirklichung erst ein Produkt einer affirmativen Parteinahme zugunsten eines Teils dieser Geschichte darstellt, ist die individuelle Anspruchsberechtigung als zentraler Kern der Menschenrechte weitestgehend anerkannt. Erst in jüngerer Zeit finden sich dazu Gegenstimmen und -entwürfe, auf die gleich noch näher einzugehen sein wird. Nun könnte aber, ich wiederhole mich (vgl. 2.1.1.), die Geschichte der Menschenrechte auch eine andere gewesen sein, eine der Rechte kollektiver Einheiten – der Familie etwa oder des Stammes. Der Grund, warum es richtig ist, menschenrechtliche Ansprüche als Individualansprüche zu fassen, muss erst noch jenseits der Autorität der Geschichte gefunden werden. Hinsichtlich des menschenrechtlichen Individualismus kann dies etwa pragmatisch geschehen: Es ist nämlich mitunter gar nicht so leicht, ein Kollektiv von anderen Kollektiven abzugrenzen bzw. überhaupt als solches zu identifizieren. Bei einer Familie mag dies vielleicht noch relativ leicht fallen; aber wie bestimmt man die Grenzen einer Religionsgemeinschaft oder einer Ethnie? Man erspart sich folglich erheblichen Aufwand wie auch zu erwartende Zwigigkeiten, wenn auf die am einfachsten fassbare Einheit, die des Individuums, abgestellt wird. Das Individuum ist in den Worten Salvador de Madariagas »the only tangible and concrete thing there is«.<sup>59</sup> Man kann diese Schwierigkeiten, die mit der Rahmung des Rechtssubjekts verbunden sind, auch am Beispiel des Selbstbestimmungsrechts der Völker finden – dem einzigen Gruppenrecht, das bis heute in die International Bill of Rights Eingang gefunden hat.<sup>60</sup> Wer

58 Joseph Raz: *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press 1986/2009, S. 17, = MF.

59 Salvador de Madariaga: »Right of Man or Human Relations?«, in: UNESCO (Hg.), *Human Rights. Comments and Interpretations*, New York: Columbia University Press 1949, S. 52

60 Art. 1 ICESCR erklärt: »All peoples have the right of self-determination. By virtue of that right they freely determine their political status and freely pursue their economic, social and cultural development.« Dieses Recht diene besonders den Ländern des globalen Südens als Chiffre für ein Recht auf Entkolonialisierung und Nichteinmischung in interne Angelegenheiten. Weitere Gruppenrechte wurden und werden nach wie vor diskutiert, allen voran ein Recht (von Ländern bzw. Völkern) auf Entwicklung. Anders als das Recht auf Selbstbestimmung der Völker ist das Recht auf Entwicklung in keinem der UN-Pakte enthalten. Es wurde jedoch bereits 1986 von der UN-Generalversammlung als (moralischer) Anspruch anerkannt (vgl. *Declaration on the Right to Development, A/RES/41/128*, 4.12.2986). Als so genanntes Menschenrecht der dritten Generation wird es heute unter anderem im Kontext von Klimaschutzverhandlungen eingefordert. Als Gruppenrecht bezeichnet wird manchmal auch Art. 27 ICCPR, der Rechte von Angehörigen

oder was ist ein *Volk*? Ohne ein sattes Repertoire an entsprechenden ethnologischen, soziologischen oder auch biologischen Kriterien ist ein Volk von bloßer *Bevölkerung* nicht zu unterscheiden, was nicht wenige dazu veranlasst hat, die Idee eines Volkes grundsätzlich als Konstruktion willkürlicher menschlicher Selbst- und Fremdbilder zurückzuweisen (vgl. 4.2.2). Nicht selten werden auch Forderungen nach einer Anerkennung des Selbstbestimmungsrechts der Völker unter Verweis auf den mangelnden ›Volkscharakter‹ der betreffenden Population bestritten.<sup>61</sup> Dass es zusätzlich zu individuellen Menschenrechten, jedoch nicht an ihrer Stelle, mitunter sinnvoll sein könnte, Gruppenrechte zuzuweisen, ohne diese jedoch im Gewand von Vorrechten gegen die Gleichheitsdimension des Menschenrechtsgedankens zu richten, wäre damit nicht zugleich ausgeschlossen. Es wäre nur die relativ sinnvollere Abstimmung auf das menschliche Individuum behauptet, wenn zwischen Menschen- und Gruppenrechten ausschließend zu entscheiden wäre. Als Ergänzung individueller Menschenrechte können ›Gruppenrechte‹ sogar deren Schutzpotenzial erhöhen, wie dies am Beispiel der insbesondere von lateinamerikanischen Gesellschaften betonten »Rechte der [Mutter] Natur« (vgl. 4.2.1) gezeigt werden kann. Werden nämlich dem ›Kosmos‹ bzw. der ›Natur‹ selbst Ansprüche zugestanden, ist es wenig überraschend, dass auch Menschen von diesen mittelbar profitieren, zumal sie ja im Kontext der indigenen Philosophien als unabtrennbarer Teil des organischen Ganzen verstanden werden.<sup>62</sup>

Neben diesem instrumentellen Wert individueller Anspruchsberechtigung muss aber insbesondere für den menschenrechtlichen Individualismus im engeren Sinne eine zusätzliche Überlegung nicht-pragmatischer Natur hinzutreten, da ansonsten die offene Frage klappte: Warum soll überhaupt ein Individuum irgendein Recht erhalten oder auch ein »Volk« oder eine Nation etc.? Die Frage, in welchem der beiden Fälle die Identifizierung der Rechtssubjekte einfacher oder schwerer gelingen kann, setzt ja bereits voraus, dass eine solche überhaupt statthaft bzw. geboten ist. Warum nun soll der Einzelne Freiheitsansprüche gegenüber den Gruppenverbänden haben, denen er angehört? Auch hier bietet sich wie bereits beim menschenrechtlichen Universalismus die reflektierte Affirmation einer sich am Horizont des aufgehenden Menschenrechtsdenkens sichtbaren Vorstellung an, die jedem individuellen Menschen in seinen Emanzipationsbestrebungen einen solchen *Wert* zumisst und der Gruppeninteressen zumindest in gewissen Fällen in Schranken ver-

kultureller Minderheiten in einem Staat festhält. Da dieses Recht aber auf die Angehörigen der Gruppe und nicht die Gruppe selbst abstellt, ist es sinnvoller, es den kollektiven Rechten zuzuordnen.

61 Siehe diesbezüglich etwa antipalästinensische Kampagnen (vgl. »Palestinians are an invented people, says Newt Gingrich«, *The Guardian*, 10.12.2011).

62 Vgl. auch Marie-Luisa Frick: UCPR, op. cit., S. 26f. Vgl. auch 3.2.6 sowie 4.2.2.



weist. So formuliert denn auch Joseph Raz das Prinzip des »moralischen (humanistischen) Individualismus« als eines, das besagt »that only states of individual human beings, or aspects of their lives, can be intrinsically good or valuable«. <sup>63</sup> Ähnlich auch Colin Bird's »value individualism«, dem zufolge Individuen nicht ohne weiteres kollektiven Zielen geopfert werden dürfen und in diesem Sinne eine prinzipielle – nicht automatische – Priorität gegenüber sozialen Verbänden genießen. <sup>64</sup> Schwächer, aber durchaus verwandt, stellt sich dazu die von Kwame Anthony Appiah als »ethical individualism (about rights)« ausgewiesene Position dar, der zufolge »we should defend rights by showing what they do for individuals«. <sup>65</sup> Dietmar von der Pfordten wiederum verwendet für eine angrenzende Idee, nämlich die notwendige Rechtfertigung politischer Entscheidungen durch die Interessen der Individuen, den Begriff des »normativen Individualismus«. <sup>66</sup> Auch zu diesem Individualismuskonzept steht der hier entfaltete menschenrechtliche Individualismus (im weiteren Sinn) in einem Naheverhältnis. Dies wird deutlich, wenn man die Beschreibung des normativen Kollektivismus als Gegenstück zum normativen Individualismus betrachtet: »Politische Entscheidungen können ihre letzte Rechtfertigung in einer politischen Legitimität verleihenden Kollektiv, d. h. dem Staat, der Nation, dem Volk, der Rasse, der Gesellschaft, der Wirtschaft, der Sprach- oder Kulturgemeinschaft, der Nachbarschaft etc. finden.« <sup>67</sup> Wie bei Bird ist damit auch bei von der Pfordten nicht die These verbunden, dass der Einzelne in *keinem* Fall einem höheren kollektiven Ziel untergeordnet werden dürfe. Ein solcher »gemäßigte[r] praktische[r] Kommunitarismus« bleibt aber, und dies ist auch mit der hier vertretenen Sicht auf die Menschenrechte problemlos kompatibel (vgl. 4.2.3), daran gebunden, dass sich »alle kollektiven Ziele [...] in letzter Instanz an den Wünschen, Belangen und Interessen der betroffenen Menschen messen lassen [müssen]«. <sup>68</sup> Worin wiederum ein solcher Wert erblickt wird oder bestehen könnte, der es erlaubt, dem Einzelnen ein derartiges Primat zuzuweisen, und wo die Grenzen der individuellen Freiheit gezogen werden, wird maßgeblich davon abhängen, wie die *Begründungen* dieser normativen Idee ausfallen

63 Joseph Raz: MF, op. cit., S. 18

64 Dieser vertritt nach Bird »there are no irreducible social goods, interests or values. Collective arrangements, structures, states-of-affairs only count as 'goods' to the extent that they have a positive effect on individuals or their lives« (*The myth of liberal individualism*, Cambridge: Cambridge University Press 1994/2007, S. 65).

65 Anthony Appiah Kwame: *The Ethics of Identity*, op. cit., S. 72

66 Dietmar von der Pfordten: »Normativer Individualismus«, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2004/58, S. 321–346.

67 Ibid., S. 325

68 Ibid., S. 328

(vgl. 2.3). Vorerst gilt es, die als individuelle-emanzipative Anspruchsberechtigung bestimmte Freiheitsdimension der Menschenrechtsidee mit zwei konkreten Rückfragen zu konfrontieren um dadurch ihre Konturen weiter auszuleuchten. Die erste betrifft dabei das Verhältnis von menschenrechtlichem Individualismus (im engeren Sinne) und sozialem Atomismus; die zweite jenes von menschenrechtlichem Individualismus (im weiteren Sinne) und Egoismus.

### 2.2.1 Atomismus?

#### Der Einzelne zwischen Selbstsein und Dependenz

Bisher wurde der Begriff des Einzelnen auf eine Weise gebraucht, die eine gewisse Selbstverständlichkeit nahelegt. Parallel zur vorangehenden Problematisierung des Begriffs Mensch scheint es jedoch unabdingbar, auch danach zu fragen, was ein Individuum ausmacht bzw. unter welchen Voraussetzungen überhaupt von einem Selbst, das sich absondern lässt von einer Menge Anderer, gesprochen werden kann. Und nicht unähnlich der Herausforderung für den menschenrechtlichen Universalismus, eine Polarisierung von Engführung und Verwässerung des Mensch-Seins zu bannen, steht auch der menschenrechtliche Individualismus in einer grundsätzlichen Spannung. – Und zwar jener, einerseits keinem ihm gefährlich werdenden sozialontologischen Kollektivismus nachzugeben, andererseits aber auch keinen Atomismus zu verkörpern, der den Gedanken einer Gemeinschaft von Menschenrechtssubjekten oder einer menschenrechtlichen Ordnung insgesamt schlechthin aufheben würde. Unter sozialontologischem Kollektivismus wird hier die Ansicht verstanden, der zufolge primär nur Gruppen von Menschen existieren und die Ansehung von Menschen als Einzelne einer unangemessenen Wahrnehmung bzw. artifiziellen Ablösung vom gesellschaftlichen oder organischen Ganzen gleichkommt. Eine solche Vorstellung würde dem individualistischen Pfeiler des Menschenrechtsgedankens im Ansatz bereits die Grundlage entziehen, weshalb sie im Rahmen dieser Arbeit auch als »Kollektivistische Herausforderung« gereiht wird (vgl. 4.2.2). Die Bewusstwerdung dieser Gefahr darf allerdings nicht zu einer Fixierung solcherart anwachsen, welche das fundamentale dialektische Verhältnis zwischen Selbstsein und Dependenz, in dem sich die menschliche Kondition immer schon befindet, auszublenden droht. Zugeständnisse an den sozialontologischen Kollektivismus sind darum keine umfassende Kapitulation, sondern aus menschenrechtlicher Sicht unvermeidlich und sogar geboten. Doch welche? Es ist der Kern dieser Autonomie-Dependenz-Dialektik, dass der einzelne Mensch immer schon durch andere Menschen im weiteren wie engeren Zeitverlauf der Geschichte in maßgeblichen Bereichen seines Seins vorbestimmt ist, so wie er in seiner Einzigartigkeit und bisweilen auch in der Last seiner

verbleibenden *existenzialen* Freiheit als ein autonomes Wesen erfahren werden kann.

Betrachtet man den Dependenzaspekt des Menschseins etwas näher, ist zu sehen, dass er im Grunde eine Vielzahl von Dimensionen beinhaltet. Vorbestimmt ist jeder Mensch durch biologische wie auch soziale Parameter und ist gerade darum kein einzelnes »Atom«, sondern eingeflochten in ein Netz von Bedingungen und Bestimmungen, das noch immer nicht vollends durchschaut ist. Letzteres betrifft besonders die Abhängigkeiten des Einzelnen von den unterschiedlichsten erbgutbestimmenden Faktoren, die nicht nur seine Eltern umfassen, sondern seine gesamte Ahnenschaft und – worauf jüngere Einsichten in epigenetische Zusammenhänge hindeuten – auch deren Lebensgewohnheiten bzw. erworbene Eigenschaften. Als materiale-biologische Bestimmungen mehr oder weniger klaren Ausmaßes können aber auch – eine in die menschliche kollektive Selbstwahrnehmung als autonome und in der Stellung in der Natur bevorzugte Wesen nur schwer integrierbare Vorstellung – Einzeller angesehen werden, die als Gehirnparasiten (Stichwort: *Toxoplasma gondii*) »auch unsere Psyche verändern« können.<sup>69</sup> Biologisch betrachtet, ist jeder Mensch auch ein »Dividuum«, das heißt ein in die Einflüsse anderer auf ihn mehr oder minder zergliederbares Wesen. Bisher gut erforscht und breit dokumentiert sind freilich kulturell-gesellschaftliche Einflüsse auf die Entwicklung des Einzelnen, der seine Weltbilder und Werthaltungen zunächst von der Umgebung jener Tradition(en) aufnimmt, in die er hinein geboren wurde.<sup>70</sup> Der Realisierung dieses anthropologischen Grundtatbestandes in diachroner Hinsicht entstammt die geläufige Einsicht, wonach jeder Mensch immer auch ein Kind seiner Zeit ist. So ist es durchaus berechtigt, eine grundsätzliche Frage derart zu stellen: Wieviel in mir, in meinem »eigenen« Denken und Streben, ist Eigentliches, wieviel Fremdes? Und was ist nun genau mit Eigentlichkeit gemeint, wenn ein dialektisches Wechselspiel zwischen Ich und Du, zwischen Mensch und Gesellschaft anerkannt wird? Ist man im Lichte dieser möglichen – wenngleich nicht vollends beantwortbaren<sup>71</sup> – Fragen überhaupt noch

69 Siehe dazu auch die Ausführungen von Gottfried Schatz (*Jenseits der Gene. Essays über unser Wissen, unsere Welt und unsere Träume*, Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung 2011, S. 9ff.).

70 Ausdruck gefunden hat die Betonung kultureller Einflüsse auf das Individuum, welche dieses analog zu seinen Genen prägen, jüngst in der so genannten »Mem«-Theorie bzw. der »Memetik«, wie sie insbes. von Richard Dawkins angestoßen wurde (vgl. etwa *Viruses of the Mind*, in: *A Devil's Chaplain. Selected Essays*, Boston: Houghton Mifflin 2003, Kap. 3).

71 Den Menschen ohne auf ihn einwirkende kulturelle Einflüsse wird man wohl niemals in den Blick nehmen können. – Eine Erkenntnis, die sich bereits bei Wilhelm von Humboldt findet: »Wir sehen den Menschen nicht eher, als bis er einen, zwar nicht der Länge der Dauer, aber der Grösse der Fortschritte nach, beträchtlichen Theil seiner Laufbahn zurückgelegt hat, und da alles, worüber wir zu urtheilen vermögen, immer nur Resultate

berechtigt, vom Individuum zu sprechen, das heißt von einer »unteilbaren« Entität, die herausgelöst werden kann aus den Strängen einer komplexen Natur- und Kulturgeschichte, die tendenziell eher verbinden und einebnen, was gemeinhin als eigenständig empfunden wird? Wie viel hat ein Mensch wohl aus eigener Kraft, aus eigenem Wollen geschaffen, wie viel aus »anderen« heraus, die ihm deren Kraft und Wollen im Medium des Erbgutes, der pränatalen Prägung oder der Erziehung übertragen haben?

Wenn man sich an dieser Stelle dem Autonomieaspekt des Menschseins zuwendet, muss man dazu nicht jenseits der abhängigen Einbettungsbeziehungen ansetzen, sondern wird in ihnen selbst fündig. In keinen davon, so die hier formulierte starke These, ist die Freiheit des Individuums auf solche Art und Weise mit Notwendigkeit nihilisiert, dass ein Sprechen von eigenständigen Wesenheiten, die sich grundsätzlich von ihren Sozialverbänden bzw. der »Menschheit« insgesamt ordnend absondern lassen, verunmöglicht würde. Von einem »Mythos des Individualismus« (korrekt: der Individualität) zu sprechen, wie es etwa Peter L. Callero unter Verweis darauf tut, »[that] sociologists offer compelling evidence that the individual and society are one in the same, mutually supportive, and necessarily intertwined«,<sup>72</sup> wäre demnach als eine These einzuordnen, deren Zuspitzung allein mit dem Motiv, aus der Illusion ganzheitlicher Autonomie des Einzelnen wachrütteln zu wollen, gerechtfertigt werden kann. Die Beispiele von einzelnen Menschen, die sich auch in eingeschränktesten Lebensumständen, seien sie sozial etwa durch ein umgreifendes politisches System bedingt oder physiologischer Natur etwa in Form von Behinderungen, bewusst abgrenzen wollen von einer Menge Anderer, sind zu zahlreich, um sie aufzureihen. Sie zeugen von einem vielen Menschen eigenen, wenn auch vielleicht in unterschiedlichen Lebensräumen und Zeiten verschieden ausgeprägten *Begehren zur Individualität*.<sup>73</sup> Sich von anderen unterscheiden (lassen),

der gemeinschaftlichen Wirksamkeit äusserer Umstände und der innern Kräfte sind, so können wir diese beiden für uns immer zugleich tätigen Stoffe niemals genau voneinander unterscheiden« (*Anthropologie und Menschenkenntnis*, Halle: Verlag Max Niemeyer 1929, S. 90).

72 Peter L. Callero: *The Myth of Individualism. How Social Forces Shape Our Lives*, Lanham: Rowman & Littlefield 2013, S. 3

73 Welche Vorstellungen solch ein Begehren anleiten oder auch überhaupt erst ermöglichen, ist Gegenstand zahlreicher Erörterungen (siehe Charles Taylor: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge: University of Cambridge Press 1989; und aktuell die stark auf die Kulturgeschichte des Christentums fokussierte Studie von Larry Siedentop: *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, London: Penguin 2015). Für die Idee der Menschenrechte stellt sich diese Frage in besonderem Maße, wird sie doch von der Verdächtigung begleitet, nicht zufällig auf dem Boden abendländischer Konzepte des Individuums, konkret der Vorstellung einer individuellen Seele bzw. eines individuellen Gewissens, gewachsen oder sogar daran gebunden zu sein. Dass eine solche kulturell-regionale Einengung individualistischer Menschenbilder zwar als essentialistisch-determi-

eine eigene Biographie besitzen, einen eigenen Namen, ein eigenes Gewissen, ein eigenes Antlitz. Wenn Callero beispielsweise die Persönlichkeit Rosa Parks anführt<sup>74</sup> und glaubt, durch das Ausleuchten ihrer Einbettung in die entsprechende übergreifende soziale Bewegung gezeigt zu haben, dass es so etwas wie individuelles Handeln im genuinen Sinne nicht gäbe, sondern allein kollektives, so überzeugt gerade dieses Beispiel nicht: Ungeachtet des Zugeständnisses an Callero, dass Parks »Heldengeschichte« ohne die Berücksichtigung dieses Hintergrundes unvollständig ist, kann ihr Widerstandsakt am 1. Dezember 1955 in Alabama gerade als archetypische Manifestation eines solchen Begehrens zur Individualität gelesen werden: sich nicht in den ihr aufgrund ihrer Rasse zugewiesenen öffentlichen Raum einfügen wollen, nicht als »Coloured«, sondern als Person gelten dürfen. Drei weitere Personen, die neben ihr im Bus saßen, folgten den Anweisungen des Chauffeurs, für »Weiße« Platz zu machen, Rosa Parks einzig nicht und nahm damit Arrest auf sich. Später erklärte sie in einem Interview, sie sei entschlossen gewesen »to know for once and for all what rights I had as a human being and a citizen.«<sup>75</sup>

Die Zuschreibung von menschenrechtlichen Ansprüchen an Individuen, die sie gerade auch zur Abwehr kollektiver, diesem Begehren sich widersetzender Übergriffe befähigen sollen, ist letztlich ein Ausdruck des Wertes, welcher der individuellen Selbstbehauptung im Bewusstsein seinsbestimmender Dependenzverhältnisse zugeschrieben wird. Woraus sich dieser Wert schöpfen lässt, wird im Zusammenhang mit den Begründungen des Menschenrechtsgedankens weiter zu erkunden sein. Inzwischen sei erstens festgehalten, dass die Ent-Faltung des einzelnen Menschen aus den Netzen seiner je eigenen Bedingungen und Bestimmungen eine zentrale Dimension seines Menschseins ist. Sie ist die eigentliche axiologische Grundlage der Freiheitsdimension des Menschenrechtsdenkens. Wie weit die Emanzipationsbestrebungen des Einzelnen reichen sollen, um ein gelungenes Leben (für alle) nicht zu gefährden, ist in vielen Fällen eine notwendigerweise strittige. Weiters ist wichtig zu betonen, dass die Anerkennung der menschlichen Bedingtheit durch überindividuelle Einflüsse als Vorreflexion der Wertschätzung individueller Selbstbehauptung, die der menschenrechtlichen Freiheitsdimension zugrunde liegt, gerade keinen vereinzelt umfassend autarken und selbstmächtigen Menschen in den Blick nimmt. Ein atomistisches Menschenbild im strengen Sinne ist daher keineswegs

nistische zu kurz greift, insbesondere die »anthropologische Wende« der Renaissance für die Entwicklung des Menschenrechtsdenkens jedoch als eine nicht zu unterschätzende Triebfeder gelten muss, ist jedoch vorauszusetzen. Vgl. 4.1.

74 Peter L. Callero: *The Myth of Individualism*, op. cit., S. 156f.

75 Zit. in: Charles Marsh: *The Beloved Community: How Faith Shapes Social Justice from the Civil Rights to Today*, Cambridge MA: Basic Books 2005, S. 21.

eine notwendige oder auch nur naheliegende Implikation des Menschenrechtsgedankens bzw. seines individualistischen Basiskonzeptes. Genauso wenig ist eine Bestimmung hin zum vereinzelt Dasein in ihm verkörpert, wenn bewusst wird, dass Menschenrechte als *politische* Einrichtungen nicht nur Bande der Berechtigung und Verpflichtung zwischen den einzelnen Menschen stiften, sondern überhaupt nur in Gemeinschaft mit anderen verhandelt und auch geschützt werden können. So ist in diesem Zusammenhang Karl Marx (»Es handelt sich [bei der Freiheit der Menschenrechte, Anm.] um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade«)<sup>76</sup> mit Jürgen Habermas zu entgegnen, wenn dieser zur Verteidigung des Rechtedenkens ins Treffen führt:

»Subjektive Rechte sind nicht schon ihrem Begriffe nach auf atomistische und entfremdete Individuen bezogen, die sich possessiv gegeneinander versteifen. Als Elemente der Rechtsordnung setzen sie vielmehr die Zusammenarbeit von Subjekten voraus, die sich in ihren reziprok aufeinander bezogenen Rechten und Pflichten als freie und gleiche Rechtsgenossen anerkennen.«<sup>77</sup>

### 2.2.2 Freiheit – oder Egoismus? Die Frage der Menschenpflichten

Man könnte die obige Einsicht in die fundamentale soziale Dimension der Menschenrechte, die eine über das vereinzelt Individuum hinausgehende Perspektive nicht nur grundsätzlich bereit hält, sondern gewissermaßen sogar erfordert, auch jener kritischen Einschätzung entgegenhalten, der zufolge menschenrechtliches Denken per se egoistischem Anspruchsdenken gleichkommt. Vorwürfe in diese Richtung begleiten die Menschenrechte seit ihren Anfängen und haben heute nach wie vor insbesondere in Dekolonialisierungsdiskursen eine prominente Stellung inne. Dass Menschenrechte ein egoistisches Individuum sowohl zur Voraussetzung als auch zum Zielpunkt haben, ist eine Vorstellung, die bereits bei den Ahnherren der Menschenrechtskritik gepflogen wird: So wandte sich bekanntlich Edmund Burke mit Nachdruck nicht nur gegen die radikale republikanische Rechtekonzeption als solche, sondern auch gegen den ihr zugrundeliegenden Freiheitsoptimismus. Unter den Auspizien der Rechte des Menschen würden gemeinwohleretzende, egoistische Tendenzen sich Bahn brechen und nicht nur Frankreich, sondern vielleicht sogar Europa und die gesamte Welt ins Verderben führen. Denn der menschenrechtliche, politische Freiheitsbegriff eigne

76 Karl Marx: »Zur Judenfrage«, MEW Bd. I, Berlin: Dietz Verlag 1844/1978, S. 364

77 Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992/1998, S. 117

sich letztlich dazu, alles, auch das Verbrechen, zu rechtfertigen. Burke warnte:

»I should therefore suspend my congratulations on the new liberty of France, until I was informed how it had been combined with government, with public force, with the discipline and obedience of armies, with the collection of an effective and well-distributed revenue, with morality and religion, with solidarity and property, with peace and order, with civil and social manners. [...] The effect of liberty to individuals is, that they may do what they please: we ought to see what it will please them to do before we risk congratulations, which may be soon turned into complaints.«<sup>78</sup>

Später kritisierte Karl Marx gleichsam aus der Burke gegenüberliegenden politischen Richtung an den Menschenrechten (seiner Zeit) ihren »bürgerlichen« Grundzug und ihre zu wenig »menschliche« Ausrichtung, seien sie doch bloß die »Rechte des [...] egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen.«<sup>79</sup> Im Detail:

»Keines der sogenannten Menschenrechte geht über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf seine Privatinteressen und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. [...] Das einzige Band, das sie [die Träger von Menschenrechten, Anm.] zusammenhält, ist die Naturnotwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person.«<sup>80</sup>

Gegenwärtig spielt der Einwand, wonach der menschenrechtliche Individualismus einer grundsätzlich selbstzentrierten Vergötzung des Einzelnen gleichkommt, in der Menschenrechtskritik im globalen Süden eine zentrale Rolle. Das hat sich deutlich in der sogenannten Debatte um »Asiatische Werte« gezeigt, die dem »westlichen« Individualismus als vorzugswürdig gegenübergestellt wurden. – Konkret von Staatsmännern wie Mahathir bin Mohamad und Lee Kuan Yew, die in einer (Rück-) Besinnung auf kommunitaristische Ideale sowie in der Begleitung von Menschenrechten durch Menschenpflichten eine Korrektur eines menschenrechtlichen Menschenbildes erblickten, das ihrer Ansicht nach außerwestlichen Gesellschaften nicht ohne weiteres zuträglich sei.<sup>81</sup> Aber

78 Edmund Burke: *Reflections on the Revolution in France*, Boston: Little, Brown, and Company 1790/1894, S. 241f.

79 Karl Marx: »Zur Judenfrage«, op. cit, S. 363f. Zur Diskussion zwischen Marx und Bruno Bauer siehe auch FN 80 in 3.2.1.

80 Ibid., S. 366

81 Zur »Asian-Values«-Debatte siehe 4.2.2 Siehe auch meine Ausführungen in UCPR, op.

auch innerhalb der westlichen Gesellschaften ist Kritik an einem mit dem Rechtedenken assoziierten Individualismus bzw. Egoismus regelmäßig vernehmbar. So formulierte ein Gremium um Helmut Schmidt und mit beratender Unterstützung von Hans Küng bereits 1991 eine »Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten«, in der Pflichten als ein unerlässliches Korrektiv zum vermeintlich wachsenden Anspruchsdenken in den entwickelten Ländern eingefordert werden.<sup>82</sup> »Die Verfolgung von Rechten ohne eigenes Pflichtbewußtsein«, so Schmidt, »kann ins Chaos führen.«<sup>83</sup> Auf sehr ähnliche Weise erklärte Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Caritas in Veritate* (2009), »daß die Individualrechte, wenn sie von einem sinngebenden Rahmen von Pflichten losgelöst sind, verrückt werden und eine praktisch grenzenlose und alle Kriterien entbehrende Spirale von Ansprüchen auslösen.«<sup>84</sup> Aktuell forderte auch Papst Franziskus bei seinem Besuch im Europaparlament in Straßburg im November 2014 dazu auf, »eine Kultur der Menschenrechte zu vertiefen, die weise die individuelle, oder besser die persönliche Dimension mit der des *Gemeinwohls* [...] zu verbinden versteht.«<sup>85</sup> Zuvor kritisierte er:

»Es gibt nämlich heute die Tendenz zu einer immer weiter reichenden Beanspruchung der individuellen – ich bin versucht zu sagen: individualistischen – Rechte, hinter der sich ein aus jedem sozialen und anthropologischen Zusammenhang herausgelöstes Bild des Menschen verbirgt, der gleichsam als ›Monade‹ (*μονάδα*) zunehmend unsensibel wird für die anderen ›Monaden‹ in seiner Umgebung. Mit der Vorstellung des Rechtes scheint die ebenso wesentliche und ergänzende der Pflicht nicht mehr verbunden zu sein, so dass man schließlich die Rechte des Einzelnen behauptet, ohne zu berücksichtigen, dass jeder Mensch in einen sozialen Kontext eingebunden ist, in dem seine Rechte und Pflichten mit denen der anderen und zum Gemeinwohl der Gesellschaft selbst verknüpft sind.«<sup>86</sup>

Um diese doch auch unterschiedlichen Kritikpunkte angemessen einordnen zu können, scheint es an dieser Stelle nötig zu sein, eine gewisse sprachliche Präzisierung vorzunehmen. Wenn unter Egoismus, wie in den vorher umrissenen Positionen angeklungen, eine sich über die Inte-

cit. Zu Kritik am eurozentrischen Individualismus aus einer afrikanischen Perspektive siehe Makau Mutua: *Human Rights. A Political and Cultural Critique*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2002, S. 90ff.

82 Helmut Schmidt (Hg.): *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag*, München: Piper 1997

83 Ibid., S. 15

84 Papst Benedikt XVI.: Enzyklika *Caritas Veritate* (2009), Abs. 43

85 Papst Franziskus: *Ansprache vor dem Europaparlament* 2014

86 Ibid.



ressen und Wünsche anderer Menschen hinwegsetzende, rücksichtslose Selbstbehauptung verstanden wird, so wird eine auf dem Feld dieses Begriffs geführte Menschenrechtskritik allein schon durch den Hinweis relativiert, dass der universalistische Pfeiler der Menschenrechtsidee gar keine solche Selbstbehauptung zulassen kann, ohne Menschenrechte wiederum zu ihrem konzeptionellen Gegenteil, den Vorrechten, hinabzustufen. Nur dann, wenn ein einziger Mensch oder eine Minderheit ihre Selbstbehauptung auf Kosten anderer zu realisieren trachtet, wäre die Einschätzung zutreffend, dass es sich dabei um egoistische Haltungen handelt. Der Idee der Menschenrechte ist nun aber genau jene Vorstellung eigentümlich, wonach *alle* Menschen bestimmte Ansprüche teilen, die Selbstbehauptung eines oder weniger Einzelner folglich dort an ihre Grenzen kommen muss, wo die (prinzipiell) gleich gewährten Ansprüche diese festlegen. Menschenrechte im Sinne dieser *universalistischen Reziprozität* verweisen folglich immer schon auf gewisse »Menschenpflichten«. Eine universale, individuelle menschenrechtliche Anspruchsberechtigung kann also niemals ein Egoismus im so verstandenen Sinne sein. Dieser Einsicht folgend verwarf etwa schon Thomas Paine das Ansinnen, die DDHC hätte besser durch eine Liste an Pflichten ergänzt werden sollen: »A Declaration of Rights is, by reciprocity, a declaration of duties also. Whatever is my right as a man is also the right of another and it becomes my duty to guarantee as well as to possess.«<sup>87</sup> Auch kann man mit Karl Popper eine Begriffsordnung dahingehend einfordern, nach welcher zwischen Kollektivismus und Individualismus einerseits und Egoismus und Altruismus andererseits zu trennen ist. Das Gegenstück zum Kollektivismus ist demnach nicht der Altruismus, was auch die Möglichkeit eines »Gruppenegoismus« unterstreicht.<sup>88</sup> In der unrichtigen Gleichsetzung von Individualismus und Egoismus erblickt Popper eine »mächtige Waffe zur Verteidigung des Kollektivismus wie auch zum Angriff auf den Individualismus«, wie sie seit Platon immer wieder geführt wurde.<sup>89</sup>

Gegen diese Verteidigung des Menschenrechtsgedankens vor dem Vorwurf, egoistischer Natur zu sein, lässt sich jedoch ein weiterer Einwand formulieren, der zugleich die Bandbreite dessen beleuchtet, was als »Egoismus« in der gegenständlichen Debatte gelten kann. Ein Kritiker der Freiheitsdimension der Menschenrechte könnte nämlich diese erste Zurückweisung eines rücksichtslosen Egoismus, der Vorrechten, nicht aber Menschenrechten entsprechen würde, teilen und doch darauf hinweisen, dass menschenrechtliche Ansprüche auf gewisse Frei-

87 Thomas Paine: RM, op. cit., S. 220

88 Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* Bd. 1, Tübingen: J. C. B. Mohr/Siebeck 1945/1992, S. 121

89 Ibid., S. 121f.

heiten von und zu eine Selbstbehauptung des Einzelnen auf Kosten kollektiver Interessen bedeuten *müssen*. Daran ändert sich grundsätzlich nichts, wenn man, wie Louis Henkin, von »rights as claims *upon* society, not *against* society« spricht.<sup>90</sup> Es wären zwar nicht konkrete, ex ante identifizierbare Individuen, die ihre Selbstbehauptung zum Nachteil anderer betreiben, immerhin aber doch Einzelne, wenn auch dynamisch wechselnde, deren Freiheiten die Allgemeinheit oder auch konkrete Andere grundsätzlich belasten (können). Damit gelangt man zu einem Kernproblem der Menschenrechtstheorie, das eben darin besteht, dass Emanzipationsbestrebungen einzelner Menschen im Grunde immer ›irgendwie‹ auf Kosten jenes Sozialverbandes gehen (müssen), dem sie gelten. So formuliert Georg Lohmann in gebotener Deutlichkeit:

»Warum kann nicht ein für alle Mal eine allgemeine Lösung gefunden werden, wie das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft zu gestalten ist? [...] Der Grund liegt [...] darin, dass eine Menschenrechte-basierte Position notwendig einseitig ist und konstitutiv die subjektiven *Rechte* aller einzelnen Individuen vor den Interessen ihrer Gemeinschaften, von denen sie zugegebenermaßen abhängen, wertet und die Verwirklichung und Beachtung individueller Rechte gemeinwohlbasierten Anforderungen unter Umständen vorziehen muss.«<sup>91</sup>

In ähnlicher Weise betont Nino Carlos Santiago, »that whatever the scope of rights, once we recognize them, following the principle of inviolability of the person, we are logically committed to recognizing a certain sphere of interests that we cannot invade for the sake of the common good«.<sup>92</sup> Es ist so besehen schlicht unmöglich, ein Menschenrecht auf Gedankenfreiheit zu statuieren, ohne das entsprechende Kollektiv der Möglichkeit absolut homogener Meinungsbildung bzw. absoluten Konsenses oder absoluter Harmonie zu berauben; oder ein Menschenrecht auf freie Wahl des Ehepartners zu erklären, ohne einen Familienverband um seine Möglichkeiten der unumschränkten Einflussnahme auf die Generationenfolge zu verkürzen. Oder um ein positives Recht anzuführen: Ein Recht auf Arbeit auch für Menschen mit besonderen Bedürfnissen, die etwa ihrer körperlichen Behinderung geschuldet sind, ist ebenfalls insofern »egoistisch«, als es sich wohl nicht bloß mit dem Hinweis auf die Umstände, die anderen dadurch entstehen (könnten), abschmettern ließe. Vor diesem Hintergrund einer im Horizont des Menschenrechtsdenkens unvermeidlichen Kompromittierung bestimm-

90 Louis Henkin: AR, op. cit., S. 5

91 Georg Lohmann: »Individuelle Menschenrechte und Pflichten zugunsten von Gemeinschaften«, in: Philippe Brunozzi/Sarhan Dhoub/Walter Pfannkuche (Hg.), *Transkulturalität der Menschenrechte. Arabische, chinesische und europäische Perspektiven*, Freiburg: Karl Alber 2013, S. 148.

92 Carlos Santiago Nino: *The Ethics of Human Rights*, op. cit., S. 162

ter kollektiver Interessen, wäre der Begriff Egoismus zu modifizieren. Es ist nun nicht mehr der eingangs zur Diskussion gestellte *Vorrechte-Egoismus*, der das Verhalten einiger weniger gegenüber anderen beschreibt, sondern ein *emanzipativer ›Egoismus‹*, der sich sehr wohl (auch) gegen konkrete Gruppeninteressen wenden kann. »The ›rights of man‹«, so eine Expertenstimme zur Vorbereitung der UDHR, »are attempts to define the territory of the individual (or the small group) vis-à-vis his neighbours and the larger group«.<sup>93</sup> Dieser emanzipative Egoismus ist mit dem menschenrechtlichen Individualismus (in seiner erweiterten Form) untrennbar verknüpft (vgl. 2.2.1). Der Wert, der Individuen in Ansehung ihrer Emanzipationsbestrebungen beigelegt wird, ist, wie dort gezeigt, das – gewiss selbst noch zu stabilisierende – Fundament des zweiten Pfeilers der Menschenrechtsidee. Diese Hochschätzung der Emanzipation des Einzelnen gegenüber den Vorbestimmungen, Einengungen, Instrumentalisierungen durch die ihn umrahmende soziale Gruppe, wie sie im menschenrechtlichen Individualismus im weiteren Sinne zum Ausdruck kommt, steht wie kein anderer Aspekt des Menschenrechtsdenkens im Verdacht, eine »kulturrelative Prämisse«<sup>94</sup> abzubilden. Sie gründet, so könnte man Georg Simmel folgen, in einer Entwicklung, die in der Renaissance bzw. der Frühen Neuzeit Europas als »modernes Differenzierungsstreben« ihre entscheidende Ausprägung erfahren hat.<sup>95</sup>

Für die Kritik am emanzipativen Aspekt des menschenrechtlichen Individualismus bedeutet das, dass sie nicht einem Randbereich menschenrechtlichen Denkens gilt, sondern gleichsam ihrem *Wesen*. Diese Spannung banalisieren zu wollen oder auch nur mittels Ersetzung des Begriffs »Egoismus« durch vielleicht »Eigeninteresse« abzumildern, würde dabei den Blick auf die manifesten Konflikte, die sich daran in Einzelfällen festmachen lassen (vgl. Kap. 4), eintrüben. Es ist weder dem Menschenrechtsgedanken noch der konstruktiven Bewältigung solcher Konflikte damit gedient, den menschenrechtlichen Individualismus zu verharmlosen. Ja, er erfordert für diejenigen, die sich auf Menschenrechte einlassen, mitunter Opfer auf Seiten kollektiver Interessen, und zwar derjenigen, denen es nicht gelingt, sich mit der menschenrechtlichen Grundintention in Deckung oder zumindest in eine Allianz zu bringen. Kritikern des Menschenrechtsdenkens wäre somit ehrlich zu erwidern: Die Freiheitsdimension der Menschenrechte ist als individuelle Anspruchsberechtigung (auch) emanzipativ->egoistisch«. In die-

93 R. W. Gerhard: »The Rights of Man: a Biological Approach«, in: UNESCO (Hg.), op. cit., S. 207

94 Georg Lohmann: »Universalismus und Relativismus der Menschenrechte«, op. cit., S. 212f.

95 Vgl. Georg Simmel: *Das Individuum und die Freiheit. Essays*, Stuttgart: Wagenbach 1957/1984, S. 216.

sem Sinne ist Michael Ignatieff beizupflichten, der in ähnlicher Weise Aufrichtigkeit über die Natur des Menschenrechtsdenkens einfordert,<sup>96</sup> »[t]here will always be conflicts between individuals and groups, and rights exist to protect individuals. Rights language cannot be parsed or translated into a nonindividualistic, communitarian framework. It presumes moral individualism and is nonsensical outside that assumption«.<sup>97</sup>

Zwei Missverständnisse sind dabei freilich zu vermeiden: Weder impliziert die Freiheitsdimension der Menschenrechte, dass Träger von Menschenrechten zwangsläufig im herkömmlichen Sinne verstanden egoistisch sein bzw. handeln müssen. Auch wenn Menschen etwa ein Anspruch wie zum Beispiel das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit zugesprochen wird, bedeutet das nämlich nicht, dass auf der Ausübung dieses Rechts in allen Fällen beharrt werden muss. Man kann auch freiwillig darauf verzichten – ohne dabei das Recht als solches in Zweifel zu ziehen –, wenn etwa bestimmte kollektive Interessen (»Harmonie«) dies aus Sicht des Anspruchsberechtigten selbst nahelegen (vgl. 4.2.3.2). Noch bedeutet die emanzipative Dimension des menschenrechtlichen Individualismus – und gerade dies wäre gegenüber ihren globalen Kritikern unbedingt aufzuschlüsseln –, dass Interessen bzw. Rechte des Einzelnen *immer* kollektive Interessen »stechen«, um eine Metapher Roland Dworkins zu bemühen.<sup>98</sup> Jene Gemeinwohlziele, die selbst menschenrechtlich ausgerichtet sind, konkret auf die Schaffung bzw. Stärkung einer menschenrechtlichen Rechtsordnung hin, werden individuelle Interessen mitunter in beachtlichem Umfang und in für die Betroffenen schmerzvoller Intensität beschneiden, bisweilen sogar verneinen (müssen). In dieser Hinsicht lässt die Idee der Menschenrechte das weitere Feld der inhaltlichen Ausgestaltung der Menschenrechte durchaus für unterschiedliche sozialphilosophische – konkret: kommunitaristische – Zugänge offen, das heißt, sie antizipiert nicht im Detail, welche Freiheiten von/zu gewährt bzw. welche kollektiven Interessen (des Gemeinwohls) auf welche Weise zu beschneiden sind. Es kann dabei durchaus hilfreich sein, auf kritische Hinweise bezüglich einer verhängnisvollen Überdehnung individuellen Anspruchsdenkens vertiefender einzugehen, als es etwa gegenwärtig im herrschenden europäisch/anglo-amerikanischen Menschenrechtsdiskurs der Fall ist. Die seit der Aufklärung im »westlichen« Denken mehr oder minder eingeübte »kulturelle[.] Hochschätzung der Fähigkeit zu individueller, überlegter

96 »The best way to face the cultural challenge to human rights – coming from Asia, Islam, and Western post-modernism – is to admit its truth: rights discourse is individualistic. But that is precisely why it has proven an effective remedy against tyranny, and why it has proven attractive to people from very differing cultures« (HRS, op. cit., S. 75).

97 Ibid., 67

98 Vgl. Ronald Dworkin: TRS, op. cit., S. 69.

Selbstbestimmung« kann dabei selbst zum Ausgangspunkt dafür herangezogen werden, anderen Traditionen eine gewisse Selbstbestimmung zuzugestehen.<sup>99</sup> – Aber nur, wenn, wie ich zugleich betonen möchte, ein Mindestmaß an emanzipativem Individualismus gewährleistet ist (vgl. 4.2).

Gibt es nun für diesen emanzipativ-egoistischen menschenrechtlichen Individualismus noch andere Grenzen – konkret in Form von Pflichten, die den Einzelnen treffen? Pflichten, welche die aus dem Universalismus entstammende Obligation, die Grenzen meines Anspruches nicht über die Grenzen derselben Ansprüche anderer auszudehnen, übersteigen? Zum Verhältnis von Menschenrechten zu Pflichten bzw. der mit ihnen parallelierten »Verantwortung« ist viel geschrieben worden, und ich möchte an dieser Stelle nicht die intensiven Diskussionen darüber im Einzelnen wiederholen, sondern die Bedeutung der Pflichtenkomponente in meinem eigenen Verständnis von Menschenrechten kurz darlegen. Die Analyse kann dabei beim Umstand ansetzen, dass diesem Verständnis folgend Menschenrechte als Ansprüche erscheinen, die Menschen einander zusprechen. Nun ist es aber gänzlich unmöglich, einen Anspruch (auf einen Akt, Zustand oder ein Gut) zuzugestehen, ohne damit nicht zugleich jemanden zu verpflichten, die Einlösung dieses Anspruches zu gewährleisten bzw. zu schützen oder zumindest nicht zu vereiteln. Kurz: Wer Menschenrechte will, muss auch korrespondierende Pflichten bejahen. Dabei stellt sich allerdings die Frage, wie denn jenes Korrespondenzverhältnis beschaffen ist, als äußerst diffizile dar. Mit ihr wird üblicherweise die Diskussion um die sogenannte Korrelativität (*correlativity*) von Rechten und Pflichten verbunden, wie sie im 20. Jahrhundert von anglo-amerikanischen Rechtstheoretikern geführt wurde. Sie beginnt mit Wesley Newcomb Hohfeld, der eine korrelative Beziehung von Recht und Pflicht (*right/duty*) im Rahmen seiner Systematik grundlegender rechtlicher Konzepte statuierte (»that a duty is the invariable correlative of that legal relation which is most properly called a right or claim«).<sup>100</sup> Diese Fassung von *claim rights* als Ansprüche, denen Pflichten gegenüber stehen, hat, so zumindest die Kritik von David Lyons, zu einer unterkomplexen Sichtweise der Dinge verleitet.<sup>101</sup> Er erachtet die scheinbar evidente korrelative Beziehung von Rechten und Pflichten als problematisch, da sie, von wenigen speziellen Fällen abgesehen, eigentlich kaum vorkommt. Nicht immer sei so klar, dass ein Recht zugleich Grund für eine spezifische Pflicht sei (und umgekehrt) wie im Fall »A schuldet B Geld«. Worauf Lyons also hinweist, ist, dass es

99 Georg Lohmann: »Universalismus und Relativismus der Menschenrechte«, op. cit., S. 212f.

100 Wesley Newcomb Hohfeld: *Fundamental legal conceptions*, op. cit., S. 39.

101 David Lyons: »The Correlativity of Rights and Duties«, *Notis* 1970/4, S. 45–55.

im Grunde nicht nur die eine Korrelativität gibt, sondern mehrere bzw. unterschiedliche. So kann man das Verhältnis von Rechten und Pflichten im Schuldenbeispiel auch als *generische Korrelativität* präzisieren: Die Pflicht A's folgt logisch notwendig unmittelbar aus dem Recht B's und umgekehrt. Wenn man dies nun auf die Menschenrechte anzuwenden versucht, würden sich damit keine zusätzlichen Pflichten für den Träger von menschenrechtlichen Ansprüchen ergeben, außer die bereits festgehaltene Pflicht inhaltlich identische Ansprüche anderer nicht auf solche Weise zu lädieren, dass der universalistische Pfeiler des Menschenrechtsgedankens Schaden nimmt. Eine zusätzliche Korrelativität müsste daher erst eigens eingeführt und begründet werden. Damit gelangt man zum Zentrum eines der bedeutendsten ›Kampfpfätze‹ der Menschenrechtstheorie. Da sich aus keinem der bekannten Menschenrechte über die beschriebene universalistische Reziprozität hinausgehend schon selbst erschließt, *wozu* und vor allem *wen* dieses Recht denn verpflichtet, ist es wenig überraschend konstant umstritten, was einzelne Menschenrechte überhaupt verlangen, und dadurch auch was sie letztlich überhaupt bedeuten. Geht mit dem Recht auf Meinungsfreiheit auch eine Pflicht zur verantwortungsvollen Ausübung dieses Rechtes einher? Impliziert ein Recht auf Leben auch eine Verpflichtung, den Welthunger zu bekämpfen und wenn ja, trifft diese Pflicht alle Menschen (im gleichen Maße), nur einige oder gar nur Staaten? Erfordert ein Recht auf Gleichheit, gegen Geschlechterstereotypen innerhalb der Gesellschaft vorzugehen – von wem und wie? Solche Rechte-Pflichten-Verhältnisse sind in der Tat nicht das Resultat einer selbsterklärenden konzeptionellen Bezogenheit bzw. logischen Notwendigkeit, sondern *komplizierter (wertbasierter) Ausdeutungen*.

Menschenrechte sind somit nicht zu verstehen als Rechte gegenüber einer bestimmten Person, wie im Fall des Schuldrechtes, sondern Ansprüche gegenüber zunächst unbestimmten Adressaten. Sie sind, um eine Unterscheidung Hohfelds aufzugreifen, keine »rights in personam«, sondern »rights in rem«, auch genannt »multital rights«. <sup>102</sup> Das Verhältnis von Menschenrechten und etwaigen Menschenpflichten wird nun nicht allein dadurch kompliziert, »that the supposed single right *in rem* correlating with ›a duty‹ on ›all‹ persons really involves as many separate and distinct ›right-duty‹ relations as there are persons subject to a duty [...]«, <sup>103</sup> sondern nicht zuletzt auch dadurch, dass die Frage, welche Pflichten mit welchen Rechten im Einzelfall verbunden sein sollen, erst noch genau auszuverhandeln wäre. Kurz: Es reicht zum Verständnis der erklärten oder geforderten Menschenrechte nicht, sie nur als Ansprüche zu deklinieren, wenn nicht ebenso auf der Pflicht-

102 Wesley Newcomb Hohfeld: *Fundamental legal conceptions*, op. cit., S. 72f.

103 Ibid., S. 94.

tenseite konkrete Entscheidungen getroffen werden. Dieser mit Joseph Raz formulierte *dynamische* Aspekt von Rechten, der eben daraus folgt, »[that] there is no closed list of duties which correspond to [a] right«,<sup>104</sup> erklärt zu einem großen Teil die Konflikte um die Bedeutung, Implikationen und Reichweite einzelner Ansprüche.<sup>105</sup> Sie entstehen gerade daraus, dass subjektive Rechte keine schon von vornherein klare Freiheitsdimension aufweisen, selbst dann nicht, wenn der Anspruch ›dem Namen nach‹ unstrittig ist. Zwar gilt als eine grobe Standarddifferenzierung jene zwischen Abwehrrechten einerseits (*status negativus*) und Leistungs- sowie Schutzrechten andererseits (*status positivus*). Doch ist die – in vielen Fällen potenziell duale – Zuordnung eines Menschenrechtes in diese Kategorien eine Quelle von Dissens, die sich auf die Frage, welche Pflichten aus einem Anspruch *in concreto* folgen, überträgt. Für das Verständnis wesentlich ist: Auch negative Rechte können mit positiven Pflichten verbunden sein. Darauf hat etwa Henry Shue hingewiesen.<sup>106</sup> Ein Recht auf Leben wird nämlich nicht einfach dadurch geschützt, dass Eingriffe in dieses Recht unterbleiben, sondern auch dadurch, dass der Staat für den Fall solcher Eingriffe Vorkehrungen konkret in Form eines Strafverfolgungs- und Justizsystems trifft.

Diese Komplexität des Rechte-Pflichten-Verhältnisses lässt sich an folgenden Beispielen veranschaulichen: Was ein »Recht auf Leben« an Pflichten grundsätzlich bereithalten könnte, muss ausgehend von diesem Anspruch im Detail erörtert werden, der Anspruch als solcher ver-rät es nämlich nicht. Dabei bietet es sich an, die Begriffe »positiv« und »negativ« im herkömmlichen Sinne von positiver und negativer Freiheit zu verwenden.<sup>107</sup> Diese vermeintlich simple Unterscheidungsweise auf der Ebene der Ansprüche gewinnt jedoch an beachtlicher Komplexität, wenn sie auf die Ebene der aus ihnen resultierenden Pflichten angewandt wird: Der positive Anspruch auf Leben, das heißt die Freiheit *zu*, kann sowohl mit einer positiven (Leben zu unterstützen/erhalten) als auch negativen Pflicht (Leben nicht zu gefährden, zerstören) korrespondierend gedacht werden, wenn das negative Recht auf Leben als eine Freiheit *von* Zwang zum Leben gefasst wird (und nicht als Anspruch auf Unterlassung von Eingriffen in das positive Recht auf Leben). Ob auch an ein so verstandenes negatives Lebensrecht neben einer negativen

104 Joseph Raz: MF, op. cit., S. 171.

105 Zur Komplexität des Verhältnisses von Menschenrechten und Pflichten trägt, worauf auch Ernst Tugendhat hinweist, auch der Umstand bei, dass nicht alle Menschen zur gleichen Zeit Pflichten wahrnehmen können – zum Beispiel Kinder – und dennoch Subjekte von Pflichten sind, so ihnen Menschenrechte zugesprochen werden (vgl. VE, op. cit., S. 349).

106 Vgl. Henry Shue: *Basic Rights*, op. cit., S. 35ff. Siehe auch Allen Buchanan: *The Heart of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press 2013, S. 61ff. sowie FN 188 in 4.2.3.3.

107 Vgl. Isaiah Berlin: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt a. M.: S. Fischer 1969/1995, S. 197ff.

Pflicht auch eine positive Pflicht sinnvoll angeschlossen werden kann, ist weniger klar als etwa beim negativen Recht auf Religionsfreiheit, das inzwischen von vielen als ein Recht, von Religion ›verschont‹ zu bleiben, anerkannt bzw. eingefordert wird (»Recht auf Freiheit von Religion«). Eine vermeintlich komplementäre Pflicht dazu könnte ebenso negativ *und* positiv zugleich sein: Als negative Pflicht kann sie darauf abstellen, dass mich niemand mit religiösen Vorstellungen behelligt, und als positive Pflicht, dass zum Beispiel der Staat ein Umfeld schafft – Stichwort: säkularisierter öffentlicher Raum –, in dem eine solche Behelligung ausgeschlossen ist. Nicht anders verhält es sich mit dem Recht auf Bildung, um nicht nur im Bereich der bürgerlich-politischen Rechte zu bleiben: Als positives Recht gedacht, könnte mit ihm die Pflicht verbunden werden, Bildungsmöglichkeiten etwa in Form von entsprechenden Institutionen zur Verfügung zu stellen. Diese soll die *direkte positive Leistungspflicht* (des Staates bzw. der Gemeinschaft) genannt werden. Es lässt sich darauf zusätzlich die (*indirekte positive*) *Schutzpflicht* des Staates bzw. der Gemeinschaft beziehen, ein Umfeld zu schaffen, in dem jeder sein positives Recht auf Bildung wahrnehmen kann, das heißt konkret von niemanden an seiner Ausübung behindert wird; ebenso wie eine (negative) *Unterlassungspflicht*, als Staat bzw. Gemeinschaft selbst nicht (ungerechtfertigt) in dieses Recht einzugreifen. Ein ähnliches Bild der Vielfalt von Pflichtendimensionen zeigt sich alsdann auch auf der negativen Seite eines Rechts auf Bildung, so man sie in ihrem Anspruchsgehalt berücksichtigen möchte: Fasst man das negative Recht auf Bildung als Anspruch auf, nicht zu Bildung oder bestimmten ihrer Inhalte gezwungen zu werden, so stellt sich eine korrespondierende Unterlassungspflicht als das Verbot von ebensolchem Zwang dar. Weiters wäre eine Schutzpflicht denkbar dahingehend, Menschen (bzw. insbesondere Kinder) davor zu beschützen, zu bestimmten Bildungsformen bzw. in bestimmte Bildungseinrichtungen gezwungen zu werden. – Man denke beispielsweise an indoktrinäre Religionsschulen.

Als Zwischenresümee lässt sich festhalten: Die Freiheitsdimension wie auch die Pflichtenimplikationen der Menschenrechte sind nicht schon durch erklärte, grob umrissene Ansprüche abschließend festgelegt. Sie bedürfen vertiefender Auseinandersetzung (vgl. Kap. 4). Welche konkreten Pflichten mit einem menschenrechtlichen Anspruch ›korrespondieren‹ können, das heißt sich normenlogisch an ihn knüpfen lassen, hängt davon ab, wie dieser letztlich ausbuchstabiert wird. Die drei Pflichtentypen, die für positive wie negative Rechte bedeutsam sein können, sind: (a) Leistungspflichten (Verpflichtungen zu einer Leistung im Sinne der Gewährleistung oder Schaffung von Bedingungen, die die effektive Ausübung des gewährten Anspruches erst ermöglichen), (b) Unterlassungspflichten (Verpflichtungen, solche Eingriffe zu unterlassen, die einer Realisierung der im Anspruch verkörperten Freiheit ent-



gegenstehen) und (c) Schutzpflichten (Verpflichtungen, den gewährten positiven Anspruch vor Verletzungen zu schützen bzw. solche zu ahnden). Unterlassungspflichten entsprechen dabei negativen Pflichten, Leistungspflichten direkt positiven und Schutzpflichten indirekt positiven Pflichten.

Die hier vorgeschlagene Auffassung von negativen Rechten als eigenständige Abwehransprüche ist allerdings keine, die zwingend aus dem Menschenrechtsgedanken folgt. Sie wäre grundsätzlich auf der Inhaltsebene der Menschenrechte auszuhandeln, erfüllt jedoch im Kontext der menschenrechtlichen Freiheitsdimension eine meines Erachtens wichtige Funktion: Für eine Etablierung eigenständiger Abwehransprüche – wie beispielsweise der erwähnten Freiheit *von* Religion oder auch Freiheit *vom* Leben – spräche nicht nur, dass sie einen eindeutigen Mehrwert der Systematik positiver und negativer Ansprüche erkennen lässt. Wenn nämlich ohnehin ein negatives Recht ohne Substanzverlust in Form eines positiven Rechts artikuliert werden kann, ist es fraglich, wie so in diesem Sinne überhaupt (so genau) unterschieden werden sollte. Wichtiger noch, wäre mit eigenständigen Abwehransprüchen sichergestellt, dass Menschenrechte tatsächlich Rechte sind und keine camoufflierten Pflichten. Damit nun nähert man sich der ›Gretchenfrage‹ von sogenannten Menschenpflichten: Soll es über die aus Rechten extrahierbaren, korrelativen Pflichten (im weiten Sinne) Verpflichtungen des Einzelnen auch gegenüber seinem Gemeinwesen geben? Und wie verhalten sich solche *nicht-korrelativen Pflichten* zur Idee der Menschenrechte? (vgl. Kap. 4). Kandidaten dafür sind etwa die in der Banjul-Charta in einem eigenen Kapitel den Rechten beigegebenen Pflichten. Sie sind einerseits abstrakter Natur,<sup>108</sup> andererseits durchaus konkret: Es gelte unter anderem die »positiven Afrikanischen Werte« zu befördern und für die Einheit Afrikas einzutreten.<sup>109</sup> Im Sinne des Modells konzeptioneller Belastbarkeit gilt es in solchen Fällen grundsätzlich zu fragen: Lässt sich die entsprechende Pflicht des Einzelnen wenn schon nicht direkt auf konkrete Ansprüche beziehen, so doch vielleicht immerhin im Rahmen einer menschenrechtlichen Formulierung des Gemeinwohlzieles denken? Für die Banjul-Charta würde das bedeuten, zu fragen, inwieweit Zwecke in Form »positiver Afrikanischer Werte«

108 Vgl. Art. 27, Abs. 1: »Every individual shall have duties towards his family and society, the State and other legally recognised communities and the international community.«

109 ACHPR, Chp. 2, Art. 29. Diese Pflichten werden in weitgehend übereinstimmender Form auch in der *African Charter on the Rights and the Welfare of the Child* (ACRWC) (1990) erklärt. Zur Banjul-Charta siehe auch die überwiegend positive Würdigung von Theo van Boven: »The Relations Between Peoples' Rights and Human Rights in the African Charter«, *Human Rights Law Journal* 1986/77, S. 188–193. Eine hingegen kritische Einschätzung zum Beispiel bei Hans Jörg Sandkühler: *Recht und Staat nach menschlichem Maß*, op. cit., S. 195ff.

(welche?) oder »Afrikanischer Einheit« sich zu einer Zielbestimmung »Eine menschenrechtliche Ordnung auf dem Afrikanischen Kontinent sicherstellen« denn konkret verhalten. Somit wäre für den menschenrechtlichen Individualismus (im weiteren Sinne) hier nochmals betont, was bereits eingangs vertreten wurde, und zwar, dass mit ihm keine Priorität des Einzelnen solcherart verbunden ist, wonach überhaupt keine kollektiven Ziele vor ihm bestehen könnten.<sup>110</sup> Zumindest das kollektive Ziel, eine menschenrechtliche Ordnung zu sichern, wäre mit ihm bestens verträglich, da in diesem das Gemeinwohl auf die individuellen Interessen bzw. Rechte prinzipiell reduzierbar ist. Auch in der UDHR werden nicht (zwingend) korrelative Pflichten erklärt: »Everyone has duties to the community in which alone the free and full development of his personality is possible« (Art. 29, 1).<sup>111</sup> Näher präzisiert werden sie nicht. Anders werden in der *American (Bogotá) Declaration of the Rights And Duties of Man* (1948), die der UDHR vorausging und sie vielfach – gerade auch im Art. 29 – inspirierte, sehr konkrete Pflichten den erklärten Rechten angeschlossen.<sup>112</sup> Darunter die Pflicht für jeden, zumindest eine Grundbildung zu erwerben (Art. 31), an Wahlen teilzunehmen (Art. 32) und sich durch Arbeit selbst zu erhalten oder auf sonstige Weise der Gemeinschaft zu nützen (Art. 37).

Solche Arten von Pflichten stehen nicht notwendigerweise in Konflikt mit einer menschenrechtlich ausgerichteten Rechtsordnung, sondern lassen sich grundsätzlich in eine solche integrieren.<sup>113</sup> Als solche wären sie *teleologisch-menschenrechtliche* Verpflichtungen, die sich jeweils da-

110 So schließt auch Bird eine solche Lesart des Individualismus mit Verweis auf ihre letztlich anarchistische Stoßrichtung aus: »But clearly there is no way for an individualist state, or any kind of state, to satisfy this requirement« (*The Myth of Liberal Individualism*, op. cit., S. 50).

111 Bei diesem Artikel handelt es sich um ein Entgegenkommen denjenigen Positionen gegenüber, die bei der Ausarbeitung der UDHR verstärkt auf die Aufwertung der Pflichtenkomponente gedrängt haben. So enthielt ein erster Entwurf (*Draft Outline of International Bill of Rights*) der UN Division of Human Rights schon in der Präambel die Feststellung, »that man does not have rights only; he owes duties to the society of which he forms part« (E/CH.4/AC.1/3, S. 2). Bereits in der UNESCO-Umfrage zum Projekt einer universalen Menschenrechtserklärung wurden Pflichten etwa von Mohandas Karamchand Gandhi als unverzichtbar eingemahnt (vgl. seine »Stellungnahme zur AEMR«, in: UNESCO (Hg.), op. cit., S. 18).

112 OAS: (*Bogotá Declaration*, Chp. 2).

113 Siehe auch Abs. (2) des Art. 29 UDHR: »In the exercise of his rights and freedoms, everyone shall be subject only to such limitations as are determined by law solely for the purpose of securing due recognition and respect for the rights and freedoms of others and of meeting the just requirements of morality, public order and the general welfare in a democratic society.« Noch strenger, und zwar konditional, interpretiert Georg Lohmann Art. 29 (1) UDHR: Erbürde dem Einzelnen »nur Pflichten gegenüber einer besonders qualifizierten Gemeinschaft auf, wenn nämlich in dieser »allein die freie und volle Entfaltung seiner Persönlichkeit möglich ist« (»Individuelle Menschenrechte und Pflichten zugunsten von Gemeinschaften«, op. cit., S. 152).

raufhin befragen lassen müssen, wie genau sie dem Menschenrechtsgedanken bzw. einer holistischen Menschenrechtssystematik entsprechen. Daneben ist noch ein weiterer Typus von Pflichten in seiner Stellung zum Menschenrechtsgedanken zu betrachten, und zwar jener der hybriden *PflichtRechte*. Dabei werden menschenrechtliche Ansprüche im weitesten Sinne formuliert, die dem Rechtssubjekt selbst zugleich eine mit diesem direkt oder auch indirekt in Zusammenhang stehende (implizite) Pflicht aufbürden, die weder aus den (gleichen) Ansprüchen anderer abgeleitet werden, noch einer expliziten Indienstnahme des Einzelnen durch konkrete Versionen des gemeinen Wohls entstammen. Beispiele dafür sind etwa das von Edmund Burke in seiner kritischen Auseinandersetzung mit den britischen Anhängerinnen und Anhängern der Französischen Revolution als einzig zulässig erklärte »Recht auf die bestehende Ordnung«;<sup>114</sup> oder auch das in der CDHRI implizierte Recht der Frau, keiner Erwerbsarbeit nachgehen zu müssen.<sup>115</sup> Ebenso davon betroffen wäre eine Auffassung respektive praktische Handhabung eines Rechts auf Leben als simultane Pflicht *zum* Leben, wie sie insbesondere in restriktiven Regelungen der Sterbehilfe, aber auch dem Umgang mit zum Freitod Entschlossenen zum Tragen kommt.<sup>116</sup> Diesen exemplarischen Fällen ist in ihren unterschiedlichen zeitlichen und regionalen Hintergründen gemeinsam, dass sie *sowohl als Recht als auch als Pflicht* gelesen werden können (oder sollen). Da sie weder das universalistische noch individualistische Basiskonzept der Menschenrechtsidee unterspülen, stellt sich die Frage der konzeptionellen Belastbarkeit bzw. Zulässigkeit in solchen Fällen nicht erst hier, sondern bereits grundlegender: Wenn Menschenrechte Ansprüche ausdrücken (sollen), die jedem Einzelnen zukommen, warum sollen sie mit Pflichten auf solche subtile Art und Weise vermenget werden? Aus der Natur eines »Rechtes« als Anspruch folgt wie gezeigt keineswegs, dass daran überhaupt keine Pflichten geknüpft werden dürfen. Aber so sich diese Pflichten nicht schlüssig aus dem erklärten Anspruch selbst ergeben, sie also weiter begründungsbedürftig sind, weil sie nicht bereits durch die Begründung des nämlichen

114 Den Menschenrechten der Republikaner setzte der pragmatische Monarchist und Tory Burke die von den Vorfahren erhaltenen »rights of Englishmen« (*Reflections on the Revolution in France*, op. cit., S. 273) entgegen sowie die »real rights of man« (ibid., S. 308). Er führte aus: »If civil society be made for the advantage of man, all the advantages for which it is made become his right. It is an institution of beneficence; and law itself is only beneficence acting by a rule. Men have a right to live by that rule [...]« (ibid.).

115 Vgl. Art. 6 (b) CDHRI: »The husband is responsible for the support and welfare of the family.« Dieses »Recht« wäre weniger missverständlich, wäre es als spezifisches Recht von Frauen, die den Haushalt führen und die Kinderbetreuung gewährleisten, formuliert worden. Aber um diesen Anspruch war es den Urhebern der Erklärung vermutlich nicht zu tun. Vgl. 3.2.5.

116 Vgl. etwa die Rechtsprechung des EGMR (*Pretty v. The United Kingdom* 2346/02, 29.4.2002; *Gross v. Switzerland* [GC] 67810/10, 30.9.2014).

Anspruches mitlegitimiert sind, wäre es im Sinne der Transparenz angebracht, solche Pflichten entsprechend gesondert vorzuschlagen bzw. einzufordern. Andernfalls besteht die Gefahr, dass unter dem Mantel der Menschenrechte Interessen eingeschleust werden, von denen vermutet werden darf, dass sie für sich allein stehend eher auf Kritik bzw. Ablehnung stoßen. Wie viele Menschen bzw. Frauen würden wohl dem Recht, vom Ehegatten finanziell versorgt zu werden, zustimmen, die Pflicht, zu Hause zu bleiben, hingegen zurückweisen wollen? Wenn diese Transparenz nun nicht vorliegt wie in den genannten Beispielen, verrät im Zweifel hier der folgende ›Lackmustest‹, ob es sich um Rechte oder Pflichtrechte handelt: Kann man sich ihrer *entschlagen* oder nicht? Für das Beispiel des Rechts auf Leben bedeutet das: Kann ich mich dieses »Rechtes« erwehren, etwa dadurch, dass ich mich strafflos suizidieren darf? Dies erscheint fraglich. Zwar wird in den meisten Ländern diese Pflicht zum Leben nicht (mehr) mit Hilfe des Strafrechts durchgesetzt, die psychiatrische Zwangsbehandlung in Fällen suizidaler »Selbstgefährdung« ist aber durchaus als manifeste Sanktion einer solchen ›Pflichtverletzung‹ zu betrachten. Fraglich, ob es sich beim Recht auf Leben nicht um ein hybrides Pflicht-Recht handelt, ist es auch deshalb, da eine Pflicht in den meisten Ländern zum Weiterleben allein schon dadurch faktisch besteht, dass für Personen, die selbst nicht mehr (voll) handlungsfähig sind, Unterstützung bei der Zurückweisung des Rechts auf Leben nicht oder nur sehr eingeschränkt in Form passiver Sterbehilfe besteht.<sup>117</sup>

Eine weitere zentrale Frage im Diskursfeld von Menschenrechten und Pflichten ist jene nach dem konkret Verpflichteten: Ist jeder einzelne Mensch in gleichem Maße dafür verantwortlich, dass Menschenrechte gewährt bzw. eingehalten werden, oder nur bestimmte Gruppen oder überhaupt nur der Staat respektive die politische Gemeinschaft als solche? In der Menschenrechtsforschung wird dies kontrovers diskutiert, mehrheitlich aber zugunsten vorrangiger Verpflichtungen auf Seiten des Staates beantwortet.<sup>118</sup> Dem ethischen Grundprinzip folgend, wonach

<sup>117</sup> Man kann natürlich einwenden, dass diese Perspektive nur eine von mehreren hier anzulegenden ist, zumal ein universales »Recht, nicht leben zu müssen« jedenfalls an irgendeiner Seite wohl oder übel die Pflicht adressieren müsste, jemanden unter Umständen aktiv zu töten. Darf sich diese dann wiederum dieser Pflicht entschlagen? Darüber hinaus stellt sich in nicht wenigen Fällen die ethische Grundsatzfrage, inwieweit die individuelle Autonomie reichen soll, gerade wenn Ablehnung eines menschenrechtlichen Anspruches – des Rechts auf Leben – nicht aus freien Stücken bzw. nicht auf Basis der nötigen Informationskompetenz erfolgt (Stichworte depressive Erkrankung, juvenile Krisen etc.). Diese grundsätzliche Schwierigkeit spricht jedoch keineswegs für die Notwendigkeit von Pflichtrechten, sondern zunächst lediglich für eine aufgeklärte, das heißt konkret nicht-naive Haltung im großzügigen Umgang mit menschlicher Freiheit.

<sup>118</sup> Vgl. etwa Hans Jörg Sandkühler: *Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen*, Freiburg: Alber 2014, = MM.

Sollen Können voraussetzt und folglich von niemandem mehr verlangt werden kann, als er zu leisten im Stande ist, erscheint es in der Tat sinnvoll, zumindest jene Pflichten, die mit den Ermöglichungsbedingungen in Bezug auf bestimmte menschenrechtliche Ansprüche verbunden sind (Leistungspflichten) oder den effektiven Schutz solcher Ansprüche betreffen (Schutzpflichten), an eine politische Gemeinschaft bzw. ihre staatlichen Institutionen zu richten. Es wird keinem Einzelnen, ja nicht einmal einzelnen Gruppen gelingen, beispielsweise das Recht auf Gesundheit oder jenes auf Bildung flächendeckend zu gewährleisten wie auch ohne Hoheitsrechte deren Verletzung zu sanktionieren, wenn man darunter mehr versteht als bloße moralische Missbilligung. Was jedoch jedem Einzelnen als moralische Verpflichtung horizontal – und in Folge seitens des Staates als rechtliche vertikal – aufgebürdet werden kann,<sup>119</sup> sind jedenfalls Unterlassungspflichten: die moralische Pflicht, nicht in die allen zugestandenen moralischen Ansprüche auf konkrete Freiheiten *zu* und *von* rechtfertigungslos einzugreifen. So könnte, um dies an einem weiteren Beispiel zu erläutern, kein einzelner Mensch verpflichtet werden, den Welthunger zu stillen; sehr wohl aber zum Beispiel, nicht durch Rohstoffspekulationen zu Nahrungsmittelkrisen beizutragen. In gleicher Weise wäre niemand alleine dafür verantwortlich, dass global besehen Gesellschaften religiösen Verfolgungen die Nährböden entziehen und Bedingungen schaffen, die es allen Menschen gleichermaßen ermöglichen, ihre (nicht-)religiösen Überzeugungen zu bekennen, auch wenn jeder Einzelne dazu moralisch verpflichtet sein kann, seine eigenen Überzeugungen nicht anderen auf zu oktroyieren.

Wenn vorhin ein Primat einer Ethik der Menschenrechte (vor dem Menschenrechtsrecht) argumentiert wurde (vgl. 1.3), so auch im Hinblick auf die Bedeutung jener scheinbar kleinen privaten Unterlassungspflichten vorrechtlicher Natur. Folgt man nämlich der Idee, dass Großes im Kleinen entsteht, konkret dass eine weltweite Durchsetzung menschenrechtlicher Standards nicht losgelöst von Beiträgen jeder einzelnen Person errungen werden kann, so wird ersichtlich, dass die politische Gemeinschaft bzw. den Staat zwar die weitreichenderen Pflichten treffen, vielleicht nicht aber die entscheidenden. Die, wenn man so will, *primären Pflichten* des Einzelnen moralischer und rechtlicher Natur stehen mit den *sekundären Verpflichtungen* des Staates rechtlicher Natur in einem Ergänzungsverhältnis. Weitergedacht, ließe sich von primären und sekundären Pflicht- bzw. Menschenrechtsverletzungen sprechen. Diese Charakterisierung »primär« vs. »sekundär« ist dabei gerade nicht so zu verstehen, als wäre damit eine Rangordnung nach subsidiärem Kalkül statuiert – nach dem Motto »Der Staat ist nur dort verpflichtet,

119 Zu den Voraussetzungen, unter denen dies auch auf Basis einer relativen Moral bzw. nonkognitivistischen Ethik erfolgen kann, siehe 2.3.2.

Menschenrechte zu schützen, so nicht schon Private in diesem Sinne tätig sind.« Unter der hier vertretenen Auffassung, dass Menschenrechte ohne staatlichen Schutz im Grunde gar nicht sinnvoll gedacht werden können, wären in einem solchen Sinne gerade die primären Pflichten auf Seiten staatlicher Ordnungen zu verorten. Aber darum geht es dieser Unterscheidung wie gesagt nicht. »Primär« sind horizontale Verpflichtungen genau deshalb, weil das Betreten einer vertikalen Ebene der Menschenrechte immer schon eine Antwort auf die (defizitären) Versuche, menschenrechtliche Ansprüche moralisch zu besichern, darstellt.

### 2.3 Begründungspfade

In den vorhergehenden Abschnitten standen die axiologischen Voraussetzungen der Menschenrechtsidee im Zentrum, nun geht es darum, wie diese begründet werden können: als universalistischer Pfeiler der Menschenrechtsidee die *gleiche, prinzipielle* Anspruchsberechtigung; als individualistischer Pfeiler der Menschenrechtsidee die *individuelle, emanzipative* Anspruchsberechtigung. Axiologische Grundlagen und Begründungen verhalten sich im Verständnis der vorliegenden Arbeit somit wie *firmandum* und *firman*. Zwischen beiden so zu trennen, ist auch deshalb wichtig, um jenes Terrain, wo Spielraum für legitimen Dissens besteht (Art der Begründungen), von jenem zu unterscheiden, wo dies nicht der Fall ist (Voraussetzungen des Menschenrechtsgedankens). Wie Begründungen des Menschenrechtsgedankens im Einzelnen aussehen oder gelingen könnten, mag zwar angeklungen sein, wurde im bisherigen Verlauf der Untersuchung jedoch noch nicht systematisch erörtert. Das soll an dieser Stelle in Form einer Typologie von Begründungspfaden, die sich in ethische bzw. rechtsphilosophisch-politische sowie in religiöse bzw. säkulare gliedern lassen, unternommen werden. So können auf der Ebene *horizontaler* respektive *vertikaler* Begründungen genuin ethische Konzeptionen, die auf die Würde des Menschen respektive Sakralität der Person abstellen, von politischen, vornehmlich kontraktualistischen und diskurstheoretischen, Ansätzen unterschieden werden. In beiden Fällen, horizontal-ethischen wie vertikal-politischen Begründungen, bieten sich jeweils begründende Ansätze mit oder ohne bzw. mehr oder weniger Rückgriff auf religiöse Glaubensvorstellungen an. Das Bild, das sich auf diese Weise von den grundsätzlich vielfältigen Möglichkeiten, die Idee der Menschenrechte konzeptionell zu verankern, bietet, legt es nahe, sich konkret den Möglichkeiten und Grenzen eines begründungsppluralistischen Zuganges anzunehmen. Dies erfolgt im Abschnitt 2.3.3., wo ausgehend von der Fragestellung, was denn eine gute Begründung sei, die Stärken und Schwächen der einzelnen Begründungsweisen der Idee der Menschenrechte verglichen und zu-

sammengefasst werden. Zuvor sollen im Folgenden noch grundsätzliche Vorfragen des menschenrechtlichen Begründungsdenkens erwogen werden, allen voran jene nach der Notwendigkeit philosophischer Begründungen überhaupt. Zu diesen Vorfragen gehört auch die Bestimmung dessen, was hier unter Begründung verstanden wird: Eine Begründung gibt Antwort auf die Frage, worin das Gesolltsein einer bestimmten Norm (hier: »Jeder Mensch soll über gleiche, prinzipielle, individuell-emanzipative Ansprüche seinen Mitmenschen bzw. dem Staat gegenüber verfügen«) gründet. Ein Begründungspfad ist dabei die ausführliche Version dieser Antwort, die beim Grund des Gesolltseins – zum Beispiel der Menschenwürde – ihren Ausgang nimmt und nun Schritt für Schritt bzw. Begründungsglied für Begründungsglied den Begründungszusammenhang von gründender Norm/Werthaltung/Vorstellung und zu begründender Norm – der Idee der Menschenrechte – darlegt.<sup>120</sup>

Neben den bereits angesprochenen Unterscheidungen zwischen einzelnen Begründungsebenen ist in diesem Zusammenhang eine weitere Differenzierung mitzudenken: Das ist (a) zum einen die Trennung zwischen der Begründung der *Idee* der Menschenrechte einerseits (*Menschenrechtsbegründungen*) und der Begründung einzelner, *konkreter Menschenrechte* andererseits (*Menschenrechtebegründungen*), deren Bedeutsamkeit gerade darin besteht, dass sie vielen Debatten um die Begründung von Menschenrechten abgeht und in Folge Selbsttäuschungen über die eigene erbrachte Begründungsleistung möglich werden (vgl. 2.3.1.2). Der Unterschied kann auch anhand der Anforderungen verdeutlicht werden, die im einen Fall und im anderen begründungstechnisch vorliegen: Die Idee der Menschenrechte gilt als begründet, wenn dargelegt werden kann, wieso Menschen über prinzipiell gleiche, emanzipative, individuelle Ansprüche verfügen (sollen). Menschen-

120 In diesem Sinne könnte der hier verwendete Ausdruck als Grund des *ontologischen* Gesolltseins präzisiert werden, da nicht nach einem vorgelagerten Grund des Sollens, sondern wirklich nach dem letzten, das heißt nach demjenigen gefragt wird, mit welchem der Begründungsregress sein (dogmatisches) Ende findet. Zu sagen, der Grund des Gesolltseins liege beispielsweise im einem geschlossenen Vertrag oder einem gegebenen Versprechen, wäre aus dieser Warte im ontologischen Sinne nicht hinreichend genau, denn es kann weiter danach gefragt werden, worin denn die unterstellte Norm, Verträge bzw. Versprechen zu halten, gründet (im Interesse der Menschen oder unabhängig davon in einer moralischen Wahrheit etc.). Die Frage, ob das Gesolltsein einer Norm dabei – grob geschieden – in einer subjektiven oder objektiven Wirklichkeit festgemacht wird, ist dabei nicht zu vermengen mit der Frage nach der Berechtigung bzw. *Willkürlichkeit*, mit der diese Normen aus diesen Gründen des Gesolltseins generiert werden. Werden nämlich, ohne dies zu berücksichtigen, »subjektiv« und »willkürlich« von vorherherein in eins gedacht, entgeht die Einsicht, dass auch Ableitungsbeziehungen aus objektiven Gründen des Gesolltseins willkürlich bzw. subjektiv sein können, wie auch jene im traditionellen Unbehagen mit dem theologischem Voluntarismus zum Ausdruck gebrachte Erkenntnis, dass ein völlig autonom-souveräner normsetzender Wille einer Gottheit letztlich ebenso subjektiv und letztlich willkürlich sein muss, wie der jedes menschlichen Subjekts.

rechtebegründungen hingegen stehen schon am Anfang vor einer wichtigen Weichenstellung: Sind Menschenrechte ein Selbstzweck oder ein Mittel zu einem übergeordneten Ziel? Im Fall, dass die letzte Frage bejaht wird – was auf die allermeisten Menschenrechtstheorien zutrifft, die gegenständliche eingeschlossen –, wäre sodann das Ziel anzugeben.<sup>121</sup> In einem weiteren Schritt ist darzulegen, inwieweit nunmehr konkretisierte menschenrechtliche Ansprüche diesem genügen bzw. entgegen kommen (*instrumentelle Komponente*). Damit nicht genug, ist schließlich auch noch zu zeigen, warum es sich bei diesem Ziel um ein verfolgenswertes handelt bzw. worin sein Wert besteht (*Wertkomponente*) (siehe auch 2.3.3). Wenn etwa argumentiert wird, dass Menschenrechte zum Glück der Menschen unerlässlich sind, so muss dieses Glück weiter expliziert werden, um zeigen zu können, dass menschenrechtliche Ansprüche das überlegene Vehikel zu seiner Erreichung sind. Das könnte meines Erachtens wohl am ehesten dadurch erfolgen, dass dieses Glück als offenes, das heißt als die ungehinderte Suche nach dem Guten und autonome Festlegung des Guten gefasst wird, welches auf Menschenrechte zur sozialen Vermittlung dieses Suchens und Festlegens notwendig angewiesen ist. Dass dieses negativ formulierte Glück einen Wert vor anderen darstellt, wäre damit freilich noch nicht mitbegründet. Zusätzlich ist (b) die Unterscheidung zwischen *Begründungen im engeren* und *weiteren Sinne* zu nennen: Erstere geben an, worin das Gesolltsein einer Norm gründet. In einem weiteren Sinne kommt die Begründungslast hinzu, die in einer Erklärung bzw. einem Nachweis dessen besteht, wie erkannt werden könne, dass eine Norm darin gründet und wie dieses Gründende selbst erkannt werden kann.

Wenn man die Definition von Menschenrechten betrachtet, die dieser Arbeit zugrunde gelegt wird (vgl. Kap. 1), so liegt bereits im Definitionsbestandteil »nicht willkürlich abgesprochen werden« nicht nur der Kern der Frage »Warum dürfen sie das nicht?«, sondern es drängt sich die noch grundlegendere unmittelbar auf, die lautet: »Warum sollen überhaupt allen Menschen prinzipiell unverbrüchliche Ansprüche zugestanden werden?« Wenn zusätzlich noch die Pflichtenkomponente der Menschenrechte in den Blick genommen wird, die wie gezeigt zumindest darin besteht, dass auf einer Seite zugestandene Ansprüche (auf Freiheiten von bestimmten Akten oder Zuständen bzw. zu bestimmten Akten, Zuständen oder Leistungen), auf einer anderen Seite (näher entsprechend zu bestimmende) Pflichten generieren, wird deutlich, dass auch diese wohlbegründet sein sollten. Dies gilt umso mehr,

121 Eine prototypische funktionalistische Fassung der Menschenrechte lautet: »Human rights are requirements whose object is to protect urgent individual interests against certain predictable dangers to which they are vulnerable [...]« (Charles R. Beitz: *The Idea of Human Rights*, New York: Oxford University Press 2009, S. 109).



wenn man – wie im Paradigma der Menschenrechte – Menschen nicht als zu instrumentalisierende Befehlsempfänger ansehen möchte und darum davon ausgeht, dass man denjenigen Personen, an welche man moralische Verpflichtungen adressiert (horizontale Begründung), *Reichenschaft* und jenen, die man darüber hinaus sogar mit Kraft der Gesetze zwingt, solchen Verpflichtungen nachzukommen, *Rechtfertigung* schuldig ist. Auf die Frage »Müssen Menschenrechte denn begründet werden?« wäre daher mit der rhetorischen Gegenfrage zu antworten: »Können Menschenrechte nicht einfach diktiert werden?« Hier liegen im Bereich der Begründung also offene Fragen vor, die aus dem Respekt gegenüber dem Menschenrechtsgedanken selbst nach einer Antwort verlangen. Der Ausleuchtung einzelner Begründungspfade des Menschenrechtsgedankens möchte ich daher bewusst kritische Anfragen hinsichtlich des Mehrwertes von einer Fundamentierung der Menschenrechte voranstellen. Sie wurden und werden vom Boden dreierlei Intuitionen aus gestellt. (a) Zum einen führt ein starker Kognitivismus manche Menschenrechtstheoretiker dazu, Menschenrechte als Werte respektive Normen anzusehen, die eine Begründung nicht notwendig haben, da sie ja für jeden grundsätzlich einsehbar seien. Ein theoretisches Fundament, das die Akzeptanz von Menschenrechten bedinge, wird von einer solchen *kognitivistischen Begründungskepsis* verneint oder für unerheblich erachtet. (b) In Abgrenzung davon existiert eine zweite Form der Begründungskepsis, die mit nonkognitivistischen Intuitionen operiert und eine abschließende, für alle gleichermaßen plausible bzw. tragfähige Begründung der Menschenrechte in Zweifel zieht. Auch bekannt als »Antifoundationalism« zielt eine solche *nonkognitivistische Begründungskepsis* vereinfacht gesprochen auf Menschenrechtspädagogik anstelle von Menschenrechtstheorie ab. In dieser Verschiebung des Erkenntnisinteresses geht sie zuweilen in (c) eine *praktische Begründungskepsis* über. Ihr ist eigen, dass jegliche theoretische Reflexion oder »Spekulation« über die philosophische Verankerung der Menschenrechte mit der Kritik zurückgewiesen wird, wonach kein derartiges Unterfangen auch nur irgendetwas an der menschenrechtlichen Praxis, speziell den zahlreichen aktuellen menschenrechtlichen Unrechtstatbeständen, ändern würde.

Was ist von diesen Einwänden zu halten? Nicht alle sind so ohne weiteres von der Hand zu weisen. Der wohl stärkste Einwand ist (c). Denn wenn es tatsächlich keinen Unterschied machte, wie gut oder schlecht oder wie überhaupt Menschenrechte begründet werden, so wären nicht nur abertausende philosophische Abhandlungen umsonst verfasst worden; es stünde auch die Disziplin der Philosophie selbst, so sie sich wesentlich für Begründungsfragen im Bereich der Ethik verantwortlich fühlt, unter Rechtfertigungsdruck. Es steht also viel auf dem Spiel. Trotzdem soll nicht rein apologetisch an die Herausforderung herangetreten werden, den Mehrwert philosophischen Begrün-

dungsstrebens im Kontext der Menschenrechte zu prüfen. Betrachtet sei dazu beispielsweise die Ansicht Louis Henkins: »The justification of human rights is rhetorical, not philosophical.«<sup>122</sup> Oder auch das Urteil Hans Jörg Sandkühlers: »Begründungstheoretische Debatten über die Geltung positiver Normen sind überflüssig und für diejenigen, die menschenrechtlichen Schutz erwarten und deren Rechte verletzt werden, belanglos.«<sup>123</sup> Hierbei gilt es zunächst zu fragen, was es denn genau bedeuten soll, für die Praxis der Menschenrechte (nicht) relevant zu sein. Eine Möglichkeit könnte die Relevanz der *Motivation* sein. Demnach würde von Begründungen der Menschenrechte – präziser: des Menschenrechtsgedankens – erwartet, motivationale Grundlagen zu schaffen, sich etwa menschenrechtskonform zu verhalten. Eine solche Erwartung entspräche dem metaethischen *Internalismus*. Eine Vorstellung zu teilen, ihr zuzustimmen, ist dieser Position folgend bereits eine hinreichende Bedingung, ihr im Handeln zu entsprechen. Ohne hier im Detail auf die seit David Hume geführte und unter Spezialisten ausgiebig aufbereitete Diskussion zwischen Internalismus und *Externalismus*, seinem Pendant, einzugehen, lässt sich der Unterschied zwischen beiden Auffassungen am Beispiel sogenannter moralischer Konversionen nachvollziehen.<sup>124</sup> Wer eine bestimmte Überzeugung *p* teilt, wird dieser in seinem Handeln so lange entsprechen, bis er *p* aufgibt bzw. durch eine andere ersetzt. – So die internalistische Sichtweise auf moralische Meinungsänderungen. Ich werde argumentieren, dass sie nicht überzeugt und zeigen, wie auf Basis dieser Einsicht zu hohe Erwartungen an philosophische Begründungen zurechtgerückt werden können.

Für einen Augenblick sei den nachfolgenden Ausführungen vorgegriffen (siehe 2.3.1) und eine der beiden wichtigsten horizontalen Begründungen der Menschenrechtsidee, eine tendenziell metaphysisch-religiöse Würdekonzepktion, betrachtet. Sie soll nun in Form folgender Überzeugung *w* zusammengefasst werden: »Alle Menschen verfügen über dieselbe Würde und aus dieser folgt, dass sie gewisse grundlegende menschenrechtliche Ansprüche besitzen.« Entsteht nun das Motiv *M* »Ich will diese Ansprüche achten«, das eine praktische Relevanz einer solchen Menschenrechtsbegründung unterstreicht, allein (*intern*) aus *w*? Ist also *w* die zugleich notwendige und auch hinreichende Bedingung von *M*? Die vorhin beschriebene Möglichkeit, sich vorzustellen, dass *M* wegfällt, wengleich *w* beibehalten wird, legt eine Komplexitätser-

122 Louis Henkin: AR, op. cit., S. 2.

123 Hans Jörg Sandkühler: *Recht und Staat nach menschlichem Maß*, op. cit., S. 108.

124 Zur Terminologie: Die in der Fachliteratur verwendeten Begriffe *intern* und *extern* beziehen sich dabei nicht auf eine Unterscheidung von internen (»eigenen«) und externen (»fremden«) Motiven. Intern wäre ein Motiv, das aus der moralischen Überzeugung selbst entspringt, extern ein solches, das anderen oder nicht-moralischen Überzeugungen derselben Person (!) entspringt.

weiterung der Analyse nahe. Könnte eine zweite Motivationsstufe M stabilisieren, die nicht aus w gewonnen wird – und deshalb bei Beibehaltung der internalistischen Perspektive noch gar nicht in den Blick geraten ist? Eine solche Unterscheidung zwischen einer Motivation, die sich auf das konkrete Handeln (»Ich will...achten«) bezieht einerseits, und einer Motivation, die sich auf einer grundlegenden Ebene darauf bezieht, wer oder wie man *sein* möchte andererseits, wird von Externalisten verschiedentlich diskutiert. So könnte ein Motiv dieser Art lauten: »Ich möchte meine Handlungen in Konsequenz zu meinen Einsichten setzen«, »Ich möchte ein Gottesfürchtiger sein« oder »Ich möchte das Richtige tun.« – Dies ohne noch näher auf den Inhalt des Richtigen abzustellen, über den die Meinungen mitunter auseinander gehen, was eine externalistische Alternativdeutung von moralischen Konversionen ermöglicht. Dieses zusätzliche Motiv, genannt M<sub>2</sub>, wäre eben nicht aus w selbst gewonnen, sondern ein *externer* Faktor für M. Zusammengefasst lässt sich die(se) externalistische Position so ausdrücken: Eine wie immer geartete Überzeugung alleine ist ohne zusätzliches Motiv nicht in der Lage, jemanden dazu zu motivieren, ihr tatsächlich zu entsprechen. Folgendes Beispiel: Eine Person teilt die Überzeugung w und möchte auch ihrer Einstellungen in praktischer Hinsicht so gut wie möglich treu bleiben, um dadurch ihre moralische Integrität zu bewahren. Zugleich verdankt sie ihre soziale Position einer bestimmten Gruppe, die w nicht teilt, was immer wieder dazu führt, dass die Motivation der moralischen Integrität und das Motiv, loyal zu sein, konfliktieren. Überzeugung w alleine genügt nicht, M zum Durchbruch zu verhelfen, wenn M<sub>2</sub> entfällt.

Was bedeutet das nun für die Begründung der Menschenrechte und die hier zu erörternden Vorbehalte ihr gegenüber? Zunächst, dass die praktische Begründungskepsis, so sie auf die Relevanz der Motivation begründungsphilosophischen Denkens abzielt, nicht gänzlich unberechtigt ist. Theoretische Begründungen, warum alle Menschen über bestimmte Ansprüche verfügen sollen, reichen für sich alleine genommen offenbar nicht aus, um eine tragfähige Motivation zu generieren, um diese Ansprüche zu respektieren. Jedoch wäre hier zunächst rein defensiv festzuhalten, dass sich unter der Voraussetzung, dass der metaethische Externalismus eine angemessenere Sichtweise darstellt als der Internalismus, der Einwand gegen Begründungsdenken- bzw. streben insofern relativiert, als die Folgen dieses Befundes die Ethik insgesamt betreffen und es daher nicht einzusehen wäre, von begründenden Werten und Normen im Bereich der Menschenrechte mehr zu verlangen als in anderen Feldern der Ethik. Offensiver hingegen stellt sich das Argument dar, aus dem bisher Gesagten den Schluss zu ziehen, dass Begründungen von Menschenrechten völlig nutzlos seien. Überzeugend ist es freilich nur, wenn ausgeschlossen ist, dass neben der Relevanz der

Motivation kein weiterer praktischer Vorzug des Begründungsdenkens existiert. Dass dem nicht so ist, zeigt sich schon am vorläufigen Ergebnis dieser kurzen Untersuchung selbst: Es ist offenbar für die Praxis, konkret die Achtung der Menschenrechte bzw. ihrer Idee, nicht unerheblich, welche (idealisierten) Selbstbilder die Menschen pflegen und welche ethischen Zugehörigkeiten sie anstreben: diejenige zu sein, die Gottes Wort befolgt; derjenige zu sein, der sich selbst treu ist; zu denen zu gehören, die sich um das richtige Tun bemühen etc. Es ist überdies ebenso wenig belanglos, welche theoretischen Vorstellungen Menschen teilen, denn auch wenn sie keine hinreichende Bedingung für das Handeln sein mögen, so bleiben sie im Bereich der Moral dennoch eine seiner wesentlichen Voraussetzungen. An diesen Feststellungen deutet sich bereits an, dass auch eine *Relevanz des Verstehens* zu berücksichtigen ist, bevor die Prüfung der praktischen Begründungskepsis einen (vorläufigen) Abschluss finden kann. Wie kann Verstehen aber handlungsanleitend und somit praktisch relevant sein? Was eine externalistische Sichtweise auf den Komplex Menschenrechte, Moral und Motivation zum Vorschein bringt, ist die Notwendigkeit, im Bereich der Menschenrechtsspraxis, das heißt konkret der Beförderung, Implementierung und des Schutzes von Menschenrechten, über den Horizont der theoretischen Bearbeitung hinaus eine Brücke zur Menschenbildung, zur Pädagogik zu schlagen. Wenige haben dies so deutlich ausgesprochen wie Richard Rorty, der eine non-kognitivistische/praktische Begründungskepsis verfochten hat. »Der Gedanke einer Fundierung der Menschenrechte«, so Rorty, »ist der fortwährende Versuch von Quasiplatonikern, endlich den abschließenden Sieg über ihre Gegner davonzutragen.«<sup>125</sup> Er schlägt daher einen pragmatischen Vorrang der Empathie vor der Vernunftfeinsicht vor. Eine Abkehr von der Begründungsorientierung wäre effizienter, weil letztlich die »Manipulation« von Gefühlen bereits in der Vergangenheit diverse Exklusionen von der Hautfarbe bis zum Geschlecht besiegen konnte.<sup>126</sup> Gegen das Begründungsstreben führt Rorty ins Treffen: »[I]t is of no use whatever to say, with Kant: Notice that what you have in common, your humanity is more important than these trivial differences. For the people we are trying to convince will rejoice that they notice nothing of the sort.«<sup>127</sup> Dass Rortys Anstoß, Energien nicht (allein) in solipsistischen Fundierungsunternehmungen zu vergeuden, als eine regulative Warnung gelten kann, ist heute weitgehend anerkannt. »Vermutlich«, bemerkt etwa Franz Josef Wetz, »ist bislang kaum einer durch philosophische Letztbegründungen dazu veranlasst worden, seine Mitmenschen zu achten, wenn er es nicht zuvor schon

125 Richard Rorty: *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 245.

126 Richard Rorty: »Human Rights, Rationality, and Sentimentality«, op. cit., S. 125.

127 Ibid., S. 127.

tat.«<sup>128</sup> Bernd Ladwig fasst diesen Verdacht pointiert im Kontext von Fragen über die Beförderung von Menschenrechten der Frau zusammen: »Hollywoodikonen und sentimentale Geschichten könnten wirksamer sein als philosophische Abhandlungen oder Mutmaßungen über die menschliche Natur.«<sup>129</sup> Weniger selbstverständlich hingegen ist, was dies für die Philosophie als solche bedeutet. Muss sie Terrain abgeben – und wenn ja, an wen? Es mag für eine hehre (inzwischen Einzel-)Disziplin wie sie oder auch die nicht minder mit Standesdünkeln gestraifte Rechtswissenschaft eine gewisse Hürde darstellen, Kompetenzen nach »außen« zu verlieren. Im Interesse der globalen Durchsetzung des Menschenrechtsgedankens ist jedoch Transdisziplinarität unerlässlich. Die Frage, wie das Ethos der Menschenrechte, das schließlich im Zentrum auch dieser Arbeit steht, in den »Köpfen und Herzen« der Menschen fest verankert werden kann, und wie eine menschenrechtskonforme Menschenrechtserziehung aussehen könnte, ist eine überaus wichtige (vgl. 4.2.3.4.). Dies ist zwar nicht direkt eine »Erkenntnis« aus der Menschenrechtsbegründung, sehr wohl aber eine, die aus dem Nachdenken darüber entstanden ist. Gänzlich irrelevant für die Praxis sind Begründungsfragen also nicht. Es gibt auch eine weitere Einsicht, die aus ihnen zu gewinnen ist und sogar in höchstem Maße für die Praxis der Menschenrechte bedeutsam sein kann: das Verständnis von den vielfältigen Wegen, die für Begründungen der Menschenrechtsidee zur Verfügung stehen und in Folge ihre globale Akkommodation jenseits des Bodens nur einer singulären weltanschaulichen bzw. religiösen Gewissheit aus ermöglichen. Auch dies soll in den folgenden Abschnitten gezeigt werden.

Zuvor allerdings gilt es, die beiden verbleibenden Bedenken gegenüber menschenrechtlichen Begründungsreflexionen aufzugreifen. Das nonkognitivistische Unbehagen mit Versuchen, die (Idee der) Menschenrechte auf festes moralisches Terrain hin rückzubinden, speist sich wie gesagt aus der Skepsis, dies überhaupt in einer abschließenden Art und Weise tun zu können. Wenn es kein »abschließendes Vokabular« im Begründungsjargon der Menschenrechte gibt, und von dieser Voraussetzung geht auch die vorliegende Arbeit aus, so ist damit nicht zwangsläufig etwas für das Projekt universaler Menschenrechte verloren; höchstens für ein Unterfangen, das Menschenrechte mit einer Form letzter Menschheitsideologie gleichsetzte und dabei einem groben Fehlverständnis anheimfiele. Das Projekt Menschenrechte nicht ab-zu-schließen, es vielmehr geöffnet zu halten – für Widerspruch ebenso wie für eine Vielfalt an Begründungen – ist viel eher geeignet, eine Konsistenz

128 Franz Josef Wetz: *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*, Stuttgart: Klett-Cotta 2006, S. 237, = IMW.

129 Bernd Ladwig: »Menschenrechte und menschliche Natur. Bausteine zu einer kritischen Theorie der Menschenrechte«, *Leviathan* 2007/35, S. 87.

zu wahren, die nicht nur einzelne Ausformulierungen des Würdegedankens – Stichworte: Individualität und Autonomie – erfordern, sondern auch ein Verständnis der *conditio humana* als Inbegriff der Pluralität als solcher nahelegt. Der nonkognitivistischen Begründungskepsis kann damit erwidert werden: Dass Menschenrechte nicht für alle gleichermaßen (befriedigend) begründet werden können, liegt – wie Nonkognitivisten meines Erachtens zutreffend folgern – daran, dass es keine einzige wahre Moral gibt. Die Menschenrechte müssen also gar keine einzig wahre Moral darstellen oder sich als solche gebärden, auch nicht in Begründungsfragen. Für kognitivistisch-begründungskepsische Positionen wiederum wäre gerade dies eine verfehlt Resignation, behaupten sie doch die Erkennbarkeit auch menschenrechtlicher Normen bzw. Prinzipien mittels Evidenz, die wiederum jede theoretische Begründung überflüssig machen würde. Es sind nur wenige Theoretiker, die eine solche Ansicht vertreten, darunter Amitai Etzioni.<sup>130</sup> Der kognitivistischen Begründungskepsis nach sind menschenrechtliche Begründungen nicht um des Erkennens (der Wahrheit) menschenrechtlicher Werte und Normen willen notwendig. Doch selbst wenn dieser Zweck, wie gezeigt, tatsächlich entfällt, weil er Unerfüllbares verlangt, bedeutet dies nicht, dass Fundamentierungen der Menschenrechte darüber hinaus überhaupt keinen Sinn haben. Obwohl menschenrechtliche Begründungen nicht all das zu leisten im Stande sind, was mitunter von ihnen erwartet wird, sind sie doch unverzichtbar. In welcher Hinsicht sind sie dies? Dazu ist es erforderlich, etwas allgemeiner auf das Wesen von Normenbegründung einzugehen. Begründungen von Normen geben den Grund ihres Gesolltseins an. Sie tun dies – idealiter –, indem sie gleichsam bis an die normative(n) bzw. axiologische(n) Quelle(n) zurückzugehen erlauben. Sie sind daher im besten Falle lückenlos und transparent. Solcherart können sie zweierlei leisten: Sie können zunächst, und dies entspricht der *Minimalanforderung* an philosophisch-ethische Begründungen (vgl. auch 2.3.3), einen Weg aufzeigen, der *grundsätzlich gangbar* ist: von der Quelle bis zur betreffenden Norm. Dieses Kriterium der *Nachvollziehbarkeit* wird in der Regel getestet, indem diejenige Person, welche die Begründung auf Schlüssigkeit prüft, diesem Weg logisch folgt und gegebenenfalls fehlende Zwischenschritte oder mangelhafte Ableitungen einmahnt.<sup>131</sup> Diese ›technische‹ Begehung der

130 Vgl. Amitai Etzioni: »The Normativity of Human Rights is Self-Evident«, *Human Rights Quarterly* 2010/32, S. 187–197.

131 Die beiden bekanntesten dabei zu vermeidenden Begründungsdefizite sind der Sein-Sollen-Fehlschluss im Sinne des so genannten Humeschen Gesetzes sowie der davon zu unterscheidende Naturalistische Fehlschluss im Sinne von George Edward Moore. Hume stellt – anders als das ihm nachgesagte »Gesetz« es vermuten lässt – keinen Grundsatz auf, sondern legt mit der Schilderung des von ihm oft beobachteten unterbegründeten Sprungs von deskriptiven zu normativen Aussagen als erster Ethiker den Finger auf eine

Begründungsstruktur – idealiter in beide Richtungen – ist wiederum zu unterscheiden von einer inhaltlichen *Bejahung* ihres Gehalts. Sie erfolgt dann, wenn eine Begründung im Stande ist, eine andere Person davon zu überzeugen, dass die Norm, die sie stützt, richtig/bejahenswert/ge-recht ist (*Maximalanforderung*). Das bedeutet, dass die gegenständliche Begründung nicht nur *funktioniert*, sondern dass sie *wirkt* (Kriterium der *Effektivität*).

Legt man die Minimalanforderung zugrunde, haben Begründungen transparent und schlüssig zu sein. Schlüssigkeit und Transparenz sind in zweifacher Hinsicht wichtig: Zum einen erleichtern sie die Aufklärung über die eigenen Vorstellungen derjenigen Person, die diese Begründung teilt. Zu wissen, warum man sich zum Beispiel an eine bestimmte Norm hält oder sie von anderen einfordert, wird spätestens im Kontext von inner- oder auch intrapersonellen Konflikten nicht selten zu einem wirklichen Bedürfnis. *Rechenschaftslegung gegenüber sich selbst* ist daher eine zentrale Funktion von Normbegründungen. Zum anderen ist sie zugleich die erste Voraussetzung dafür, die eigene Position, so sie in ihren Begründungspfaden durchdacht wurde, anderen gegenüber offenzulegen oder für sie zu werben (horizontale Begründung). Eine solche *Rechenschaftslegung gegenüber anderen* wäre dann zu erbringen, wenn ich auf deren freie Zustimmung angewiesen bin oder auch moralische menschenrechtliche Pflichten an Mitmenschen adressiere. Der erste Fall beschreibt typischerweise mehr oder weniger offene Diskussionen, in denen unterschiedliche Menschen versuchen, sich gegenseitig zu überzeugen. Der zweite Fall, die moralische Verpflichtung, ist oftmals Teil solcher Diskussionen und wird dann sichtbar, wenn etwa die Frage auf- oder besser: zurück geworfen wird: »Warum soll mich das kümmern?« Untereinander Rechenschaften über die Gründe – und nicht bloß *Motive*<sup>132</sup> – auszutauschen, die moralischen Urteilen vorausgehen,

›Wunde‹ moralischer Argumentation, die bis heute zu unterschiedlichsten ›Heilungsversuchen‹ anspricht (*A Treatise of Human Nature*, London: Printed for Thomas and Joseph Allman 1739/1817, S. 172). Moore wiederum beschreibt keinen logischen Fehlschluss im eigentlichen Sinne, sondern vielmehr einen Trugschluss, dem diejenige anheimfällt, die nicht mit der von Moore eingemahnten Strenge zwischen *good* (Mittel) und *the Good* (Ziel) differenziert und auf diese Weise sein »Argument der offenen Frage« provoziert: Ich sehe, dass x nützlich ist etc., aber ist es auch gut? Ob eine Handlung beispielsweise nützlich und daher gut bzw. gesollt ist, lässt sich nämlich immer erst im Lichte des vorgestellten Endzweckes bestimmen – und hinterfragen (vgl. George Edward Moore: *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press 1903/1968). Das instrumentelle »gut« ist nach Moore nicht definierbar, das »Gut« des Zieles sehr wohl. Ersteres berührt die Frage »What ought we to do?«, Zweiteres die Frage »What ought to exist now?« (ibid., S. 173). Oft übersehen wird, dass sich der Vorwurf einer »naturalistic fallacy« bei Moore keineswegs nur gegen Versuche richtet, »good« mit natürlichen Eigenschaften zu identifizieren (vgl. ibid., S. 39ff., 113ff.).

132 So kann im Kontext der Menschenrechte grundsätzlich unterschieden werden zwischen dem Motiv, sie zu wünschen, zu bejahen etc. (»machen die Welt ein wenig besser«) und

heißt auch, sich kennenzulernen und im besten Fall zu verstehen, ohne dabei übereinstimmen zu müssen. Es bedeutet aber auch, einen prinzipiell rationalen Diskurs über (relativ) bessere oder schlechtere bzw. teilbare oder unteilbare Gründe zu eröffnen. Theoretische Begründungen der Menschenrechte sind daher – so bescheiden ihre motivationale Kraft in praktischer Hinsicht auch sein mag – unverzichtbare Werkzeuge des Menschenrechtsdiskurses und der Menschenrechtspolitik. Sie erleichtern die Bestimmung der eigenen Position in ihrer Herleitung und ihren Voraussetzungen und vor allem: Sie ermöglichen die Kommunikation in menschenrechtsrelevanten Diskussionen. Von einer solchen Rechenschaftslegung nochmals zu unterscheiden wäre die – auf der vertikalen Ebene der Begründungen angesiedelte – *Rechtfertigung*. Sie ist immer dann notwendig, wenn die Zustimmung des Normunterworfenen zu einer speziellen Norm unerheblich ist, das heißt, wenn die Norm auch gegen dessen Willen durchgesetzt bzw. angewandt wird. Das ist konkret im Rahmen der demokratischen Begründung einer menschenrechtlichen Zwangsordnung der Fall (vgl. 2.3.2.1). Rechtfertigungen von Normen sind demnach dort nötig, wo diese verbindlich ausgehandelt und in ihren Anwendungen und Implikationen festgelegt werden: in legislativen Gremien demokratischer Grundausrichtung, in Expertenkommissionen, oder auch im Rahmen der Menschenrechtsprechung. Von außerordentlicher Bedeutung sind rechtfertigende Begründungen in dieser Hinsicht dadurch, dass ohne schlüssige und transparente Begründungen Entscheidungen nicht wirklich *kritisierbar* wären. Dass sie dies aber sind, ist in demokratisch verfassten Sozialverbänden unabdingbar (Stichwort: »Recht auf Rechtfertigung«<sup>133</sup>), da diese ansonsten ihre distinktive Abgrenzung zur Willkürherrschaft verlieren.

dem Grund ihres Gesolltseins, der oft unreflektiert bzw. unausgesprochen diesem Motiv vorausgeht. Dieser Unterschied ist keineswegs artifiziell, wie sich an ethischen Theorien nachweisen lässt, die ihn nicht (ausreichend) berücksichtigen. – Etwa wenn manche präferenzutilitaristische Ansätze das Motiv, Tiere moralisch aufzuwerten oder die Position von Abtreibungsgegnern zu schwächen, bereits für Gründe des Gesolltseins ansehen. Diese wiederum gilt es in allen Fällen von etwaigen Motiven her rekonstruktiv zu erschließen und schließlich zu prüfen und zu wägen. So kann dann mitunter in den Blick geraten, dass die Kraft von protoreflexiven Motiven mit jener von Gründen nicht zwangsläufig korrelieren muss.

- 133 Ich greife diese Formulierung bzw. Idee von Rainer Forst hier dankbar auf, ohne mich jedoch dabei zur daran geknüpften weiterführenden Theorie zu bekennen, derzufolge mit diesem – aus den Menschenrechten heraus entwickelbaren – Anspruch gleichsam ein archimedischer Punkt gefunden wäre, von welchem aus die Menschenrechte selbst begründet werden können (vgl. »The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach«, *Ethics* 2010/120, S. 711–740, bes. 712). Man kann dies als ein geniales perpetuum mobile der Menschenrechtsbegründung ansehen – oder als einen verdächtigen Zirkel(schluss).



## 2.3.1 Horizontale Begründungspfade: ethische

Auf der horizontalen Ebene leisten Begründungen als Rechenschaftsleistungen sowohl sich selbst als auch den anderen gegenüber Aufklärung über die Gründe, aus denen Ansprüche bzw. Pflichten menschenrechtlicher Art anerkannt wie auch zugewiesen werden. Horizontal bezieht sich dabei – in Unterscheidung zur politischen bzw. staatsrechtlichen Begründungsstruktur – auf die Menschen selbst, die sich (zunächst) unabhängig von institutionellen Ordnungsrahmungen als Träger menschenrechtlicher Ansprüche bzw. Pflichten verstehen (können). Die Zuschreibung von Menschenrechten erfolgt in diesem Fall nicht von ›oben herab‹, sie wird folglich auch (noch) nicht rechtlich verbürgt, sondern bleibt in der ethischen-moralischen Sphäre aufgehoben, wodurch zugleich jene An- und Abspruchsdynamik entstehen kann (vgl. 1.2.1.2), deren Insuffizienz und Instabilität mittels vertikaler Begründungsunterfangen eingeholt werden soll. Zugleich – und diese Einsicht ist maßgeblich dafür, der moralischen Dimension der Menschenrechte wie erwähnt ein gewisses Primat einzuräumen –, wird jede Begründung menschenrechtlicher Ansprüche in der politisch-rechtlichen Sphäre auf Vorleistungen im Bereich der horizontalen Grundlegung, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, angewiesen sein (vgl. 2.3.2).

Im folgenden Abschnitt werden die bedeutendsten Begründungspfade sowohl im Bereich religiöser als auch säkularer, das heißt hier: nicht unbedingt religiöser, Weltanschauungen behandelt. Es wird untersucht, ob sie das zu begründen imstande sind, was für die Idee der Menschenrechte in Form ihrer herausgearbeiteten axiologischen Voraussetzungen zuvor bestimmt worden war. Beispielhaft für einen insbesondere in den abrahamitischen Religionen bedeutsamen Begründungspfad wird zuerst die Menschenwürde als Grundstein der Menschenrechte beleuchtet (siehe 2.3.1.1). Gleichsam als alternatives Angebot werden Ansätze vorgestellt, welche die Bedürfnisnatur des Menschen in den Vordergrund stellen bzw. daraus eine existenzielle Gleichstellung aller Menschen zu entwickeln versuchen (siehe 2.3.1.2). In einem weiteren Schritt (siehe 2.3.1.4) wird darüber hinaus und bezugnehmend auf begründungsskeptisches Denken die Frage erörtert, welche Rolle »moralische Gefühle« in der Begründung bzw. Absicherung des Menschenrechtsgedankens spielen können oder sollen. Die These, die im Rahmen dieser Arbeit vertreten wird, lautet, dass naturalistische Begründungsweisen alleine, ohne weitere (säkulare) Würdeelemente, nicht hinreichend sind, um die Idee der Menschenrechte tatsächlich zu fundieren.

Das Thema Menschenwürde,<sup>134</sup> das demnach weite Teile der fol-

134 Die Literatur, auch im einschlägig philosophischen Bereich, dazu ist Legion. Für einen Überblick über die wichtigsten Positionen empfohlen seien insbes. Franz Josef Wetz:

genden Unterabschnitte durchzieht, soll an dieser Stelle kurz jene Vorbemerkungen erhalten, die zum Verständnis des Verhältnisses von Menschenwürde und Menschenrechten unerlässlich sind. Es sind insbesondere zwei Differenzierungen vorzunehmen: Zum einen (a) die Unterscheidung zwischen dem Wert, der allen Menschen aufgrund ihres Menschseins zukommt (*Menschenwürde*), und dem Wert, über welchen Menschen in Ansehung ihrer Verdienste, Besonderheiten und generell auf Basis bestimmter sozialer Wertschätzungen verfügen (*Personenwürde*).<sup>135</sup> Die Personenwürde gilt einem bestimmten Individuum als Individuum, sie ist instabil und variabel. Die Menschenwürde hingegen kommt einem Individuum als Mensch zu, sie ist prinzipiell und invariabel. Erstere verkörpert den aus menschenrechtlicher Sicht nicht zu unterschreitenden ›Minimalwert‹ jedes Menschen, der um den

IMW, op. cit.: Hans Jörg Sandkühler: MM, op. cit.; Heiner Bielefeldt: *Auslaufmodell Menschenwürde. Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*, Freiburg: Herder 2011; Winfried Härle/Bernhard Vogel (Hg.): *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, Freiburg: Herder 2008; Nikolaus Knoepfler/Peter Kunzmann/Martin O'Malley (Hg.): *Facetten der Menschenwürde*, Freiburg: Alber 2011; Michael Rosen: *Dignity. Its History and Meaning*, Cambridge MA: Harvard University Press 2012; George Kateb: *Human Dignity*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2011; Jürgen Habermas: »Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2010/58, S. 343–357; Antje Kapust: »Menschenwürde auf dem Prüfstand«, *Philosophische Rundschau* 2007/54, S. 279–307; Robert Spaemann: »Über den Begriff der Menschenwürde«, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), op. cit., S. 295–313; Dieter Birnbacher: »Kann die Menschenwürde die Menschenrechte begründen?«, in: Bernhard Gesang/Julius Schälike (Hg.), *Die großen Kontroversen der Rechtsphilosophie*, Paderborn: Mentis 2011, S. 77–98; Gerhard Luf: »Menschenwürde als Rechtsbegriff. Überlegungen zum Kant-Verständnis in der neueren deutschen Grundrechtstheorie«, in: *Freiheit als Rechtsprinzip. Rechtsphilosophische Aufsätze*, Wien: Springer 2008, S. 265–282; Dietmar von der Pfordten: *Menschenwürde Recht und Staat bei Kant*, Paderborn: Mentis 2009, S. 9ff.; zur Kritik der Überstrapazierung des Menschenwürdebegriffs im Bereich der Bioethik siehe Ruth Macklin: »Dignity is a useless concept«, *British Medical Journal* 2003/327, S. 1419–1420.

- 135 Diese Unterscheidung ist nicht angelehnt an die im Kontext bioethischer Debatten vorgeschlagene Trennung zwischen Menschen allgemein und Menschen mit besonderen Fähigkeiten bzw. besonderem moralischen Status (vgl. 3.2.6), vielmehr trägt sie die Verfeinerungsabsicht in sich, die Stephen L. Darwalls berühmtes Begriffspaar des Anerkennungsrespekts (*recognition respect*) und Wertschätzungsrespekts (*appraisal respect*) kennzeichnet (»Two Kinds of Respect«, *Ethics* 1977/88, S. 36–49). Sie stellt hier allein darauf ab, dass es neben anonymen oder abstrakten Menschen, die Träger von Menschenwürde sein können bzw. sollen, immer auch konkrete Personen mit identifizierbaren Eigenheiten gibt, die einzelnen Personen jeweils nahe stehen und Subjekte zusätzlicher, exklusiver Wertschätzung sind und auch sein dürfen. Diese Unterscheidung ist deshalb wichtig, da sie deutlich macht, dass die Idee der Menschenwürde nicht als überfordernder ethischer Anspruch im Sinne von universal-identischer Sympathie gegenüber allen Menschen verstanden werden muss. In der Würde der Person wird dasjenige verehrt, was an konkreten Menschen geschätzt und geliebt wird, ihre persönlichen Eigenschaften. Für die Würde des Menschen hingegen gilt: Erst unter Absehung von partikularen Eigenschaften wie insbes. Lebensuntüchtigkeit, Gewalttätigkeit, Verwahrlosung, Boshaftigkeit etc. scheint die Idee einer allgemeinen Menschenwürde Raum gewinnen zu können. Vgl. 3.2.9.

nach oben grundsätzlich offenen sozialen Wert ergänzt werden kann. Die Idee der Menschenwürde fordert also – und dies ist nicht nur für die menschenrechtliche Praxis von außerordentlicher Bedeutung – keine identische Wertschätzung von Menschen. Sie verlangt jedoch, den Wert keines Menschen unter die von ihr in Abhängigkeit zu in ihrer jeweiligen Konzeption festgesetzte Schwelle sinken zu lassen. Die zweite Unterscheidung (b) zielt darauf ab, Menschenwürde als möglichen *Ausgangspunkt* einer Begründung der Menschenrechtsidee, das heißt *Würde als Status*,<sup>136</sup> abzugrenzen von einer vermehrt strapazierten *Würde als Recht*, die als *Zielpunkt* der Menschenrechte gedacht wird.<sup>137</sup> Gemeint ist damit die Auffassung von Menschenwürde als »Universalrecht« auf ein menschenwürdiges Leben, das mitunter über die Einräumung untergeordneter menschenrechtlicher Ansprüche (etwa auf Nahrung, Sicherheit, Bildung etc.) erreicht werden kann. Eine solche Würde generiert keine Rechte dem Anspruch, sondern allein dem Inhalt nach. Sie kann daher selbst nicht Teil einer Begründung des Menschenrechtsgedankens sein. Es steht daher im Folgenden die Menschenwürde als Status verstanden im Zentrum der Ausführungen.

### 2.3.1.1 Religiös:

#### *Die Würde der gottesebenbildlichen und statthalterischen Kreatur*

Die Aufwertung der Menschenwürde als das als maßgeblich erachtete Fundament der Menschenrechte geht mit der Renaissance des Naturrechtsdenkens einher, wie es sich im etwa Deutschen Grundgesetz (DGG)<sup>138</sup>

136 Vgl. insbes. Art. 1 UDHR (unten); Präambel und Art. 10 ICCPR; Präambel und Art. 13 ICESCR; Präambel *Protokoll Nr. 13* zur EMRK über die vollständige Abschaffung der Todesstrafe (2002); das *Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin* des Europarates (1997).

137 Ein Beispiel dafür ist der Ansatz von Avishai Margalit, in dem Menschenwürde nicht Menschenrechte begründet, sondern umgekehrt, diese »damit begründet [werden], daß sie die menschliche Würde schützen« (PW, op. cit., S. 50). Vgl. 2.3.1.3. Auch bei James Griffin (*On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2008) und Jürgen Habermas findet sich ein ähnlicher Gedanke (FG, op. cit., S. 159). In Thomas Hoffmanns Konzeption ist Menschenwürde gleichsam Bindeglied im instrumentellen Verhältnis von menschlicher Natur und Menschenrechten: »[T]he role of human rights is, ultimately, to preserve the dignity of each human being« (»Human Rights, Human Dignity, and the Human Life Form«, in: Marion Albers/Thomas Hoffmann/Jörn Reinhardt (Hg.), *Human Rights and Human Nature*, Dodrecht: Springer 2014, S. 44). Siehe auch Rex D. Glensy: »The Right to Dignity«, *Columbia Human Rights Review* 2011/43, S. 65–142.

138 »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt« (DGG 23. Mai 1949, BGBl. S. 1). Siehe dazu Matthias Herdegen: »Kommentar Art. 1«, in: Maunz/Dürig: *Grundgesetz-Kommentar*, München: C. H. Beck 2009. Sein tendenziell relativistischer Zugang zur Menschenwürde als »Begriff des positiven Rechts« – und in Folge als abwägungsfähige Norm – werden bis heute kontroversiell debattiert. Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: »Bleibt die Menschenwür-

und gerade auch in der UDHR<sup>139</sup> ausdrückt. Mit der Würde des Menschen schien vielen eine Generalformel gefunden, welche ein Zurückfallen hinter die Barbareien des 20. Jahrhunderts für immer ausschließen sollte. Zugleich scheint die Würde bzw. Personalität des Menschen eine gewisse kulturenübergreifende Basis bereitzustellen, die heute nicht nur in der christlich-jüdischen Tradition, sondern beispielsweise auch im Islam oder in asiatischen Traditionen aufgedeckt respektive aktiviert werden kann. Die Frage, ob sich nun das DGG oder auch die UDHR auf eine (tendenziell eher) religiöse oder weltlich gefasste Würdekonzeption beziehen,<sup>140</sup> kann damit insofern als nebensächlich erachtet werden, als es offenbar bewusst jedem Interpreten bzw. jeder Adressatin der beiden Texte freigestellt werden sollte, das jeweils eigene (normative) Vorverständnis daran anzuschließen, ohne bereits durch eine explizite Würdedefinition weltanschaulich festgelegt zu werden.<sup>141</sup> Neben diesem pragmatischen Grund erklärt ein weiterer Umstand den ›Aufstieg der Menschenwürde, die für die Begründung der neuzeitlichen Menschenrechte noch über keine fundierende, sondern höchstens eine unterschwellig im Humanitätsbegriff eingekapselte motivationale Kraft verfügt hat.<sup>142</sup> – Was letztlich auch erklärt, warum Menschenrechte und Menschenwürdevorstellungen im weiten Sinne keine historische

de unantastbar?«, *Blätter für deutsche und internationale Politik* 2004/10, S. 1216–1227; Bernhard Kohl: *Relativierung oder notwendiger Wandel? Zur Interpretation in der gegenwärtigen Kommentierung von Art. 1 Abs. 1 GG*, Münster: Lit 2008. Die *Charta der Grundrechte der Europäischen Union* (2000) hat die deutsche Würdeformel fast wörtlich übernommen (Art. 1).

- 139 Die Präambel der UDHR erklärt u.a. die Anerkennung der inhärenten Würde (›inherent dignity [...] of the human family«) zur Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt. Art. 1 statuiert zudem: »All human beings are born free and equal in dignity and rights.« René Cassin zufolge, Mitglied der Drafting Commission, sollte sich darin die Idee ausdrücken, »that the most humble men of the most different races have among them the particular spark that distinguishes them from animals, and at the same time obligates them to more grandeur and to more duties than any other beings on earth« (*Drafting Committee Summary Record of the Eighth Meeting*, E/CN.4/AC.1/SR.8, 20.6.1947).
- 140 Ob etwa in die Präambel der UDHR ein Gottesbezug aufgenommen werden sollte, wurde zwar bei ihrer Erarbeitung auf Vorschlag des brasilianischen Vertreters diskutiert, nach Widerstand insbesondere Frankreichs und der Sowjetunion jedoch nicht unternommen. Im DGG jedenfalls wird die »Verantwortung vor Gott und den Menschen« explizit bekannt (Präambel).
- 141 An Offenheit des Würdebegriffes der modernen Menschenrechte richtet sich freilich auch Kritik, dass es sich bei dieser Würde um eine letztlich nebulose Idee handelt. Zu Unbehagen mit der »empty, indeed unhelpful nature of the concept of dignity« siehe etwa Mirko Bagaric/James Allan: »The Vacuous Concept of Dignity«, *Journal of Human Rights* 2006/5, S. 257–270.
- 142 So schreibt Thomas Paine: »When I contemplate the natural dignity of man, when I feel [...] for the honour and happiness of its character, I become irritated at the attempt to govern mankind by force and fraud [...]« (RM, op. cit., S. 172).

Parallelität aufweisen. Von den Menschenrechten des 18. Jahrhunderts trennt dabei die modernen Menschenrechte (der UN) ihr Anspruch, nicht bloß Bürger-, sondern Menschenrechte im echten Sinne sein zu wollen, weshalb deren traditionelle rechtlich-politische Begründung (siehe 2.3.2.4) durch eine moralische zu ergänzen war. Eine klassische, das heißt *politische* Begründungsspur der Menschenrechte hätte die Frage »Warum soll der Mensch bestimmte unveräußerliche Ansprüche haben?« stets an den Staat adressiert, der dem Einzelnen als seinem Urheber etwas schuldig sei (Lehre vom Sozialkontrakt). Der Staat nun aber war für die Mütter und Väter der UDHR im Lichte der jüngsten »barbarous acts which have outraged the conscience of mankind«<sup>143</sup> kein verlässlicher Garant der Menschenrechte mehr, weshalb die Aufwertung vorstaatlicher Anker wie der Menschenwürde nur eine logische Konsequenz war.

Wie genau nun kann Menschenwürde ein solcher Anker sein? Säkulare Würdeverständnisse, wie sie allen voran durch Immanuel Kant geprägt wurden, werden an anderer Stelle noch ausführlich Thema sein (siehe 2.3.1.3). Hier möchte ich mich schwerpunktmäßig auf Menschenwürde im Kontext der abrahamitischen Religionen konzentrieren, am Rande werden auch Menschenwürdekonzepte außerhalb dieser behandelt. Die bedeutendste Referenz für das jüdische bzw. christliche Verständnis von Menschenwürde findet sich im Buch Genesis (1,26–27), wo im Zuge der Beschreibung der Schöpfungsgeschichte dem Menschen eine Eigenschaft zugewiesen wird, die ihn über alle anderen Kreaturen erhebt: die Gottesebenbildlichkeit<sup>144</sup> (vgl. auch 4.1.1).<sup>145</sup> »Dann sprach Gott:«, heißt es dort, »Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn.« Mit dieser religiösen »Offenbarungswahrheit« ist die Vorstellung verbunden, wonach der Mensch qua Gotteskindschaft eine Sonderstellung im Rahmen der Schöpfung innehat, die nicht vom Menschen und seinen Anstrengungen selbst herührt, sondern vom souveränen Wunsch eines personalen Gottes, der gerade nicht als teilnahmsloser erster Bewegter, sondern liebender Vater

143 Präambel UDHR

144 Dass die Vorstellung der Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes bzw. der Götter eine im Altertum weithin verbreitete war, ist bekannt. Auch in Ovids *Metamorphosen* findet sie sich, wenn der Dichter den Menschen beschreibt als »[f]inxit in effigiem moderantum cuncta deorum«, das heißt als Wesen, das anders als andere den Kopf erhoben tragen und zu den Sternen aufblicken sollte (*Metamorphosen*, München: dtv 1996, S. 26f.).

145 Zur auch als »Mitgifttheorie« bekannten Konzeption der Menschenwürde siehe auch Hans Jörg Sandkühler: MW, op. cit., S. 31f., 58ff.

vorgestellt sein soll. In der jüdischen Ethik ist dies eine primäre Grundlage dafür, das Bild des Selbst und die Pflichten gegenüber anderen zu bestimmen. Rabbi Joseph Telushkin erläutert: »In Jewish thought, creation 'in God's image' is understood as meaning that human beings are like God, and unlike all other living creatures, in that they know good from evil.«<sup>146</sup> Daraus dürfe allerdings keine Überheblichkeit des Einzelnen folgen, sondern vielmehr »[t]he awareness that every human being with whom we interact is created in God's image [...], and therefore is as valuable as we ourselves.«<sup>147</sup>

Auch im Christentum dient die Schöpfungsgeschichte als Anknüpfungspunkt für eine Reihe von Überlegungen zur Stellung des Menschen und ihren Implikationen. Die Würde des Menschen als Wert, der seinem Werden selbst entstammt, betont denn auch Thomas von Aquin: »Unter allen Teilen des Universums sind aber die intellektuellen Kreaturen die wertvolleren, da sie eine größere Ähnlichkeit mit Gott erlangen.«<sup>148</sup> Im Zeichen der aristotelischen Teleologie führt der Kirchenlehrer aus, worin die Würde des Menschen zudem besteht, nämlich darin, dass sie die »übrigen Kreaturen sowohl an Vollkommenheit der Natur als auch an Würde des Ziels« überragen.<sup>149</sup> Damit ist gemeint, dass nur der Mensch letztlich nicht auf ein anderes endliches Wesen hin orientiert ist, sondern in Gott sein Endziel findet, das er kraft seiner intellektuellen Fähigkeiten selbst erreichen kann. Die Idee des Menschen als Eigenwert, als Selbstzweck dringt deutlich durch: »Also werden von Gott die intellektuellen Kreaturen gleichsam ihretwegen regiert; während die übrigen Kreaturen gleichsam nur insofern von Gott regiert werden, als sie auf die vernunftbegabten Kreaturen hingeeordnet sind.«<sup>150</sup> So gilt denn auch heute im (katholischen) Christentum die Würde des Menschen als Mitte seiner Anthropologie und Ethik, als einzige bzw. alternativlose »Quelle für die Rechte der menschlichen Person.«<sup>151</sup> Eine – dem integrativen bzw. synkretistischen Charakter des Islam geschuldete – Parallele im Koran, die bei der Erschaffung Adams und Evas ansetzt, zeichnet das für den Würdegedanken anschlussfähige Bild des Menschen als Stellvertreter (*halifā*) Gottes auf Erden, dem die Macht übertragen wurde, dessen Gesetze ebendort zu installieren

146 Joseph Telushkin: *A code of Jewish ethics*, Vol. 1: *You shall be holy*, New York: Bell Tower 2006, S. 13. Siehe auch Elliot N. Dorff: *To Do the Right and the Good. A Jewish Approach to Modern Social Ethics*, Philadelphia: The Jewish Society of Philadelphia 2002, S. 5ff., = RG; Lenn Evan Goodman: *God of Abraham*, Oxford: Oxford University Press 1996.

147 *Ibid.*, S. 213.

148 Thomas v. Aquin: *Summa contra gentiles* Bd. IV, Zürich: Fraumünster-Verlag 1260/1949, S. 188.

149 *Ibid.*, S. 182.

150 *Ibid.*, S. 187.

151 Papst Benedikt XVI.: *Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung der Päpstlichen Akademie für das Leben* 2010.

und einzuhalten.<sup>152</sup> Der Koran gibt darüber im Vers 17:70 Auskunft: »We have honoured the sons of Adam; provided them with transport on land and sea; given them for sustenance things good and pure; and conferred on them special favours, above a great part of Our Creation.« Die islamische Tradition verweist in diesem Zusammenhang und um die Bedeutung dieser Stellung herauszustreichen oft auf die Weigerung der Engel, auf Gottes Befehl vor dem ersten Menschen, Adam, niederzuknien und ihm solcherart die Reverenz zu erweisen, woraufhin Gott selbst die Würde dieser Kreatur nochmals eigens herausstellt. Zur Bedeutung des Menschenwürdegedankens im Islam erklärt Mohammad Hashim Kamali: »Dignity [...] is not earned by meritorious conduct; it is an expression of God's favour and grace. [...]. The children of Adam have been honoured not for their personal attributes or status in society, but for the fact they are human beings.«<sup>153</sup>

Im zeitgenössischen globalen Menschenrechtsdiskurs nehmen Fundamentierungen der (Idee der) Menschenrechte mittels religiöser Menschenwürdekonzepte eine prominente Stellung ein.<sup>154</sup> Die Bezüge auf religiöse Traditionen eint dabei »Bewahrer« und »Reformer« gleichermaßen, auch wenn sie natürlich darüber nicht immer einig sind, welche Rechte nun tatsächlich durch die Würde des Menschen begründet werden, oder auch wie robust diese Würde angesichts individueller Verfehlungen letztlich ist. Im Sinne der Vollständigkeit soll an dieser Stelle auch darauf hingewiesen werden, dass inzwischen eine beachtliche Reihe von Versuchen existieren, auch außerhalb von Judentum, Christentum und Islam die Menschenwürde als integrales Element der religiösen Tradition und damit als begründungstauglichen Anker der (Idee der) Menschenrechte auszuweisen (vgl. 4.1.1). Im Bereich (süd-)afrikanischer Traditionen nimmt etwa das Konzept *Ubuntu* diese Rolle ein,<sup>155</sup> in der upanishadisch-vedantischen Tradition die »Idee von der Wesensgleichheit zwischen der menschlichen Seele und der Gottheit«<sup>156</sup>, und auch für den Konfuzianismus wird häufig die zentrale Vorstellung der Humanität bzw. Menschlichkeit (*ren*) im Sinne der Menschenwürde (re-)interpretiert.<sup>157</sup> Konkret am vorzüglichen Schicksal, als Mensch

152 Siehe Mohammad Hashim Kamali: *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, Cambridge: The Islamic Texts Society 2002/2011, Kap. 1.

153 *Ibid.*, 1f.

154 Neben den angeführten Vertretern siehe auch Tine Stein: *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt a. M.: Campus 2007, S. 223ff.; Robert Spaemann: »Über den Begriff der Menschenwürde«, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), *op. cit.*, S. 295–313.

155 Vgl. Christian B. N. Gade: »What is *Ubuntu*? Different Interpretations among South Africans of African Descent«, *South African Journal of Philosophy* 2013/31, S. 484–503.

156 Vgl. Ram Adhar Mall: »Orthafte Ordosigkeit«, *op. cit.*, S. 248f.

157 Vgl. Peimin Ni: »Seek and You Will Find It; Let Go and You Will Loose It: Exploring a Confucian Approach to Human Dignity«, *Dao* 2014/13, S. 173–198; Quianfan Zhang:

wiedergeboren zu werden, wird mitunter auch im Buddhismus der Gedanke der Menschenwürde festgemacht.<sup>158</sup> Die letztlich nur dem Menschen zugängliche Erleuchtungsfähigkeit erklärt aus dieser Sicht seinen Wert bzw. seine Würde.

Wenn man die Summe dieser Ansätze, Menschenwürde religiös zu bestimmen und auszufüllen, zusammenschaut, stellt sich die Frage, ob das, was aus der Innenperspektive zur »Begründung der Menschenrechte« gereicht, tatsächlich über das Vermögen verfügt, (zumindest) den Menschenrechtsgedanken grundzulegen. Der philosophischen Betrachtung ist dabei eigen, die interne Perspektive religiöser Traditionen nicht grundsätzlich in Frage zu stellen, wohl aber durch kritische Fragen zu begleiten. Wenn etwa Christen in der Gottesebenbildlichkeit für sich einen Grund erkennen, alle Menschen grundsätzlich als mit Würde ausgestattet anzusehen und zu behandeln, ist dies ebenso zur Kenntnis zu nehmen wie jede andere Glaubensüberzeugung. Es kann der philosophischen Beurteilung hier nicht um religiöse Wahrheit oder Unwahrheit zu tun sein, die sich hier gar nicht bzw. in kleinsten Bereichen nur mit außerphilosophischen, konkret historischen Methoden, entscheiden ließe. Wenn nun aber danach gefragt wird, was eine gute ethische Begründung ausmacht, so kommt der Philosophie wiederum die Rolle zu, Kriterien zu erstellen, die sich dann jedenfalls auch auf jene Fälle erstrecken, in denen religiöse Überzeugungen wichtige Bestandteile dieser Begründungen sind. An dieser Stelle muss sich folglich damit begnügt werden, die Begründung der Idee der Menschenrechte mittels Menschenwürde an der Minimalforderung zu messen, ob aus ihr bzw. mit ihr ein schlüssiger Begründungspfad hin zu dem zu Begründenden grundsätzlich möglich ist. Dabei ist zu fragen, was es – nicht rein theologisch, sondern philosophisch – bedeutet, einen oder alle Menschen als mit Würde ausgestattet anzusehen. Um dies zu verstehen, ist es hilfreich, sich den eingangs eingeführten Unterschied zwischen Menschenwürde und Personenwürde, das heißt zwischen Wert des Menschen als Mensch und dem sozialen Wert von Person X, vor Augen zu führen. Dass diese Ausdifferenzierung, die für (religiöse) Würdeauffassungen heute zentral ist, über keine sehr lange Tradition verfügt, die bis zu den »Ursprüngen« des Menschenwürdegedankens zurückreicht, zeigt sich beispielhaft in der Ethik Ciceros. Sie enthält Referenzen auf die Wür-

»The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: A Reconstruction of Confucianism«, *Journal of Chinese Philosophy* 2000/27, S. 229–330; Tu Weiming: »The Value of the Human in Classical Confucian Thought«, in: Fred Dallmayr (Hg.): *Comparative Political Theory. An Introduction*, New York: Routledge 2010, S. 191–200.

158 Perry Schmidt-Leukel: »Buddhism and the idea of human rights: resonances and dissonances«, *Buddhist-Christian Studies* 2006/26, S. 39. Vgl. auch Sallie B. King: »Buddhism and Human Rights«, in: John Jr. Witte/Christian M. Green (Hg.), *Religion & Human Rights. An Introduction*, Oxford: Oxford University Press 2012, S. 103–118.



de des Menschen, die an ihren Enden hin immer wieder in Vorstellungen von Ehre bzw. vom Ehrenhaften ›kipp̄t. Zwar ist der Mensch grundsätzlich dadurch ausgezeichnet, dass er an der Vernunft teilhat (›rationis est particeps‹), Zuneigung zu seinen Nahestehenden natürlicherweise empfindet und die Wahrheit sucht.<sup>159</sup> Daraus erwächst bei Cicero nicht zuletzt ein Anspruch des Menschen an sich selbst: Wenn die Menschen bedenken wollten, so Cicero, welche Auszeichnung und Würde (›excellētia et dignitas‹) ihrer (menschlichen) Natur innewohne, so würden sie verstehen, »wie schändlich es ist, in Genußsucht sich treiben zu lassen und verzärtelt und weichlich, und wie ehrenhaft andererseits, sparsam, enthaltsam, streng und nüchtern zu leben.«<sup>160</sup> Auch ein geschlechtsspezifischer Aspekt der Schönheit führt bei Cicero zu unterschiedlichen Eهرانforderungen: Lieblichkeit (›venustas‹) habe die Frau, Würde (›dignitas‹) der Mann.<sup>161</sup> Wenn Cicero von Abstufungen der »Würde« bei unterschiedlichen Menschen ausgeht, so ist offenbar ein Maßstab beachtlich, der diese im Einzelfall *quantifiziert*. Bei Cicero speist sich dieser aus Idealen der Selbstbeherrschung, des naturgemäßen und pflichtgemäßen Handelns. Würde – oder besser: Ehre – in einem solchen Sinne hängt demnach (auch) von dem Verhalten bzw. den Verdiensten ihres Trägers ab, ebenso von nicht weiter beeinflussbaren Faktoren wie der sozialen Stellung oder dem Geschlecht. Anders, so wird betont, verhalte es sich mit der Menschenwürde religiöser Bestimmung, die allen Menschen bedingungslos allein aufgrund ihrer ursprünglichen Gottesbeziehung und ihrer daraus resultierenden (ewigen) Personalität zukommt. Dieser Wandel von einem an Ehrevorstellungen orientierten Würdebegriff hin zur egalitären Menschenwürde – in den Worten Hans Joas ein »Sakralisierungsprozess« der Person<sup>162</sup> – wird von Jeremy Waldron auch als »Adel für alle« beschrieben.<sup>163</sup> Was früher nur ausgewählten

159 Marco Tullius Cicero: *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, Stuttgart: Reclam 2010, S. 14f.

160 Ibid., S. 95.

161 Ibid., S. 113.

162 Hans Joas: SP, op. cit., S. 18. Bereits vor ihm hat Michael Perry es die grundlegende Überzeugung der Menschenrechtsidee genannt, »that every human being is sacred« (*The Idea of Human Rights*, op. cit., S. 11).

163 Vgl. Jeremy Waldron: *Dignity, Rank, & Rights*, Oxford: Oxford University Press 2012. Waldron schlägt dabei eine Unterscheidung zwischen wertbasierten und ehrebasieren Würdekonzepten vor und postuliert – ausgehend von einer Untersuchung des Würdebegriffs im Recht – die Akkuratheit der letzteren. Dieser Beitrag Waldrons zur Menschenrechtstheorie bleibt meines Erachtens letztlich bescheiden, sie überzeugt weder in der Methode noch im Ergebnis. Die These, Menschenwürde, gedacht als Adel für alle, sei nicht dessen Abschaffung, sondern seine Fortführung auf anderen Wegen (›that human dignity involves universalizing, rather than superseding, the connotations of status, rank, and nobility that ›dignity: traditionally conveyed‹, ibid., S. 67), hakt: Wenn ich die Idee umforme, wonach manche und *nur* manche von Geburt an edler sind etc., dann ist

Individuen an Stellung zukam, macht die Idee der Menschenwürde zu einer universalen Kategorie. Die Pointe von Waldrons These ist dabei, dass sie sich selbst aufhebt: Eine Würde, an der ausnahmslos alle Anteil haben, wie gerade auch an der religiös bestimmten, ist kein Privileg mehr und das exakte Gegenteil von differenzierender Ehre und Standesdenken. Wenn heute alle ›wie Adelige‹ behandelt werden, ist damit Adel automatisch abgeschafft, ein Vergleich mit der ›nobility‹ alter Tage nicht mehr möglich.

Ganz so verschieden sind beide Zugänge, jener der Würde und jener der Ehre, bei genauer Betrachtung jedoch nicht: Auch in der Menschenwürdevorstellung – nicht nur der religiösen – drückt sich nicht unähnlich zur Würde der verdienstvollen Person eine Wertschätzung aus, in diesem Fall die Wertschätzung des Menschen als eines von Gott geschaffenen Wesens. Doch besteht darin ein für die Idee der Menschenrechte und ihre Gleichheitsdimension entscheidender Unterschied dahingehend, dass dieses für jede Menschenwürdekonzepktion bezeichnende *Wertschätzungselement* der Perspektive Gottes zuzuordnen ist, der den Menschen vor aller anderen Kreatur auszeichnet dadurch, dass er ihn nach seinem Bilde erschafft respektive zu seinem Stellvertreter erklärt. Diese Wertschätzung auf Seiten des Schöpfers wird auf diese Weise zur Anleitung der Motivation des gläubigen Menschen, wiederum selbst den Anderen als Mit-Geschaffenen wertzuschätzen: Der Gläubige übernimmt die Perspektive Gottes auf die Menschheit. Für den universalistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee liegt darin großes Potenzial, da aus dieser Vorstellung ein grundsätzlich gleicher Wert der Menschen geschöpft werden kann, der zugleich unabhängig ist von individuellen Wertzumessungen und ihrer zu befürchtenden Instabilität und Varianz. Um dieses begründende Potenzial entfalten zu können, ist es für religiöse Menschenwürdekonzepktionen allerdings erforderlich, folgende drohende Unterminierungen ihres egalitären Charakters zu beachten und schließlich zu bewältigen: Es ist dies insbesondere die Frage, inwieweit Würde als *konkret individuelle* oder aber als *abstrakte Gattungs- bzw. Wesenseigenschaft* des Menschen fungiert. Sie ist deshalb drängend, da durchaus religiöse Glaubensinhalte existieren, die die Vorstellung individueller Menschenwürde entweder von Beginn an oder im Verlauf des Lebensvollzuges zurückzuweisen. Konkret ist dies – allen voran im Kontext christlicher Traditionen – die Idee der Erbsünde sowie die – in allen Religionen zentrale – Unterscheidung zwischen Sünde und Fröm-

diese spezifische Transformation der Todesstoß des ehemaligen Ideals, und so wäre der von Waldron aufgeworfene Widerspruch zwischen Kontinuität und Innovation in diesem Zusammenhang entkernt. Zur irritierenden Weigerung Waldrons, moralische Ideen, die diese Innovation befördert haben, zur Kenntnis zu nehmen, siehe auch die Kritik von Michael Rosen (›Dignity Past and Present‹, Commentary in Jeremy Waldron: *Dignity, Rank, and Rights*, S. 79–98).

migkeit. Für die Glaubensüberzeugung Erbsünde gilt: Da sie in den religiösen Narrativen eindeutig zeitlich *nach* der Schöpfungsgeschichte auftritt, fordert sie die Frage heraus: Wie beeinflusst die Versündigung der ersten Menschen an Gottes Gesetz deren in der vorhergehenden Wertschätzung Gottes bestehende Würde? Wirkt diese unangetastet fort oder präsentiert sie sich in neuer Bestimmung? Und was würde es für die Inklinaton des Gläubigen, allen Menschen Würde zuzusprechen, bedeuten, sollte die Gottheit ihre Wertschätzung revidieren oder auf eine andere Spezies umlenken? Immerhin finden sich in religiösen autoritativen Schriften zuweilen Inspirationen, eine solche Distanzierung etwa des abrahamitischen Gottes von seiner Menschheit in Verdruss und Ekel vorzustellen (ebenso freilich eine darauf wiederum mögliche Neuzuwendung).<sup>164</sup> Auch die mögliche nachträgliche Würdeverwirkung im Falle individueller Sünde könnte für die Begründungstauglichkeit religiöser Würdevorstellungen mit Blick auf den menschenrechtlichen Universalismus Probleme bereiten. Es erschließt sich nämlich weder aus der Torah bzw. dem Alten Testament noch dem Koran, ob die Menschheit als solche mit der besonderen Würde im Sinne der Vorzüglichkeit gegenüber allen anderen Lebewesen ausgezeichnet ist oder wirklich jeder Einzelne. Wenn nun vielleicht die Würde des Einzelnen erst aus der allgemeinen Gattungs- oder Wesensbestimmung »Menschenwürde« folgt, sofern er teil hat an »der Menschheit«, wird das Problem nur dann im Sinne einer mit den Anforderungen der Idee der Menschenrechte befriedigenden Weise ausgeräumt, wenn der einzelne Mensch nicht durch Verfehlungen – welcher Art auch immer – aus der Menschheit und damit aus dem Würdebegriff selbst immer schon herauszufallen droht. Eine solche Verfehlung, die der Menschenwürde im Einzelfall entgegensteht, könnte in Anlehnung an theologische Diskurse etwa darin erblickt werden, dass jemand durch seine Zurückweisung der Gottesbeziehung insgesamt oder auch nur einzelner göttlicher Gebote den nunmehr normativ anspruchsvollen Begriff der Menschheit verfehlt und damit seiner Würde verlustig geht. Dass diese Möglichkeit grundsätzlich besteht, zeigt sich auch, wenn man die Würdevorstellung des Thomas v. Aquin in diesem Licht abklopft. »Der Endpunkt« des menschlichen Seins, schreibt Thomas, »ist die auf der geistigen Erkenntniskraft beruhende geistige Berührung des höchsten Erkenntnisobjektes in der Erkenntnis und Liebe Gottes.«<sup>165</sup> Kann denn in dieser teleologischen Rahmung die Menschenwürde letztlich in ihrer Integrität unangetastet bleiben, wenn der Mensch sein Ziel, das heißt die Gotteserkenntnis, selbstverschuldet verfehlt? Die Strafen, die das Kirchenrecht an (Tod-)Sünden knüpft, und wie sie Thomas selbst gegenüber uneinsichtigen Sündern verteidigt

164 Vgl. Gen 6,1–9,17.

165 Thomas v. Aquin: *Summa contra gentiles*, op. cit., S. 183.

gt, stellen dies in Zweifel. Wenn, wie aktuell Papst Franziskus betont hat, die göttlich gestiftete Menschenwürde dazu Anlass geben sollte, »den Menschen nicht als ein Absolutes zu betrachten, sondern als ein *relationales Wesen*«,<sup>166</sup> (wie) wirkt sich eine Beschädigung oder gar ein Bruch der Mensch-Gott-Beziehung auf die Würde des Einzelnen aus? Die zentrale Frage hinsichtlich der Würde der gottesebenbildlichen bzw. statthalterischen Kreatur und ihrer Tauglichkeit, den universalistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee zu stabilisieren, liegt letztlich im Verhältnis von göttlicher und menschlicher Perspektive.<sup>167</sup> Mag auch der Sünder oder der unvollkommene Mensch in Gottes Augen immer noch in der elterlichen Zuneigung aufgehoben sein, wieso muss der Gläubige aber diese Perspektive kompromisslos zu seiner machen? Zumindest in der Geschichte der Religionen zeigt sich, dass diese Frage mindestens so häufig verneint wie bejaht worden ist. Die Unterscheidung zwischen *Gleichheit vor Gott* und *Gleichheit vor den Menschen* respektive vor dem Gesetz nimmt denn auch eine wichtige Rolle ein, der egalisierenden Tendenz der Würdevorstellung Grenzen zu setzen.<sup>168</sup> Religiöse Menschenwürdekonzeptionen lassen sich damit also nicht pauschal als zweifelsfrei taugliche Begründungsansätze für den Menschenrechtsgedanken in seiner Gleichheitsdimension ausweisen, was auch erklären könnte, warum sie geschichtlich keineswegs eine solche Wirkungsintensität entfaltet haben, wie es moderne Würdebeschwörungen durch Vertreter religiöser Gemeinschaften vielleicht vermuten lassen.<sup>169</sup> Es wird, wie auch in den Kapiteln 3 und 4 gezeigt, wesentlich darauf ankommen, welche (weiteren) ideellen *Ressourcen* in der entsprechenden religiösen Tradition fruchtbar gemacht werden (können).

166 Papst Franziskus: *Ansprache vor dem Europaparlament* 2014.

167 In dieser Hinsicht kritisiert Tine Stein die bei Thomas angelegte Spur des nachträglichen Würdeverlustes: »Wenn der Kirchenvater Thomas von Aquin der Auffassung ist, dass der Mensch nicht an sich als sittlich-freies Wesen über *dignitas humana* verfügt, sondern nur der tugendhafte und nicht-sündige Mensch und demgegenüber der sündhafte Mensch die Würde an sich selbst verwirkt und gegebenenfalls getötet werden kann »wie ein Tier, dann steht dies im Widerspruch zum Sinn der biblischen Erzählung über den Brudermörder Kain, dessen Gottesmal auf der Stirn ihn schützen soll vor der Tötung aus Rache – denn auch der Mörder ist in seiner Würde unbedingt« (»Menschenrechte und ihr Geltungsanspruch«, Kritik in *Erwägen Wissen Ethik* 2013/24, S. 304).

168 Vgl. Norman Solomon: »Religion and Human Rights with special reference to Judaism«, in: Nazila Ghanea/Alan Stephens/Raphael Walden (Hg.), *Does God believe in Human Rights?*, Leiden: Martinus Nijhoff 2007, S. 101f.; Tine Stein: *Himmliche Quellen und irdisches Recht*. op. cit., S. 117f. Vgl. 4.1.1 und 4.2.1.

169 In diesem Zusammenhang bemerkt Michael Rosen, dass Würde gerade auch in der katholischen Tradition keineswegs nur egalitär gedacht, sondern oftmals gerade dazu verwendet wurde, um Diskriminierte gleichsam durch Aufwertung zu entschädigen und Unterwerfung als solche aufzuwerten (vgl. »Dignity Past and Present«, op. cit., S. 86ff.).

Auch hinsichtlich des zweiten Pfeilers der Menschenrechtsidee gilt es zu prüfen, inwiefern die religiös bestimmte Würde des Menschen den Grund des Gesolltseins individueller, emanzipativer Anspruchsberechtigung legen kann. Ein menschenrechtlicher Individualismus im engeren Sinn, wie in Abschnitt 2.2 beschrieben, würde dabei an derselben Frage hängen, wie sie oben bereits im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Würde als Individual- oder Gattungseigenschaft erörtert wurde. Ein menschenrechtlicher Individualismus im weiteren Sinne, wie er sich auf Freiräume des Einzelnen vis-à-vis seiner (Glaubens-)Gemeinschaft bezieht, scheint für religiöse Würdekonzeptionen eine zusätzliche Herausforderung darzustellen, wenn auch keine unüberwindliche. Auch hier zeigt sich eine Parallele zur Möglichkeit der Würdeverwirkung: Wenn der Einzelne in seiner freien Betätigung droht, sein in der Würdebestimmung eingeschlossenes wahres Wesen bzw. eigentliches (Heils-) Ziel zu verfehlen, zeigen (nicht nur monotheistische) Religionen erfahrungsgemäß wenig Bereitschaft, diese Freiräume anzuerkennen. Man denke etwa an Augustinus von Hippo, der diese Spannung beispielhaft in seiner Abgrundmetapher aufgreift: Ist es denn der gemeinsamen Gotteskindschaft aller angemessen, seinen Nächsten in voller Freiheit ins Verderben laufen zu sehen, ohne ihn daran zu hindern?<sup>170</sup> Gerade dieser Blick auf die Menschenwürde im Kontext religiöser Glaubensüberzeugungen zeigt ein weiteres wesentliches Moment allen Würdedenkens: Für die Menschenrechte und ihre Begründung bedeutsam sind Menschenwürdekonzepte genau deshalb, weil sie aus ihrem *Wertschätzungselement* («Warum ist der Mensch bzw. die Menschheit von besonderem Wert?») Beschränkungen im Umgang mit (idealerweise) jedem Menschen folgern. Diese normativen Implikationen der Wertschätzung können nun, wie die Religionen zeigen, nicht nur als Verpflichtungen der Mitmenschen (oder auch des Staates) wirken, die ihr Handeln in Bezug aufeinander bestimmen, sondern auch als Verpflichtungen der Würdeträger in Bezug auf ihr Handeln sich selbst bzw. Gott gegenüber. In diesem Sinne trägt die religiöse Fassung der Menschenwürde etwa im Bereich der abrahamitischen Religionen auch stets den Keim dafür in sich, die Schranken des Handelns des Einzelnen entsprechend den in ihrem spezifischen Würde-Wertschätzungselement angelegten Implikationen so eng zu setzen, dass die Freiheitsdimension des Menschenrechtsgedankens ernsthaft unter Druck gerät. Die Spannung, die auf diese Weise

170 So liest man bei Augustinus in einem Brief an Vincentius: »Denn wenn jemand sähe, wie sein Feind, durch ein gefährliches Fieber wahnsinnig geworden, dem Abgrunde zuliefe, würde er da nicht Böses mit Bösem vergelten, wenn er ihn so laufen ließe, statt ihn zurückzuhalten und binden zu lassen? [...] Sicher aber würde dieser ihm nach wiedererlangter Gesundheit um so größeren Dank sagen, je mehr er sehen würde, daß man seiner durchaus nicht geschont habe« (Augustinus: *Ausgewählte Briefe* Bd. I, Kempten: Verlag der Jos Köfelschen Buchhandlung 1917, S. 335.).

zwischen religiösen Menschenwürdeverständnissen und alternativen, säkular-humanistischen waltet, ist letztlich für zahlreiche praktisch-konkrete Divergenzen verantwortlich, wie Michael Rosen ausführt:

»Certainly the liberal-humanistic and the theistic conceptions of human dignity [...] have come to agree on a very great deal in accepting certain central social and political rights for adult human beings [...] but, when it comes to questions of medical and biological ethics [...] there is simply no common ground.«<sup>171</sup>

### 2.3.1.2 »Unmetaphysisch«: *Bedürfnisnatur des Menschen und existentielle Gleichstellung*

Eine Begründungsweise, die sich unter denjenigen als attraktiv erwiesen hat, die an Menschenwürdezugängen religiöse oder immerhin metaphysische Aufladungen beklagen<sup>172</sup> und es stattdessen vorziehen, von anthropologischen bzw. biologischen Voraussetzungen auszugehen, ist der Rekurs auf die Bedürfnisnatur des Menschen. In menschlichen Bedürfnissen im weitesten Sinne wird gerade auch deshalb eine tragfähige Begründung der (Idee der) Menschenrechte gesehen, da die »existenzielle Gleichstellung«<sup>173</sup> die Gleichheitsdimension des Menschenrechtsdenkens perfekt zu unterstützen scheint: In ihren Bedürfnissen nach basalen Gütern, zwischenmenschlichen Zuständen oder auch Sinn sind sich Menschen gleicher, als es soziale Ausdifferenzierungen oder auch unterschiedliche partikuläre Fähigkeiten und Dispositionen oftmals nahelegen. Zugleich können Bedürfnisse auch in der Betonung ihrer persönlichen, individualisierten Dimension als ein möglicher Anknüpfungspunkt für den zweiten, individualistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee gelten. Die jüngeren Versuche, (die Idee der) Menschenrechte mittels bedürfnistheoretischer Argumente grundzulegen, sind vielfältig,

171 Michael Rosen: »Dignity Past and Present«, op. cit. S. 93.

172 Siehe insbes. Franz Josef Wetz: IMW, op. cit. Er wendet sich vor allem gegen den Schlagwortcharakter des Begriffs der Menschenwürde, die im Sinne einer Wesenswürde zwar oft bemüht wird, aber im Grunde nicht mehr mit dem modernen Bewusstsein vereinbar sei: »[I]n einer pluralistischen Gesellschaft mit zunehmend naturwissenschaftlichem Weltbild kann sie nicht mehr als metaphysischer Seinswert, als unzerstörbare Eigenschaft vorgestellt werden« (ibid., S. 205). Kritik an einem »idolatrischen Menschenrechtsverständnis, das auf einer quasi-religiösen Überhöhung des Menschen beruhe, übt Michael Ignatieff (HRS, op. cit., S. 82ff.). Einen »Abschied von der Menschenwürde« empfiehlt denn auch Rüdiger Bittner (*im Erscheinen*) und rät in metaphysikfreier Manier: »[B]esser, wir gewöhnen uns an den Gedanken, dass es mit allem Höheren vorbei ist, auch mit unserer eigenen Würde.« Einen auf die Verletzlichkeit des Menschen abstellenden Ansatz »negativer Begründung« der Menschenrechte macht weiters Peter G. Kirchschräger stark (vgl. *Wie können Menschenrechte begründet werden?*, op. cit., Kap. 5).

173 Diesen Begriff in die Debatte eingeführt hat Franz Josef Wetz (vgl. IMW, op. cit.; »Existenzielle Gleichstellung«, Kritik in: *Erwägen Wissen Ethik* 2013/24, S. 312–314).

und können hier nicht erschöpfend dargestellt werden können. Es sollen lediglich zwei paradigmatische Ansätze beispielhaft erörtert werden: Zum einen der Fähigkeitenansatz (*capability approach*) von Martha C. Nussbaum (und Amartya Sen<sup>174</sup>), der einen an Aristoteles angelehnten Zugang repräsentiert und der in zahlreiche Instrumente der Entwicklungspolitik eingeflossen ist; und zum anderen der in Kritik an der Idee der Menschenwürde entwickelte Ansatz von Franz Josef Wetz, der vor allem die deutschsprachige Menschenrechtstheorie auf vielfältige Weise angestoßen hat.

Martha Nussbaum wählt in ihrem Fähigkeitenzugang eine bewusste Distanzierung von gegenwärtigen etablierten Menschenrechten und leitet dazu an, gleichsam eine tabula rasa an möglichen Ansprüchen vorzustellen, die erst mit konkreten Inhalten auszufüllen sei. Als Grundlage dieser Denkübung dient ihr die inhärente Bedürftigkeit der menschlichen Natur, die weit fruchtbringender als bloßer »rights talk« sei: »Human beings are needy babies, grow up slowly, and require lots of care as they grow. [...] If they live to old age, they typically need a great deal of care again and are likely to encounter disabilities, either physical or mental or both.«<sup>175</sup> Für Nussbaum besteht nun ein entscheidender Vorteil des Fähigkeitenansatzes darin,<sup>176</sup> ein höheres Maß an Universalisierbarkeit aufzuweisen als konkurrierende (politische) Menschenrechtskonzeptionen, da sich jeder Mensch, unabhängig von seiner Nationalität oder Herkunft, in den aufgelisteten Bedürfniskomponenten wiederfinden könne. Die existenzielle Gleichstellung, die Nussbaum zeichnet, ist eine der »vulnerable animality«.<sup>177</sup> Die Ausübung bzw. Realisierung der zehn wichtigsten Fähigkeiten, die jedem Menschen als Ansprüche zustehen (sollen) und Gegenstand eines universalen Konsenses sein könnten, fasst Nussbaum in einer Liste zusammen.<sup>178</sup> Sie umfasst Ansprüche auf: Leben; körperliche Integrität; Sinne, Vorstellungskraft und Gedanken; Emotionen (»[b]eing able to have attachments to things and people outside ourselves«); praktische Vernunft (»[b]eing able to form a conception of the good and to engage in critical reflection«); Zugehörigkeit zu anderen Arten (»[b]eing able to live with concern for and in relation to animals, plants, and the world of nature«); Spiel; sowie

174 Siehe *Commodities and Capabilities*, New York: Elsevier Science Publisher 1985.

175 Martha Nussbaum: FJ, op. cit., S. 88. Siehe auch ihr *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge MA: Harvard University Press 2011.

176 Eine ähnliche Zugangsweise, allerdings stärker auf das Gebiet der Metaethik zugeschnitten, wählt Philippa Foot (*Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press 2011).

177 Martha Nussbaum: FJ, op. cit., S. 133.

178 Vgl. Martha Nussbaum: FJ, op. cit., S. 76f. Sie verweist zwar mehrmals auf den un abgeschlossenen Charakter dieser Auflistung, die offen sei für Modifikationen (ibid., S. 78f., S. 296), relativiert dies jedoch an anderer Stelle, wenn sie betont, dass zumindest die zehn zentralen Fähigkeiten nicht zur Disposition stehen (»we ask you to agree on these ten basic entitlements«, ibid., S. 297).

Kontrolle über seine Umwelt.<sup>179</sup> Ohne die Möglichkeit, diese Fähigkeiten, die zugleich Bedürfnisse verkörpern, zu entfalten, sei ein menschliches Leben »not a life worthy of human dignity.«<sup>180</sup> Menschenwürde wird hier also nicht (schon) als Begründungsnorm (Würde als Status), sondern (erst) als Maßstab des glücklichen Lebens bzw. als heuristisches Vehikel zur Ermittlung »sinnvoller Menschenrechte« eingeführt (Leben in Würde als Recht). Ein Leben, das ihm nicht genügt, wäre mit Nussbaum gesprochen ein »subhumanes«.<sup>181</sup> Nussbaum betont: »Dignity is not defined prior to and independently of the capabilities, but in a way intertwined with them and their definition.«<sup>182</sup> Wenn die capabilities bei Nussbaum »intuitiv und diskursiv« aus der Vorstellung eines würdevolleren Lebens heraus entwickelt werden,<sup>183</sup> stellt sich die Frage, um welche Art von Begründung es sich hier eigentlich handelt? Angelehnt an Rawls, dessen Konzept des »überlappenden Konsenses«<sup>184</sup> sie ebenfalls aufgreift, sieht Nussbaum für die von ihr gesammelten Fähigkeiten eine »freistehende« Begründung vor,<sup>185</sup> die dabei auf moralische Gefühle (*moral sentiments*) angewiesen zu sein scheint bzw. auf die Rolle der Erziehung.<sup>186</sup>

Das Bestreben, eine postmetaphysische Grundlegung der Menschenrechte zu wagen, die ohne herkömmliche Menschenwürdefixierungen gelingt, findet sich auch im kontinentalen, konkret deutschen, Menschenrechtsdiskurs. Da dieser wie kaum ein anderer von der Bedeutung, welche die Menschenwürde gerade auch in der Rechtsprechung deutscher (Höchst-)Gerichte einnimmt, stark geprägt ist, muss eine Schrift mit dem Titel *Illusion Menschenwürde* naturgemäß zu einigen Irritationen führen. Darin entwickelt Franz Josef Wetz ausgehend von einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Konzept Menschenwürde und der Frage, »wie trotz weltanschaulichem Neutralismus, überspanntem Anthropozentrismus und säkularem Naturalismus die Idee der Menschenwürde dennoch lebendig bleiben könnte«,<sup>187</sup> einen mehrfasrigen

179 Innerhalb der einzelnen Ansprüche vermutet Nussbaum sehr geringen Spielraum für Wertkonflikte, wenn kein Unterschreiten einer gewissen Mindest erfüllung jedes einzelnen Anspruchs sichergestellt sei: »[...] if the capabilities list and its threshold are suitably designed, we ought to say that the presence of conflict between one capability and another is a sign that society has gone wrong somewhere« (ibid., S. 401).

180 Martha Nussbaum: FJ, op. cit., S. 78.

181 Ibid., S. 278.

182 Ibid., S. 162.

183 Ibid., S. 78.

184 Siehe insbes. John Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993, S. 133ff. Vgl. 2.3.3.

185 Vgl. Martha Nussbaum: FJ, op. cit., S. 79, 86.

186 Vgl. Martha Nussbaum: FJ, op. cit., Kap 7, insbes. S. 412ff. Zu moralischen Gefühlen siehe auch 2.3.1.4.

187 Franz Josef Wetz: IMW, op. cit., S. 192.



Argumentationsstrang, der auf die Würde des Menschen zwar nicht ganz verzichtet, sie aber neu denkt. Nicht mehr als Wesenseigenschaft des Menschen soll sie in der Menschenrechtstheorie fungieren, sondern vielmehr als »konkreter Gestaltungsauftrag«. <sup>188</sup> Als Rahmen dieser so gesetzten Menschenwürde dient Wetz dabei das Konzept der »existenziellen Gleichstellung«. <sup>189</sup> Darin wird der Wert des Menschen nicht (länger) in seiner Erhabenheit und Größe erblickt, sondern zu seiner Schwäche und Bedürftigkeit in Beziehung gesetzt: »Den Ausgangspunkt des neuen Würdeverständnisses bildet die Selbsterkenntnis des Einzelnen als eines endlichen, verwundbaren, leidensfähigen Wesens mit starkem Erhaltungs-, Entfaltungs- und Entwicklungsdrang.« <sup>190</sup> Für die Aufwertung eines bedürfnisorientierten Begründungszuganges (in Anlehnung an Martha Nussbaum) plädiert auch Bernd Ladwig: Menschenrechte seien dabei als »Institutionen zum Schutz und zur Förderung fundamentaler Interessen zu sehen«. <sup>191</sup> Nicht irgendwelche Interessen liegen der »Menschenrechtsbedürftigkeit« des Menschen zugrunde, sondern solche, die letztlich auf das Gute im aristotelisch-teleologischen Sinn hin orientiert sind. <sup>192</sup> Entscheidend ist dabei die »intersubjektiv nachvollziehbare Dringlichkeit«. Sie macht ein (bloßes) Interesse zu einem (beachtenswerten) Bedürfnis. <sup>193</sup> Ladwig fasst als grundlegendste menschliche Bedürfnisse die Existenz, die Selbstbestimmung, das Wohlbefinden und den moralischen Status im Sinne von Anerkennung. <sup>194</sup> Für ihn steht fest: »Ein inklusives und egalitäres Menschenrechtsverständnis bekommen wir nur, wenn wir eher unsere Bedürfnisse als unsere Fähigkeiten hervorheben.« <sup>195</sup> Auch Georg Lohmann macht das Unparteilichkeitsprinzip in seiner »Ethik der radikalen Endlichkeit« aus existenziellen Grundlagen heraus stark: »Diese [...] Erfahrung der Geworfenheit unseres Lebens bringt uns dazu, für alles menschliche Leben eine es notwendig begrenzende Unverfügbarkeit zu akzeptieren.« <sup>196</sup> Für das Primat der Bedürfnisanthropologie vor anderen, metaphysischen Begründungspfaden tritt weiters Wolfgang Kersting im Rahmen seines »nüchternen Menschenrechtsuniversalismus« ein. <sup>197</sup>

188 Ibid., S. 206.

189 Vgl. *ibid.*, 217ff.

190 Ibid., S. 218.

191 Bernd Ladwig: »Menschenrechte und menschliche Natur«, *op. cit.*, S. 96. Siehe auch zu seiner Verteidigung Nussbaums Ansatz »Human Rights and Human Animals«, in: Marion Albers/Thomas Hoffmann/Jörn Reinhardt (Hg.), *op. cit.*, S. 23–42.

192 Bernd Ladwig: »Menschenrechte und menschliche Natur«, *op. cit.*, S. 97.

193 Ibid., S. 98.

194 Ibid., S. 99.

195 Ibid., S. 104.

196 Georg Lohmann: »Ethik der radikalen Endlichkeit«, *op. cit.*, S. 10.

197 Vgl. Wolfgang Kersting: *Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002, S. 131ff.

Wenn man nun die so skizzierten Ansätze – Fähigkeiten, Bedürfnisse, existenzielle Gleichstellung – rückbezieht auf die axiologischen Voraussetzungen des Menschenrechtsgedankens, die es zu begründen gilt, dann stellen sich eine Reihe unterschiedlicher Fragen. Ganz allgemein etwa auf den Ansatz von Martha Nussbaum oder auch Bernd Ladwig bezogen, lässt sich sagen: Mit Blick auf den universalistischen Pfeiler der Idee der Menschenrechte böte sich die Bedürfnisnatur als »große Gleichmacherin« zwar an, bereitet aber auch Schwierigkeiten sehr grundsätzlicher Art. So ist nicht klar, was durch sie eigentlich genau begründet wird, solange nicht klar ist, wie sich ihr *Sein* – die faktische Bedürftigkeit (bzw. Fähigkeit) – zu ihrem *Sollen* – der Bedürfnisbefriedigung (bzw. Fähigkeitenentfaltung) logisch verhält.<sup>198</sup> Eine unvermittelte Deduktion ist aus bekannten Gründen nicht möglich,<sup>199</sup> worauf jedenfalls auch Wetz hinweist und dazu die entscheidende Frage stellt: »Wir allein können uns und der Welt die Freundlichkeit erweisen, Bedürfnisse und Wünsche in einklagbares Recht zu verwandeln. Aber aus welchen Gründen sollten wir dies tun?«.<sup>200</sup> Dabei kommt nun die eingangs betonte Unterscheidung zwischen einer Begründung der Idee der Menschenrechte auf der einen und der Begründung spezifischer menschenrechtlicher Ansprüche auf der anderen zum Tragen. Ein festgestelltes und im Idealfall allgemein geteiltes Bedürfnis nach einem bestimmten Gut zum Beispiel kann durchaus (ein Ansatz einer) Begründung für die Aufnahme eines bestimmten Menschenrechts in eine entsprechende Erklärung oder Garantie sein,<sup>201</sup> doch reichen auch dutzende von Be-

198 Nussbaum ist hier nicht ganz eindeutig: Zum einen erklärt sie, ihr Ansatz lese bzw. leite keine Normen aus der menschlichen Natur ab und scheint wie gesagt einer politischen Begründung der Menschenrechte nahe zu stehen; andererseits betont sie, ihr Ansatz »grounds rights claims in bare human birth and minimal agency [...]« (vgl. *Creating Capabilities*, op. cit., S. 28, 63, 109ff.).

199 Vgl. FN 131 in 2.3.

200 Franz Josef Wetz: IMW, op. cit., S. 223. Eine im Vergleich dazu verstörende »Immunität« gegen das Sein-Sollen-Problem für naturalistische Menschenrechtsbegründungen legt James Griffin an den Tag, wenn er in seiner auf Handlungsfähigkeit und Schmerzfreiheit abstellenden Theorie der Menschenrechte erklärt, eine Kluft zwischen Faktizität und Normativität lasse sich nur beschreiben auf Basis einer »narrow conception of fact«. Denn wenn ich sage, dass ich Schmerzen verspüre, so Griffin weiter, sei dies ein Tatsachen- und Werturteil zugleich (»statement of fact and an evaluative statement«) (vgl. *On Human Rights*, op. cit., S. 35f.). Wie er aber von dort aus zu einem *normativen* Urteil der Schmerzvermeidung – oder warum nicht auch der Schmerzsteigerung? – und ferner zu einem über-persönlichen, *moralischen* Urteil im Sinne der Menschenrechte gelangt, zeigt er nicht. Dabei war er nicht ganz am falschen Weg und hätte, wenn er nicht mit dem »Kopf durch die Humesche Wand« zu gehen versucht hätte, vielleicht im Werturteil den Schlüssel zur »Lösung« des Sein-Sollen-Problems erkannt, welche nur um den Preis der Relativierung des entsprechenden Urteils zu haben ist.

201 In diesem Zusammenhang stellen sich dann zwar auch wiederum gewichtige Fragen (etwa danach, ob auch unerwünschte Fähigkeiten bzw. Bedürfnisse, wie beispielsweise zu Grausamkeit bzw. nach Rache, Beachtung verdienen oder inwieweit vermeintlich »natürliche« Bedürfnisse sozial medialisiert oder überhaupt erst kulturell generiert werden),

dürfnissen nicht aus, um das Recht zu statuieren, auch nur eines davon zu befriedigen. Dass jeder Mensch Anspruch auf bestimmte Freiheiten, Zustände oder Leistungen haben soll, kann seine Bedürfnisnatur alleine niemals begründen. In den bisher vorgestellten Theorien wurde jedoch noch nicht ansatzweise begründet, weshalb Bedürfnisse (des Menschen) überhaupt beachtlich sind oder sein sollen. Dies ist, so die hier vertretene These, der Hauptgrund, warum Bedürfnistheorien alleine nicht hinreichen, die Idee der Menschenrechte zu fundamentieren.

Die defizitäre Struktur der betont unmetaphysischen Menschenrechtsbegründungen lässt sich leicht anhand dieses hypothetischen Argumenteaustausches vor Augen führen: Ein Anhänger des Fähigkeitenansatzes versucht, im Gespräch mit einer lebensmüden Nihilistin die Bedeutung der (Fähigkeit zu) Zugehörigkeit als das Gegenteil von Entfremdung herauszustellen. Man darf sich auf einen argumentativen Zirkel gefasst machen. »Und wozu brauche ich diese Zugehörigkeit?« – »Sie erst gibt, in Zusammenwirken mit anderen entfaltenen Fähigkeiten, dem Leben seine Würde« – »Was macht das für einen Unterschied?« – »Den Unterschied zwischen Glücklichsein und Unglücklichsein« – »Ob mein Leben, ob überhaupt ein Leben so etwas wie Wert besitzt, ist mir ganz einerlei.« – »Die meisten Menschen würden das nicht so sehen« – »Was kümmert sich das Universum um sie? Im Großen besehen ist es doch unerheblich, ob Menschen sich nun zugehörig fühlen können, glücklich sind oder nicht.« Man könnte zugunsten Martha Nussbaums einwenden, dass tatsächlich wohl die allermeisten Menschen das Glücklichsein dem Unglücklichsein, das gelungene dem verfehlten Leben vorziehen und vielleicht sogar einmütig ihre Fähigkeitenauflistung annehmen würden. Doch damit wäre der Ansatz, den Menschenrechtsgedanken bedürfnistheoretisch zu begründen, noch nicht gerettet; geht es doch nicht allein darum, den Menschen nahezulegen, dass *sie* mit der Entwicklung der entsprechenden Fähigkeiten ein würdevolles Leben führen können, sondern vor allem darum, ihnen die Fähigkeitenentfaltung der *anderen* Menschen als moralischen Zielpunkt vorzustellen. Doch warum soll es für den Einzelnen bedeutsamer sein, dass (auch) andere Bedürfnisse haben, als für das stumme, kalte Universum?

Es ist eine bis in die Anfänge der neuzeitlichen Menschenrechte zurückreichende philosophische Frustration, die Vertretern von Bedürfnisargumenten gemeinhin entgegen schlägt. Niemand verkörpert diese Haltung besser als Jeremy Bentham, der in seinen *Anarchical Fallacies* die französische DDHC einer radikalen Dekonstruktion unterzieht (»anarchical despotism«, »dangerous nonsense«). Enthalten in seinen Vorwürfen – sie reichen von der sorglosen Wortwahl bzw. Rhetorik bis

doch stehen sie bei ihrer entsprechenden Klärung einer Verankerung des so gewonnenen Anspruchs nicht prinzipiell entgegen.

zu undemokratischer Anmaßung und Dogmatismus – ist auch die Vermischung von Tatsache und Norm, von Wirklichkeit und Wunsch:

»In proportion to the want of happiness resulting from the want of rights, a reason exists for wishing that there were such things as rights. But reasons for wishing there were such things as rights, are not rights; – a reason for wishing that a certain right were established, is not that right – want is not supply – hunger is not bread.«<sup>202</sup>

Ja, könnte man mit Bentham festhalten, eine Aussicht auf Bedürfniserfüllung durch gewisse Ansprüche kann durchaus ein Grund sein für den Wunsch, diese Ansprüche zu bejahen. Nicht klar ist aber, ob dieses Wünschen schon hinreicht, um von Rechten, universellen oder natürlichen gar, zu sprechen. Und wie könnte es jemals Grund des Gesolltseins prinzipiell gleicher Rechte sein? Um diesen fehlenden Zwischenschritt nachzuliefern, haben sich besonders transzendente Argumentationsstrategien angeboten, die eine Verpflichtung zur Universalisierung von für sich selbst präferierten menschenrechtlichen Ansprüchen konstruieren. Ihr Bestreben geht dahin, die Bedürfnisse der anderen dadurch beachtlich zu machen, dass man an die Affirmation der jeweils eigenen Bedürfnisse entsprechende (quasi-)logische Implikationen knüpft. So könnte man etwa jemanden, der für sich selbst gerne menschenrechtliche Ansprüche geltend macht, die seine Bedürfnisse (bzw. Fähigkeiten) besichern, darauf festzulegen versuchen, dass die Gleichheitsdimension eine unverhandelbare Bedingung der Möglichkeit darstellt, überhaupt von Menschenrechten zu sprechen. Die Aussicht auf den Erfolg dieses Projektes und die damit verbundene Möglichkeit, die (Idee der) Menschenrechte auf eine kaum zu übertreffende, weil voraussetzungsarme (säkulare) Begründungsbasis zu stellen, hat dabei in vielen Fällen jedoch gewichtige Einwände zu rasch aus dem Blickfeld gerückt. Solcher ›transzendentaler Zwang‹ ist nämlich meist nicht stark genug, das zu begründen, was auf dem Spiel steht: So könnte der Adressat im Beispiel es ablehnen, überhaupt von Menschenrechten sprechen zu wollen, und sich auf seinen Standpunkt als die Verteidigung von Vorrechten zurückziehen.<sup>203</sup>

202 Jeremy Bentham: »Anarchical Fallacies«, op. cit.

203 Die Grenzen transzendentaler Begründungsversuche werden nicht zuletzt von einem ihrer Altvorderen, nämlich Jürgen Habermas selbst, durchaus freimütig bekannt, wenn er seine Theorie der kommunikativen Vernunft von der Fähigkeit löst, »Quelle für Normen des Handelns« zu sein (FG, op. cit., S. 18). Bei Habermas »steht der kommunikativ Handelnde unter dem ›Muß‹ einer schwachen transzendentalen Nötigung, aber begegnet damit nicht auch schon dem präskriptiven ›Muß‹ einer Handlungsregel [...]« (ibid., vgl. auch *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, S. 135f.). Dass aus seiner Sicht konkret für die Menschenrechte die Idee der Menschenwürde als Begründungskern unverzichtbar ist, hat Habermas in einem Aufsatz jüngst argumentiert (vgl.

Diese Schwierigkeit zeigt sich auch, wenn man die vieldiskutierte Theorie Alan Gewirths betrachtet. Ausgehend von der menschlichen Fähigkeit zu handeln (*agency*) versucht er, Freiheit und Wohlergehen (»freedom and well-being«) als »generic rights« zu begründen, und zwar auf eine solche transzendente Weise, die dem Einzelnen letztlich keine (rationale) Wahl lasse, sich selbst, aber auch alle anderen als Rechtssubjekt(e) anzusehen.<sup>204</sup> Sein »Principle of Generic Consistency« (PGC) errichtet Gewirth auf der These, »that all action is necessarily connected with the concept of rights.«<sup>205</sup> Jeder Mensch qua Agent müsse es schon nach den Regeln der Logik akzeptieren, dass er ein Recht auf Freiheit und Wohlergehen hat und dass auch andere darauf denselben Anspruch haben.<sup>206</sup> Er erläutert:

»The central point of argument is that rights and rights-claims arise logically and fundamentally out of the concern of all human beings, as prospective purpose agents, that the proximate necessary conditions of their action and generally successful action be protected. [...] It is in this way that action serves as the basis of human rights: persons must have and claim these rights because their objects are needed for the very possibility of action and generally successful action.«<sup>207</sup>

Abgesehen davon, dass bereits sein erster argumentativer Schritt irritierende Plausibilitätslücken aufweist,<sup>208</sup> lassen sich mehrere Argumente dagegen ins Feld führen.<sup>209</sup> Das ist zunächst die naheliegende Anfrage, warum, wenn Menschenrechte so unverzichtbare Voraussetzungen von Handlungsfähigkeit sind, sie erst in relativ jüngerer Vergangenheit von (bei weitem nicht allen) Menschen als solche »erkannt« und gewürdigt wurden. Weiters fällt das exklusivistische Risiko ins Auge, das in der starken Emphase der Handlungsfähigkeit erblickt werden könnte: Fällt, wer nicht »agent« ist, gleichsam aus dem Argumentationsbogen heraus? Gewirth selbst konkretisiert seine These – offenbar im Versuch, diese Gefahr abzuschwächen – so, dass sie als transzendentes Bedingungs-

»Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2010/58, S. 343–357).

204 Vgl. Alan Gewirth: *The Community of Rights*, Chicago: The University of Chicago Press 1996, = CR; *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, Chicago: The University of Chicago Press 1982, = HR.

205 Alan Gewirth: CR, op. cit., S. 18.

206 Alan Gewirth: CR, op. cit., S. 17; HR, op. cit., S. 26f.

207 Alan Gewirth: CR, op. cit., S. 16.

208 P1: Ich brauche x für y; P2: y ist gut; C: Ich muss y wählen. Schön und gut, aber warum habe ich ein Recht auf y?

209 Zu ähnlichen Kritikpunkten siehe auch Ari Kohen: »The Possibility of Secular Human Rights: Alan Gewirth and the Principle of Generic Consistency«, *Human Rights Review* 2005/5, S. 49–75; Alasdair MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1981/1984, S. 66ff.

ment ein »minimal degree of rationality needed for action« verlangt.<sup>210</sup> Besonders schwierig abzusichern scheint darüber hinaus die »logisch notwendige« Universalisierung der menschenrechtlichen Ansprüche, denn Gewirths Argument reicht in seiner starker Form (»logischer Zwang«) nur bis zu mir bzw. genau genommen zu meinem hypothetischen Imperativ. An dessen Erfüllung, das heißt, dass ich wirklich frei sein und mich wohlfühlen möchte, wird es wahrscheinlich in den allermeisten Fällen nicht scheitern. Wieso jemand nun aber unter Androhung des Verdikts eines Selbstwiderspruches (»pain of self-contradiction«<sup>211</sup>) genötigt sein soll, zu akzeptieren, »[that] *all other agents* also have rights equally with his or her own«,<sup>212</sup> erschließt sich nicht. Gewirth selbst greift diesen Punkt in Reaktion auf die kritische Rezeption seines Arguments auf, vermag ihn aber nicht befriedigend zu klären.<sup>213</sup> Ohne aber deutlich gemacht zu haben, wie das von ihm präzise beschriebene moralische Prinzip des Universalismus (»that all humans are equally entitled to have these necessary conditions, to fulfill the general needs of human agency«)<sup>214</sup> letztlich generiert wird, kann Gewirth seinem eigenen Anspruch nicht gerecht werden.

Der Fehler, der meiner Ansicht nach dem Unbehagen mit dieser gesamten Konstruktion des PGC zugrunde liegt, ist die Fixierung auf die Handlungsfähigkeit als die allein bedeutsame Eigenschaft in der Beurteilung von Menschen. Wofür Gewirth nämlich plädiert, dass sie in menschenrechtlichen Belangen allein bedeutsam sei, kann er in der Wirklichkeit nicht voraussetzen: In der Beurteilung und im Umgang mit anderen Menschen spielen viele verschiedene Fähigkeiten bzw. Eigenschaften in unterschiedlichen Bedeutungen eine Rolle (vgl. Kap. 3), die Gewirth, so sehr er es wünschen mag, nicht nihilieren kann, schon gar nicht rein diskursiv. Was Gewirth als logischen Zwang ausgibt, ist nicht mehr als ein Motiv (Rechte als »bestes« Mittel zur Sicherung meiner Handlungsmacht zu bejahen). Seine Bedingung liegt nun aber nicht allein in der Wertschätzung der eigenen »agency«, sondern zugleich in der Bereitschaft, die Konsequenzen, die mit der Einräumung von universalen Rechten einhergehen (können), ebenfalls zu tragen. Konkret hieße das, auch um der Wahrung der Handlungsfähigkeit aller anderen Menschen willen *auf die volle Entfaltung der eigenen Handlungsmacht zu verzichten*. Die Wertschätzung der eigenen Fähigkeiten kann aber nicht schon die Wertschätzung anderer Menschen bzw. ihrer Fähigkeiten garantieren, wenn keine zusätzlichen Gleichwertigkeitsüberlegungen hinzutreten und sich ungehindert in die nämliche Richtung hin entfalten

210 Vgl. Alan Gewirth: HR, op. cit., S. 8.

211 Ibid., S. 53.

212 Alan Gewirth: CR, op. cit., S. 17.

213 Vgl. *ibid.*, S. 20ff.

214 Alan Gewirth: HR, op. cit., S. 3.

können. Das zeigt sich auch am Versuch, die universalistische Dimension der Menschenrechte durch die Argumentationsfigur des »transzendentalen Tausches« abzusichern, wie es konkret von Otfried Höffe vorgeschlagen wird.<sup>215</sup> Demnach könne nur derjenige seine eigenen menschenrechtlichen Ansprüche begründen, der sie auch bei anderen anerkenne. Menschenrechte seien schließlich kein »Geschenk«, sondern entstünden aus solchen reziproken Tauschaktionen:

»Um eine Gabe handelt es sich, die nur unter der Bedingung der Gegengabe erfolgt; Menschenrechte legitimieren sich aus einer Wechselseitigkeit heraus, *pars pro toto*: aus einem Tausch. Nun steht in der Menschenpflicht, wer die Leistungen, die lediglich unter Bedingung der Gegenleistung erfolgen, von den anderen tatsächlich in Anspruch nimmt; umgekehrt besitzt er das Menschenrecht, sofern er die Leistung, die nur unter Voraussetzung der Gegenleistung erfolgt, wirklich erbringt.«<sup>216</sup>

Höffe, der dieses Argument ob seiner normativen Bescheidenheit rühmt, muss sich fragen lassen, ob eine solche Begründung der Menschenrechte nicht zu genügsam ist. Denn wenn Menschenrechte eine Frage der Tauschgerechtigkeit und im weiteren Sinne ein Resultat der Goldenen Regel sind, so bleibt das eigentlich zu Begründende, nämlich die (formale) Gleichwertigkeit der Tauschparteien, lediglich vorausgesetzt. Entgegen dem weit verbreiteten Vorurteil fundiert aber die Goldene Regel bzw. das Reziprozitätsgebot die Idee der Menschenrechte nicht, sondern setzt diese, konkret ihre Gleichheitsdimension bereits voraus. Daher kann sie auch die Idee der Menschenrechte nicht begründen, sondern maximal gewisse Inhalte menschenrechtlicher Ansprüche einer inter-subjektiven Erwägung zuführen. Für Höffes transzendentalen Tausch bedeutet dies: Schön, wenn er in der Praxis so funktioniert, wenn also einfach *getan*, nicht darüber nachgedacht ob, nicht gezögert, nicht verweigert wird. Doch in genau diesen Fällen, wo Menschenrechte *nicht* reziprok getauscht werden, wäre eine Begründung dafür, nötig. Und hier fehlt sie.

Dem bisher Gesagten folgend stellen sich Begründungsversuche, welche bei der Bedürfnisnatur des Menschen ansetzen, als potenziell spannende Inspirationsquellen für den (idealen, universalen) Inhalt jeder Menschenrechtscharta dar, versagen aber gemessen am Ziel, die Idee der Menschenrechte selbst zu fundamentieren. Warum das so ist, wird deutlich, wenn man die axiologischen Grundlagen des Menschenrechtsgedankens betrachtet: Zu begründen ist nicht nur die *prinzipielle, gleiche* sowie *individuelle, emanzipative* Anspruchsberechtigung, sondern auch die Anspruchsberechtigung als solche, das heißt, dass der Mensch

215 Otfried Höffe: »Transzendentaler Tausch – eine Legitimationsfigur für Menschenrechte«, op. cit., S. 29–47.

216 Ibid., S. 37.

überhaupt Rechte haben solle. – Aus der Natur seiner Nöte, Bedürfnisse oder Fähigkeiten alleine kann dies – auch mit transzendentalen Strategien – im strengen Sinn noch nicht gefolgert werden, denn dazu ist eine konkrete Bedeutung nötig, die dieser *conditio humana* beigelegt wird und die erst näher zu verhandeln wäre. Diese Bedeutung im Sinne einer Wertschätzung liefert aber die (hier noch nicht näher ausformulierte) Idee der Menschenwürde. Wenn nun Wetz zu bedenken gibt, dass es »aber äußerst fraglich [ist], ob der Einzelne erst dann Rechte haben kann, wenn er auch Würde besitzt«,<sup>217</sup> so wäre an dieser Stelle rückzufragen: Kann eine bestimmte Person sich Rechte zusprechen, ohne sich selbst ihrer würdig zu erachten? Würdig zumindest in einem subjektiven Sinn, nach eigenem Maßstab? Und viel wichtiger in diesem Zusammenhang: Kann ein Mensch allen anderen Menschen prinzipiell gleiche Rechte zugestehen, ohne zu unterstellen, dass etwas an ihnen ist, das sie dafür auszeichnet, dass sie es *verdienen* und eben nicht nur *brauchen*?

### 2.3.1.3 Wenn Bedürftigkeit nicht genügt: Ergänzende Würdeelemente

Der hier vorgeschlagene Zugang möchte die defizienten (säkularen) bedürfnistheoretischen Begründungsansätze mit (nichtreligiösen) Würdekonzepthen ergänzen. Sie sollen die Lücke schließen, welche in der offenen Frage klappt: Warum hat ein menschliches Bedürfnis eine moralische Relevanz bzw. warum verkörpert seine Befriedigung einen moralischen Wert? Oder auch im Sinne einer Theorie existenzieller Gleichstellung: Warum ist »der Schritt zur Seite«, das heißt die Achtsamkeit hinsichtlich der Bedürftigkeit und Verletzlichkeit anderer, ein gebotener? Dass zusätzliche Würdeelemente das grundsätzlich leisten können, liegt in der für alle Menschenwürdevorstellungen bedeutsamen Wertschätzungsdimension.<sup>218</sup>

Was könnte aus einer nicht-religiösen Perspektive,<sup>219</sup> der zufolge Würde letztlich etwas ist, »was es [...] nur in und nur durch eine soziale

<sup>217</sup> Franz Josef Wetz: IMW, op. cit., S. 58.

<sup>218</sup> Dieses ist auch deshalb bedeutsam, da eine ethische Würdekonzepction durch ihre offene Reflexion auch die Untiefen des Sein-Sollen-Fehlschlusses meidet. Denn aus keiner Eigenschaft des Menschen folgt für sich betrachtet irgendetwas hinsichtlich seines moralischen Wertes oder normativen Status. Erst dieses Wertschätzungselement als subjektives Motiv im Sinne Viktor Krafts (vgl. *Rationale Moralbegründung*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 1963) verbindet beide Dimensionen in der – nunmehr freilich auf dieses hin relativierten – Wertschätzung.

<sup>219</sup> Zur Kritik an ihr siehe etwa die Ausführungen von Heiner Bielefeldt, der eine Synthese von Anerkennungstheorie (deren voluntaristisches Element er als Gefahr ansieht) und Mitgifttheorie (die er für unzureichend plausibel erachtet) vorschlägt. Darin erscheint Menschenwürde als »angeborene soziale Statusposition« (*Auslaufmodell Menschenwürde?*, op. cit., S. 46ff.).



Praxis des (einander) Würdigens gibt«, <sup>220</sup> das bedeutet »als Resultat einer wertenden Zuschreibung«, <sup>221</sup> dem Menschen einen (solchen) Wert verleihen, der ihn würdig macht, Träger von Menschenrechten zu sein? Ausgehend von der mit Nussbaum geteilten Einschätzung, wonach ein Verweis auf eine unterbestimmte Menschenwürde (»naked appeal to the idea of human dignity«<sup>222</sup>) nicht ausreicht, um das Begründungsziel in Form der Idee der Menschenrechte zu erreichen, möchte ich im Folgenden Ansätze diskutieren, die ihre je eigene Stellung im Feld säkularer Würdekonzeptionen einnehmen (können). Es sind dies (a) der Menschenwürdebegriff bei Immanuel Kant und (b) eine dem Menschenbild der Renaissance nahestehende Idee menschlicher Würde. Ihre jeweiligen (potenziellen) Wertschätzungselemente werden eigens diskutiert: (autonome) Vernunft sowie schöpferische Freiheit.<sup>223</sup> Gemeinsam ist beiden Ansätzen, dass sie zur Klärung von Vorfragen Anlass geben: Nicht nur ist wie bereits bei der religiösen Menschenwürde danach zu fragen, ob die wertgeschätzte Eigenschaft bzw. das gelobte Vermögen dem Individuum zukommt oder der Gattung. Beide Möglichkeiten – Individualeigenschaft und Gattungs- bzw. Wesenseigenschaft – halten

- 220 Guido Löhrer: »Geteilte Würde«, *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* 2004/63, S. 165. Anders als Löhrer, dessen grundsätzliches Plädoyer »dafür, Würde mit einer evaluativen Praxis des Würdigens zu verknüpfen« (ibid., S. 180), meinem eigenen Ansatz entgegenkommt, teile ich nicht die Einschätzung, wonach es nötig sei, »von der Vorstellung würdestiftender Eigenschaften abzurücken bzw. sie erst gar nicht zu adoptieren« (ibid., S. 179). Wird die Wertschätzungsdimension der Menschenwürde allein auf eine soziale Praxis reduziert, ohne auf ihre Gründe im Einzelnen abzustellen, kann man, so fürchte ich, Menschenwürde nur erklären, nicht aber begründen.
- 221 Georg Lohmann: »Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte. Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945«, *Zeitschrift für Menschenrechte* 2010/1, S. 51. Siehe auch ders.: »Menschenwürde als »soziale Imagination«. Über den geschichtlichen Sinn der Deklaration der Menschenrechte und Menschenwürde nach 1945«, in: Nikolaus Knoepffler/Peter Kunzmann/Martin O'Malley (Hg.), op. cit., S. 54–73.
- 222 Martha Nussbaum: FJ, op. cit., S. 174. Eine »nackte«, formale Würde (*Dass*-Würde) kann nur als eine axiologische Voraussetzung fungieren, auf der eine substanziale *Warum*-Würde aufbauen muss.
- 223 Bei diesem Fokus handelt es sich bereits um eine Vorauswahl potenziell geeigneter und auch in der Ideengeschichte verbürgerter Konzepte. Darüber hinaus ließen sich freilich weitere Menschenwürdevorstellungen ausleuchten, sei es auch nur, um die relativ rasch ersichtlichen Grenzen der meisten davon aufzuzeigen. – Etwa, wenn die Würde des Menschen in der »Einzigartigkeit« bzw. ultimativen Individualität erblickt würde (auch Virenstämme und Verbrechen sind mitunter »einzigartig; wie »einzigartig ist ein Mensch der Massengesellschaft? etc.). Einzigartigkeit wird immer erst dann ein moralisch relevantes Kriterium, wenn die Wertschätzung bereits etabliert ist, konkret etwa bei der Personenwürde von Freunden oder Angehörigen. Nicht ihre Unersetzbarkeit hält zu ihrer Achtung an, sondern ihr Wert *im Lichte* der Unwiederbringlichkeit. Nur vor diesem – von ihr unabhängigen axiologischen – Hintergrund macht eine Einschätzung wie die folgende Sinn: »The fewer copies of the product, the greater its value. The fact that each of us is unique imparts immense value to the individual« (Elliot N. Dorff: RG, op. cit., S. 7).

ihre Fallstricke bereit. Die religiöse Fassung der Menschenwürde hatte es da vergleichsweise einfach: Da der Mensch die Wertschätzung nicht selbst begründen muss, sondern aus dem Schöpfungsnarrativ bzw. der Perspektive Gottes »nur« übernimmt, stellt sich das Problem von Menschen, die in ihren partikularen Eigenschaften von den würdebegründenden abweichen, nicht in derselben Form. Gotteskind ist und bleibt man – lediglich in Form der Vorstellung, sich dieser Auszeichnung als ultimativ unwürdig zu erweisen, besteht wie gezeigt eine Gefahr, aus dem Schutzbereich der Menschenwürde herauszufallen.

Betrachtet sei zuerst die Möglichkeit, am Menschen seine »Vernunft« zu schätzen. Wie gelangt man überhaupt dazu, »Vernunft« als etwas, das dem Menschen wesenhaft eignet, anzusehen, wenn doch Individuen existieren oder zumindest denkbar sind, die dieser Eigenschaft ganz oder teilweise entbehren? Eine induktive Vorgehensweise in der Erstellung einer Gattungseigenschaft »Vernunft« scheint also nicht gangbar, ohne zusätzliche Erklärungen für die Ausnahmen der Regel liefern zu müssen, die im – für den Menschenrechtsgedanken – schlimmsten Fall darin gefunden werden könnten, dass diese »nicht vernünftigen« Individuen keine »eentlichen«, vollwertigen Menschen seien. Neben der induktiven Methode bliebe die deduktive, um das Wesen des Menschen allgemein zu fassen, doch auch eine Entwicklung von Wesensbestimmungen in Absehung aller Einzelmenschen kommt nicht umhin, doch wieder vom Individuum auszugehen, da »die Menschheit« nicht als konkrete Entität gegeben ist. Dieser paradoxen Dialektik von Einzelwesen und Gattung kann man, so scheint es, nie ganz entrinnen. Immerhin ließe sich das »Horn« des induktivistischen Dilemmas mit Potenzialitätsargumenten oder apodiktischen Zugehörigkeitspostulaten abfedern. Dazu gleich. Vorher stellt sich ein weiteres Problem, denn noch gar nicht geklärt wurde dabei, was unter Vernunft denn genau zu verstehen sei. Warum Kant seine Würdekonzepktion nicht an die theoretische, sondern praktische Vernunft geknüpft hat, ist dabei leicht zu ersehen: An den Menschen schätzt man gemeinhin nicht bloß die kognitiven Fähigkeiten. Das gilt in Zeiten, in denen Computer den durchschnittlichen Benutzer an Rechenleistung in einem Ausmaß übertreffen, welches die Anderssche promoterische Scham ins Grenzenlose anwachsen lassen müsste, in besonderer Weise. Dass auch bestimmte Tiergattungen ebenfalls über beachtliche kognitive Niveaus verfügen, fällt daneben nicht zusätzlich ins Gewicht. Bei Kant kommt im Gegensatz zur theoretischen Vernunft respektive zum bloßen Verstand der *sittlichen* Vernunft die würdestiftende Funktion zu. Sie wird, um den Schwierigkeiten induktiver Methodik zu entgehen, nicht als Eigenschaft des einzelnen Menschen in den Blick genommen, sondern als normative Gattungsbestimmung gefasst. Der Mensch ist nach Kant ein Bürger zweier Welten, das heißt als Natur- und Sinneswesen denselben Einschränkungen und Determinationen

unterworfen wie alle anderen Lebewesen und als vernunftbegabtes Wesen durch die »unbegriffliche Eigenschaft der Freiheit« zu unbestimmtem, uneingeschränktem moralischen Handeln grundsätzlich fähig. Dem konkreten Naturwesen Mensch wohnt demnach immer auch das Vernunftwesen Mensch inne,<sup>224</sup> der Einzelne ist Mensch und »Menschheit in seiner Person« zugleich. Er ist, in den Worten Friedrich Schillers, »Zustand« und »Person«.<sup>225</sup>

Dasjenige, woraufhin sich Kants Wertschätzung erstreckt und hinsichtlich dessen er mit der Wertschätzung des Mitdenkenden spekuliert, ist die Möglichkeit zur freien Selbstbindung durch Normen, welche die praktische Vernunft generiert. Diese ist bei Kant zumindest keine subjektive Vernunft im Sinne eines Geschmacksurteile produzierenden, auf Neigungen, das heißt persönlichen Vorlieben und Abneigungen, basierenden Willkürorgans. Es ist die charakteristische Überzeugung – oder im Grunde Hoffnung –, dass der Mensch mit seiner Freiheit verantwortungsvoll umgeht und nur nach denjenigen Maximen handelt, von denen er wollen kann, dass sie zugleich allgemeine Gesetze würden. Aus dieser Wertschätzung der sittlichen Autonomie, die bei Kant selbst vom Glauben an einen »Keim des Guten« im Menschen getragen ist,<sup>226</sup> folgen konkrete und keinesfalls willkürliche Forderungen, die Kant dem Menschen im Umgang mit seinesgleichen vorgibt. Wenn das Vermögen der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft dem Menschen seinen überragenden Wert verleiht, ist diese nämlich selbst an eine Achtungspflicht gebunden:

»Allein der Mensch als *Person* betrachtet [...] ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d.i. er besitzt eine *Würde* (einen absoluten inneren Wert), wodurch er allen andern (sic) vernünftigen Weltwesen *Achtung* für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.«<sup>227</sup>

So formuliert nun auch Kant eine Version des Kategorischen Imperativs<sup>228</sup> im Sinne der bekannten Selbstzweckformel: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel

224 Vgl. Immanuel Kant: MS, op. cit., S. 550, 568f.

225 Vgl. Friedrich Schiller: *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt 1960, S. 28f.

226 Vgl. Immanuel Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin: deGruyter 1793/1968, S. 21ff., insbes. S. 45.

227 Immanuel Kant: MS, op. cit., S. 569.

228 Vgl. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1785/1974, S. 58ff., = GMS.

brauchest.«<sup>229</sup> Diese Achtungspflicht des Menschen anderen Menschen wie auch sich selbst gegenüber wird dabei von Kant von einer altruistischen Maxime insofern abgegrenzt, als erstere ein Mindestmaß dessen beschreibt, was Menschen einander schuldig sind. Es sei Pflicht der Nächstenliebe, »anderer ihre Zwecke (sofern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen (nicht zu verlangen, der andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu frönen).«<sup>230</sup> Es geht Kant dabei nicht um die völlige bzw. durchgängige Enthaltung der Ansehung des Anderen als Mittel zur Erreichung eigener Zwecke, die jedenfalls lebensfern wäre, denkt man nur an die Geschäfte des Alltags, sondern um das Verbot einer reinen, ausschließlichen Instrumentalisierung. Genau genommen handelt es sich bei seiner Würdekonzepktion also nicht um ein Objektivierungsverbot, sondern ein *Reduktionismusverbot* – gerichtet gegen eine reduktionistische Objektivierung von Menschen.<sup>231</sup>

Kann nun, gleichsam als erster Vorschlag, Kants Würdekonzepktion – mit ihrem Wertschätzungselement in Form der sittlichen Autonomie und dem Instrumentalisierungsverbot als dessen normativen Ausfluss – als Begründung des Menschenrechtsgedankens fungieren? Hinsichtlich des universalistischen Pfeilers der Idee der Menschenrechte steht, wie oben angesprochen, Kants Ansatz vor der Herausforderung festzulegen, wie mit jenen umzugehen sei, die die Würde genau dann oder deshalb nicht realisieren, weil sie entweder *gar keinen* autonomen Gebrauch ihrer praktischen Vernunft machen – weil sie zum Beispiel lieber gehorchen als selbst zu urteilen oder auch ihr Urteil durch Gefühle unterminieren lassen und dadurch erneut ihre Autonomie verlieren<sup>232</sup> – oder *falschen* Gebrauch von ihr machen, indem sie überhaupt ihre sittliche Autonomie und damit Würde »wegwerfen«, wie Kant es beispielsweise im Zusammenhang mit dem Lügner ausdrückt.<sup>233</sup> Ohne zusätzliche Annahmen droht der Einzelne in all diesen Fällen der Menschenwürde verlustig zu gehen. Dem wird bei Kant dadurch vorgebeugt, dass die Wertschätzung gerade nicht dem individualisierten Naturwesen, son-

229 Ibid., S. 61.

230 Immanuel Kant: MS, op. cit., S. 586.

231 Kants eigene Beispiele einer solchen reduktionistischen Objektivierung sind breit gefächert und reichen von Polygamie (siehe auch FN 245 in 3.2.5.) über die dem Mörder nach utilitaristischem Kalkül »verweigte« Todesstrafe (vgl. 4.2.3.5.) bis zur Verleugnung des eigenen Selbstzweckstatus in der »Kriecherie« (vgl. MS, op. cit., S. 568ff.).

232 Vgl. Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, Hamburg: Meiner 1784/1999.

233 »Die Lüge ist die Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde« (MS, op. cit., S. 562).

dem dem Menschen als Menschen, das heißt als vernünftige Natur, gilt. Am Beispiel des Verbrechers führt Kant aus: »Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein.«<sup>234</sup> Die Würde der Menschheit fällt somit einem Schatten gleich zurück auf jeden ihrer Teile. Wer immer Schwierigkeiten hat, in seinem Nächsten oder Fernsten das konkret zu erblicken bzw. wertzuschätzen, was er *allgemein* an »den Menschen« schätzt, soll auf diese Weise durch eine Abstraktionsleistung, die in der bewussten Absehung von individuellen Eigenheiten des betreffenden Individuums zugunsten der unabhängig davon vorgestellten Menschheit besteht, davor bewahrt werden, diesen zu ent-menschlichen. Doch warum soll ich in einer Person »die Menschheit« würdigen, wenn jene beispielsweise durch ihre Missetaten »die Menschheit in ihr« geradezu wegwirft? Warum soll der Abglanz der Menschenwürde auch auf jene fallen, die, wie etwa geistig schwers- tens Beeinträchtigte, nicht dem entsprechen, was dem Menschen ihrer (nicht-religiösen) Ausfüllung nach Wert verleiht?

Da dieser Schritt von der Würde des Menschen zur Würde der Menschheit in seiner Person bei Kant nicht eigenständig begründet wird, sondern vielmehr postuliert, stellt sich die Frage, wie überhaupt eine Begründung für eine solche *Verlängerung der Wertschätzung* von der würdestiftenden Eigenschaft auf die Teilhabe am menschlichen Geschlecht aussehen könnte.<sup>235</sup> Eine Möglichkeit wäre die rein pragmatische Bejahung Kants Verfahrensweise: Denn er hat damit zugleich jene Menschen in den Schutzzumfang der Würde hinein gerettet, die aufgrund einer zeitlich begrenzten (Stichworte: Kleinkinder, Komatöse) oder auch dauerhaften Disposition (Stichwort: von Geburt an schwers- tens geistig Beeinträchtigte) von ihrer sittlichen Autonomie (überhaupt) keinen Gebrauch machen können. Das Resultat einer solchen Umschif- fung exklusivistischer Untiefen würde dann einfach lauten:

»Jemand, der aus kontingenten Gründen diese Fähigkeit nicht besitzt oder nur unzureichend ausgebildet hat oder bestätigen kann, wird gleichwohl als Mensch, dem mit seinem Menschsein diese Möglichkeit nicht abgesprochen werden kann, anerkannt und daher kategorisch als Mensch mit Menschenwürde geachtet.«<sup>236</sup>

234 Immanuel Kant: *Kritik der Praktischen Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1788/1974, = KPv; vgl. auch MS, op. cit., S. 533.

235 So ist auch die provokative Frage Margalits in Ansehung des »Abglanz«-Problems (»Warum sollen Mozarts Leistungen ihren Glanz auf Menschen und nicht auf Singvögel werfen?«, PW, op. cit., S. 68) gerade darauf gerichtet, eine Kritik der scheinbar eindeutigen Festlegung der relevanten Gruppe zu evozieren. Diese Gruppe könnte, wie er betont, mit den Menschen identisch sein, aber eben auch nur mit einer Untergruppe von ihnen oder sogar eine übergeordnete Kategorie, die auch Tiere umfasst, abbilden.

236 Georg Lohmann: »Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte«, op. cit., S. 51.

Ein substanziellerer Zugang hingegen könnte der Formel »Menschheit in seiner Person« eine Interpretation zu verleihen, welche in der Lage ist, den Einzelnen – unabhängig seiner partikularen (Defizit-)Eigenschaften – gleichsam genealogisch aufzufangen: Wenn in meiner eigenen Person überindividuelle Einsprengsel enthalten sind, die auf eine gewisse Weise »die Menschheit« als solche repräsentieren, dann könnten darunter all jene Vorbedingungen, Mühen, Zufälle, Hoffnungen aufgefasst werden, welche auf die Generationen von Menschen verweisen, die der eigenen Existenz vorangehen – oder auch ihr folgen mögen. Achtung würde demnach nicht dem betreffenden Individuum direkt gelten, sondern den Menschen – als Menschheit vorgestellt –, die sie in einem generationenübergreifenden Seinszusammenhang umrahmen und rückbinden an etwas Größeres als das unmittelbar gegebene Selbst. Aus diesem Blickwinkel achte ich in der konkreten Person niemals diese und ihre vielleicht sogar abstoßenden Eigenschaften allein, sondern ihr Zwischen-Sein, das die Vergangenheit (darunter alle Erwartungen und Wünsche, die ihre Ahnen in die Fortsetzung der eigenen Familienealogie gesetzt haben, ebenso alle unbegreiflichen und wundersamen Zufälligkeiten, die jene Person in dieses konkrete raumzeitliche Dasein geführt haben) und die Zukunft (damit alle Möglichkeiten der konkreten Person, sich mit ihren Entscheidungen in die weitere Geschichte der Menschheit einzuschreiben) in ihr selbst und mit den anderen Menschen verbindet.

Durch eine solche Verlängerung der Wertschätzung kann auf dem Boden des Kantianischen Würdeverständnisses tatsächlich jeder Einzelne als würdebegabt angesehen werden, was mit dem menschenrechtlichen Universalismus und auch Individualismus im engeren Sinne konform geht. Der für die Idee der Menschenrechte ebenfalls bedeutsame Individualismus im weiteren Sinne scheint ebenfalls mit der Kantianischen Würdekonzepktion ausgezeichnet verträglich zu sein. Denn durch die Betonung der sittlichen Selbstgesetzgebung des Menschen wird grundsätzlich ein breites Feld eröffnet und nur formal – durch den Kategorischen Imperativ – eingeschränkt, der wiederum selbst einer Koexistenz von vielen menschenrechtlichen Rechtsansprüchen den Weg weist. So erfüllt die Menschenwürde in der Theorie Kants die für den Menschenrechtsgedanken erforderliche Begründungsleistung in einem hohen Maße.<sup>237</sup>

237 Kritik an der aus seiner Sicht hinsichtlich der Abstufbarkeit der Würde bzw. des Vermögens praktischer Vernunft defizitären Menschenwürdekonzepktion Kants übt hingegen Avishai Margalit (PW, op. cit., S. 71ff.). Seine grundsätzlich wichtigen Überlegungen zur Menschenwürde unbenommen, scheint Margalit hier mit einem nicht vollständig angemessenen Verständnis der Kantianischen Würdekonzepktion zu operieren, was seinen Vorwurf, Kant könne für Verbrecher gar keine (sic!) Menschenwürde sichern, relativiert (vgl. *ibid.*, S. 83). Die einschlägige Kant'sche Formel der Menschheit in der eigenen Per-

Abschließend soll noch eine zweite Würdeauffassung vorgestellt werden, die ebenfalls geeignet scheint, die Frage zu beantworten, warum menschliche Bedürfnisse moralisch relevant sind. Formal betrachtet ist es dieselbe Antwort wie bei Kant: Weil menschliches Leben einen Wert hat. Worin dieser nun neben der sittlichen Autonomie erblickt werden kann, erschließt sich, wenn man von Kant weiter in die Ideengeschichte zurückblickt. Der Aufstieg der Menschenwürde begann nämlich nicht erst im 20. Jahrhundert – dort wurde erst die Verknüpfung von Menschenwürde und Menschenrechten virulent – und auch nicht erst mit Kant, sondern schon mit dem Ausgang aus dem Mittelalter. Die Rückbesinnung auf die antiken Traditionen im Zuge der Renaissance – begleitet von Abgrenzungstendenzen zur herrschenden Theologie und ihrer Betonung der Miserabilität menschlicher Existenz<sup>238</sup> – konzentriert sich um ein Menschenbild, das der Freiheit und dem künstlerisch-ästhetischen, wissenschaftlichen Vermögen des Menschen Tribut zollt. So preist Giovanni Pico della Mirandola in seiner berühmten Schrift *Über die Würde des Menschen* diesen als ein Wesen, das anders als Tiere nicht (allein) von seiner Natur bestimmt, sondern frei im Willen und im Handeln ist. Gott lässt er sprechen:

»Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt, damit du von dort bequem um dich schaust, was es alles in dieser Welt gibt. Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen noch als einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehes zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluß deines eigenen Geistes zu erheben.«<sup>239</sup>

In ähnlicher Weise staunt später auch Giannozzo Manetti *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, konkret »welch große und bewundernswerte Würde der menschliche Körper hat; dann welch hohen Rang und welche Freiheit seine Seele besitzt; ferner welch glänzende Erhabenheit eben dem Menschen eigen ist, der sich aus den genannten

son kommt bei Margalit nicht vor, eine Auseinandersetzung mit ihr unterbleibt leider.

238 Es ist eine durchaus ironische Facette der »Geburt« der Menschenwürde in der Renaissance, dass insbesondere die heute so selbstverständlich anmutende christliche Rahmung der Würde eben dieser Rückbesinnung auf die (heidnische) Antike ihren Anstoß verdankt. Vor dem 15. Jahrhundert nämlich sind so gut wie keine Thematisierungen der »Menschenwürde« auffindbar. Siehe auch Sandkühler, MW, op. cit., S. 63ff. So wendet sich etwa Giannozzo Manetti (siehe unten) in seiner Schrift zur Würde des Menschen explizit und in beachtlicher Schärfe gegen Papst Innozenz III. und dessen *De miseria humanae conditionis* (1195) (vgl. 3.1.2).

239 Giovanni Pico della Mirandola: *Über die Würde des Menschen*, Zürich: Manesse 1496/1988, S. 10f.

Teilen zusammensetzt; [...].<sup>240</sup> Die Würde des Menschen als schöpferisch-freies Wesen, die nicht zuletzt in seinem ästhetischen Spieltrieb sich manifestiert, lobt denn auch Friedrich Schiller («Alle andere (sic) Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will») und knüpft daran die Feststellung: »Eben deshalb ist des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns antut, macht uns nichts Geringeres als die Menschheit streitig; [...].<sup>241</sup>

Anschlussfähig ist die Würde, die in der Wertschätzung der schöpferischen Freiheit des Menschen besteht, auch an unterschiedliche philosophische Positionen, die das Handeln nicht unmittelbar im Kontext der Menschenwürde, trotzdem aber als ureigene menschliche Bestimmung verhandeln. In diese Kategorie fällt auch Hannah Arendt, wenn sie das Handeln, das sie dabei stets als Polisgestaltung im weiten Sinne, das heißt politisch, versteht, als Bestätigung menschlicher Freiheit auszeichnet. Der Mensch als *handelndes* Wesen ist ungleich allen anderen Lebewesen in der Lage, Neuanfänge zu setzen, er kann aus eigener Initiative etwas beenden, beginnen, umkehren, umstoßen, wiedererrichten, fortführen.<sup>242</sup> Das Vermögen zur schöpferischen Freiheit wird bei Arendt an die Natalität des Menschen geknüpft, an seine »Geburtlichkeit«: »Weil jeder Mensch auf Grund seines Geborens ein initium, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.«<sup>243</sup> Die Betonung der schöpferischen Freiheit prägt auch die Sicht Arnold Gehlens auf den Menschen, der diesen ebenfalls als »das handelnde Wesen« fasst und dabei zum Schluss gelangt, »daß das Schöpferische einfach wieder *ein anderes Wort für das Menschliche* ist.«<sup>244</sup> Zum Handeln bestimmt ist der Mensch, weil er frei ist, das heißt bei Gehlen: unspezialisiert, nicht-festgestellt. Anders als das Tier *hat* der Mensch sein Leben nicht bloß, sondern *führt* es.

Es wäre allerdings ein veritables Fehlverständnis, die menschliche schöpferische Freiheit allein an die gedankliche, physische und spirituelle Mobilität bzw. Flexibilität zu knüpfen, wie sie seit dem Anbeginn der Moderne, das heißt seit dem Brüchigwerden prämoderner Seinsdeterminanten, für die Lebensentwürfe so vieler Menschen kennzeichnend ist. Wenn man sie nämlich nur auf diese Weise versteht, würde sich das Wertschätzungselement ihres Würdekonzeptes lediglich auf Menschen innerhalb eines bestimmten kulturgeschichtlichen Para-

240 Giannozzo Manetti: *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, Hamburg: Meiner 1532/1990, S. 128.

241 Friedrich Schiller: *Vom Pathetischen und Erhabenen. Ausgewählte Schriften zur Dramentheorie*, Stuttgart: Reclam 1970, S. 83.

242 Vgl. Hannah Arendt: VA, op. cit., S. 213ff.

243 Ibid., S. 215.

244 Vgl. Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, op. cit., 20, 426.



digmas beziehen. Als schöpferisch-frei anzusehen sind aber Menschen immer schon, sobald sie Kultur hervorbringen – (religiöse) Artefakte herstellen, Behausungen errichten, Weltdeutungen wagen, Rituale pflegen, Regeln erstellen, Texte produzieren etc. – und diese zu ihrer so genannten ›zweiten Natur‹ machen. Kein Instinkt, keine angeborene Bestimmung hat den Höhlenmalerinnen von Lascaux zum Beispiel vorgegeben, wie sie ihre Umgebung künstlerisch verarbeiten, noch dass sie es überhaupt tun sollen. Ebenso lassen sich die variablen Formen kindlichen Spielens als Manifestationen der dem Menschen eigentümlichen schöpferischen Freiheit fassen, welche Welt erschließen und mit ihr experimentieren zugleich. Selbst in den politischen Ordnungsformen – keine ist für den Menschen offenbar von Natur aus vorgegeben – zeigt sich, wie die alleinige Bestimmung des – hier ausdrücklich abstrakten – Menschen darin liegt, kreativ zu versuchen, zu probieren und letztlich frei zu entscheiden.

Ein fundamentaler, bereits angesprochener (vgl. 2.2.1), Einwand gegen das Wertschätzungselement schöpferische Freiheit wäre jener, wonach der Mensch sich insbesondere über seine Willensfreiheit *immer* täuscht, er also niemals der souveräne, »eigentliche« Urheber der zunächst auf ihn rückverweisenden Handlungen und Produkte seines Geistes ist.<sup>245</sup> Etwas anderes wäre es, zu behaupten, dass er sich nur manchmal über seine Freiheit, Entscheidungen zu fassen, täuscht. Im Unterschied zur extremen These der fehlenden Willensfreiheit verfügt jene der mitunter beschränkten Willensfreiheit über gesättigte empirische Evidenz. Es ist allgemein bekannt, wie sich scheinbar kleinste biochemische Disbalancen, seien sie durch Medikamente oder durch Erkrankungen verursacht, auf die neurologische Konstitution (im weiteren Sinne) eines Individuums auswirken können, so dass auch Eigenschaften, die scheinbar zum unverwechselbaren Kern der Persönlichkeit gehören, letzten Endes als instabil bzw. kontingent gelten müssen. Die Freiheit zu wollen ist sicherlich keine unbedingte, aber ihre Bedingungen nach und nach besser zu verstehen schließt nicht aus, ihr Wert beizulegen. – Im Gegenteil könnte dieser im Lichte ihrer prekären, verletzlichen Natur noch höher bemessen werden als im Fall seiner selbstverständlichen Voraussetzung. Ähnlich wie bei einem an Kant anschließendem Würdeverständnis wäre auch bei einer Würdekonzeption, deren Wertschätzungselement in die schöpferische Freiheit des Menschen gelegt wird, der menschenrechtliche Individualismus im weiteren Sinne dadurch gestützt, dass die schöpferische Freiheit des Menschen genauso wenig wie seine sittliche Autonomie wertgeschätzt werden kann, ohne in weiterer Folge Freiräume dafür zu gewähren. Auf diese Weise wird jener einengende Essentialismus vermieden, welcher den

245 Vgl. auch die Ausführungen dazu in 2.2.1.

Menschen auf eine Wesensnatur verpflichtend festlegt. Der Mensch ist, wozu er sich in Freiheit macht. Kein anderes Wesen kann das von sich behaupten. Das menschliche »Chamäleon«, wie Pico della Mirandola sich ausdrückt, ist wesenlos und damit voll der »Möglichkeiten und Lebenskeime aller Art«. <sup>246</sup> Dass diese schöpferische Freiheit des Menschen anders als bei Kant und der sittlichen Autonomie nicht an die durch den Kategorischen Imperativ vorstrukturierten Handlungsmaximen rückgebunden und dadurch eventuell beschränkt wird, setzt die Freiräume für menschliches Handeln zwar größer an, handelt sich damit aber auch die verschärfte Form des Missbrauchsproblems ebendieser Freiheit ein. Konnte Kant noch in Anbetracht des Verbrechers auf einen Fehlgebrauch der sittlichen Autonomie hinweisen, der bei entsprechend sorgfältiger Betätigung der praktischen Vernunft vermieden hätte werden können, stellt sich im Falle der schöpferischen Freiheit des Menschen grundsätzlicher die Frage, wie sich jene ihrer Facetten auf die Wertschätzung seiner Urheber auswirkt, die aus bestimmten Perspektiven als nicht wünschenswert oder verfehlt erachtet werden. Menschen können, mit Avishai Margalit gedacht, der Nichtambivalenz zu einem zwingenden Kriterium für jede Eigenschaft statuiert, die als würdebegründende erwogen wird, <sup>247</sup> ihre Freiheit auch dazu benutzen, Konzentrationslager zu errichten und dergleichen mehr. <sup>248</sup> Man denke auch an die ungeheure Verschwendung von kreativer Energie, die in den vergangenen hundert Jahren in die Entwicklung von Massenvernichtungswaffen geflossen ist. Das Problem, das sich hinsichtlich eines Wertschätzungselements in Form schöpferischer Freiheit darstellt, betrifft nicht nur die falsche Kanalisierung der schöpferischen Energie, die im Extremfall zur äußersten Vernichtung (der schöpferischen Freiheit anderer) getrieben werden kann, sondern zeigt sich auch in Anbetracht einer Vielzahl von Menschen, die trotz entsprechenden Vermögens offenbar überhaupt nicht gestalten, sondern ihr Leben in scheinbar stumpfsinniger Trägheit verbringen: die dem gemeinsamen Bezugsfeld schöpferischer Freiheit, der Welt, lieber entfliehen, als in ihr hervorzutreten.

Wenn man beide Gruppen – die »großen Verbrecher«, deren schöpferische Freiheit in ihrer Aktualisierung monströs, und die »kleinen Anti-

<sup>246</sup> Giovanni Pico della Mirandola: *Über die Würde des Menschen*, op. cit., S. 11f.

<sup>247</sup> Avishai Margalit: PW, op. cit., S. 72. Als weitere Kriterien nennt Margalit: Nichtabstufbarkeit, moralische Relevanz, Verzicht auf religiöse Gründe (ibid.). Er kommt dabei zum Schluss, dass keine Eigenschaft allen diesen Kriterien vollends genügen kann, und schlägt daher eine »negative Begründung« der Menschenwürde vor, die allein im Nachweis bestehen soll, dass man Menschen nicht demütigen dürfe (ibid., S. 91ff.). Margalit zweigt also von einem auf Würde als Status-Diskurs auf einen Würde-als-Recht-Diskurs ab. Seine Ausführungen zu einem Recht, nicht gedemütigt zu werden, sind daher für die Begründungsfragen der Menschenrechte nicht länger von Belang.

<sup>248</sup> Ibid., S. 73.

Freien«, deren schöpferische Freiheit als Vermögen an ihnen verschwendet anmutet – betrachtet, scheint es, als drohten zahlreiche Menschen aus einer Menschenwürde, die um das Ideal schöpferischer Freiheit herum konzipiert wird, herauszufallen. Bleibt das Nicht-Ambivalenz-Kriterium nun also unerfüllbar? Dem ist nicht so, wenn als Ausdruck schöpferischer Freiheit auch die Selbstkorrektur erfasst wird. Das bedeutet konkret, dass auch Verbrecher sich im Zeitverlauf neu, ja gerade antithetisch zu ihren Taten verhalten können und dass auch Menschen, die bisher von ihrem Vermögen schöpferischer Freiheit keinen relevanten Gebrauch gemacht haben, dies schon morgen tun könnten. Für Margalit ist das jedoch keine befriedigende Auflösung des Dilemmas, da auch solche Korrekturen wiederum rückgängig gemacht werden könnten: »Man kann sein Leben nicht nur zum moralisch Besseren wenden, sondern auch zum moralisch Schlechteren.«<sup>249</sup> Damit hat er zwar grundsätzlich recht, verfehlt aber den Punkt: Denn auch zurückgenommene Korrekturen können rückgängig gemacht werden und so weiter und so fort. Auf das eigentliche Handeln im Verlaufe eines Menschenlebens kommt es gar nicht an, sondern es reicht, um schöpferische Freiheit als konstitutives Wertschätzungselement einer (möglichst) inklusiven Menschenwürde anzusehen, dass jedes Verhalten eines Menschen, egal wie abstoßend es sich darstellen mag, im Horizont eben dieser Freiheit als ein vorläufiges erscheinen muss. Wenn, mit Rüdiger Safranski gedacht, das Böse und das Gute beide Teil desselben »Dramas der Freiheit« sind,<sup>250</sup> so hängt von seinem tragischen oder komischen Ende die endgültige Beurteilung ab. Doch erst der Tod setzt die ultimative Handlungsschranke. Das gilt für den Einzelnen wie die menschliche Gattung insgesamt.

Gravierender hingegen stellt sich die Herausforderung dar, auch solche Menschen in eine auf der Wertschätzung schöpferischer Freiheit basierenden Würdekonzption ›hineinzuretten‹, die der schöpferischen Freiheit vollständig ermangeln, die also überhaupt nicht über ein solches Vermögen verfügen. Selbst wenn man einen weiten Maßstab anlegt und etwa auch das Spiel von geistig beeinträchtigten Personen als Ausdruck schöpferischer Freiheit fasst, bleibt die Frage, ob denn Komatöse, geistig schwerstens Geschädigte oder auch Ungeborene von Menschenwürde grundsätzlich ausgeschlossen sind. Man könnte auch hier wiederum ungeborene Menschen mit dem Potenzialitätsargument davor schützen, aus der Menschenwürde herauszufallen, wie man auch Menschen mit erworbenen geistigen schwersten Schädigungen rückblickend auf ihr einstiges Vermögen schöpferischer Freiheit darin eingeschlossen denken

249 Ibid., S. 82.

250 Vgl. Rüdiger Safranski: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Frankfurt a. M.: Fischer 1997/2000.

kann. Einzig bei konkret schwerst geistig beeinträchtigten Kindern, die erwartungsgemäß niemals zu den geringsten Ausdrücken schöpferischer Freiheit fähig sein werden, nicht einmal zum Spielen, stellt sich die Frage radikal: Wie kann ihnen Menschenwürde zukommen, wenn sie gerade das Gegenteil dessen verkörpern, was an der Gattung Mensch wertgeschätzt wird? Wenn die Menschen einander schätzen, gerade weil sie *nicht so sind* wie diese Kinder? Nicht jeder möchte wahrscheinlich der Spur folgen, die Martha Nussbaum in bemerkenswerter Offenheit in Ansehung von geistig Schwerstgeschädigten gelegt hat: »Only sentiment leads us to call the person in a persistent vegetative condition, or an anencephalic child, human.«<sup>251</sup>

Auch hier ist es, wie bereits zuvor bei Kant, nötig, die Menschenwürde solcher Personen über eine Verlängerung der Wertschätzung zu besichern, das heißt aus der Zugehörigkeit geistig schwerstens geschädigter Kinder zur Menschheit selbst solche moralische Relevanz zu generieren, die sie vor dem Hinabsinken zum Status bloßer Dinge schützt. Neben der bereits vorgestellten Interpretation der Idee »Menschheit in der eigenen Person« lässt sich ein weiteres Argument dafür aufbringen, warum alle Glieder der Menschheit in den Schutzbereich der Menschenrechte hineingenommen werden sollten, auch wenn deren partikuläre Eigenschaften gerade nicht dem primär würdekonstitutiven Wertschätzungselement entsprechen. Es läuft darauf hinaus, dass menschliches Leben immer einen besonderen Wert darstellt, da Menschen primär in anderen Menschen eine *Heimat* haben. Es wäre also für die Frage, was die Menschheit so großartig macht, nicht nötig, eine Vogelperspektive einzunehmen, die doch stets an die Erwartung geknüpft ist, dass der Maßstab nur der des »Ganzen«, des Universums sein kann. Bereits die hypothetische Vorstellung, der letzte bzw. einzige Mensch auf Erden zu sein, legt in der Last der ultimativen Einsamkeit, die sie bei den meisten Menschen erzeugen dürfte, gewissermaßen eine axiologische Spur. Niemand kommt umhin, das meiste, was er selbst ist oder zu sein glaubt, den Vorleistungen anderer Menschen bis zu den ersten Anfängen der Zivilisation zuzurechnen. Und blickt man außerhalb der Wüsten und letzten Naturreservate um sich in die Welt: Was anderes ist zu sehen als menschliche Artefakte, menschliche Bearbeitungsspuren, menschliche *Kultur* – Heimat? Die die Individuen umgebende Welt, schreibt etwa Hannah Arendt ganz im Zeichen des von Martin Heidegger dem Menschen attestierten weltbildenden Vermögens,<sup>252</sup> »verdankt wesentlich dem Menschen ihre Existenz, seinem Herstellen von Dingen, seiner pflegenden Fürsorge des Bodens und der Landschaft, sei-

251 Martha Nussbaum: FJ, op. cit. S. 187

252 Vgl. Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1930/1983, S. 260ff, Kap. 3–6.

nem handelnden Organisieren der politischen Bezüge in menschlichen Gemeinschaften.«<sup>253</sup> Und weiter: »Es gibt kein menschliches Leben, auch nicht das Leben des Einsiedlers in der Wüste, das nicht, sofern es überhaupt etwas tut, in einer Welt lebt, die direkt oder indirekt von der Anwesenheit anderer Menschen zeugt.«<sup>254</sup>

In einem solchen *Beheimatungsargument* wäre zwar grundsätzlich die Brücke zwischen Individual- und Gattungswürde geschlagen und dadurch die Würde der Menschheit einem Schatten gleich auf den konkreten Menschen geworfen, doch bar exklusivistischer Risiken ist auch dieser Hilfsanatz nicht. Dass nämlich Menschen, deren Gesinnung oder Taten »die Menschheit« von sich selbst zu entfremden drohen (»Menschheitsverbrecher«), selbst aus dem Beheimatungsargument herausfallen könnten, lässt sich an zahlreichen Diskursen um die Monströsität und Unmenschlichkeit von diversen Verbrechen nachvollziehen (vgl. 3.2.9). Dagegen lässt sich anführen, dass das, was die Menschheit, was andere Menschen für die Einzelnen sind und in Folge welchen Wert sie besitzen, dadurch, dass sie Heimat sind oder es gerade nicht sind, nicht als feststehendes Moment zu begreifen ist. Das gilt auch für Einwände derjenigen, die eine (bestimmte) Mensch-Tier-Beziehung der ›Beheimatung in der Menschheit‹ vorziehen oder angesichts von globaler, urbaner ›Vermassung‹ nicht Heimatgefühle, sondern im Gegenteil Entfremdung und Beklemmung verspüren. Als Teil der Menschheit wäre jeder, auch man selbst, demnach dazu aufgerufen, die Wertschätzung, welche er oder sie der Menschheit entgegenzubringen als richtig erachtet, selbst dadurch zu befördern, anderen Menschen die Beheimatung im gemeinsamen Menschsein nicht zu verunmöglichen. – Der Mensch erscheint in dieser Perspektive als Generator seiner eigenen Würde. In diesem Sinne könnte man Friedrich Schillers Aufruf an die Künstler auf die gesamte Menschheit ausgedehnt readressieren: »Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben, Bewahret sie! Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!«<sup>255</sup>

Unbehagen auslösen dürfte eine Verlängerung der Wertschätzung im Sinne eines Beheimatungsarguments ferner dadurch, dass in diesem Zusammenhang offenerherzig bekannt wird, was manchen (Tierrechts-) Ethikern als ausgesprochener Makel gilt: Dass nämlich der *Mensch qua Mensch* für den Menschen einen besonderen Wert darstellt. Doch ein solches »menschliches Vorurteil« wäre mit Bernard Williams gedacht

253 Hannah Arendt: VA, op. cit., S. 33.

254 Ibid.

255 Friedrich Schiller: »Die Künstler«, *Gedichte*, Leipzig: Vogel 1948, S. 116f. Hannah Arendt bemerkt in einer sehr ähnlichen Weise: »Denn die Idee der Menschheit, gereinigt von aller Sentimentalität, hat politisch die Konsequenz, daß wir in dieser oder jener Weise die Verantwortung für alle von Menschen begangenen Verbrechen [...] auf [uns] nehmen müssen« (EUTH, op. cit., S. 501).

nicht zuletzt deshalb lässlich, da es außer dem gängigen Dafürhalten eben keinen objektiven Maßstab gibt, mit dem man den Wert bzw. die Bedeutung menschlicher Aktivität (auch in Relation zu nicht-menschlichen Lebensformen) auf diesem Planeten messen könnte.<sup>256</sup> In diese Richtung denkt auch George Kateb:

»Humanity must be the judge in its own case, with all the strains and perplexities such a condition engenders. It is also the only audience or interlocutor for the discussion. There is no arbiter or sponsor. Humanity talks to itself about itself, it judges itself, it invents the questions and answers, it alone worries about human dignity. There is no appeal beyond itself.«<sup>257</sup>

### 2.3.1.4 Mitleid? Moralische Gefühle?

In diesem Nachtrag zu den Begründungsweisen des Menschenrechtsgedankens soll an einen Punkt angeknüpft werden, der bereits im Zusammenhang mit Einwendungen begründungskeptischen Denkens thematisiert wurde. Er berührt die Frage, ob theoretische Überzeugungen,

256 Wenn Williams sich auf diese Weise auf Basis seines Humanismus in der Tradition der Renaissance gegen die Anrufung eines »Gottesstandpunktes« stark macht, unterminiert er bewusst die Schlagkraft des »Speziesismus«-Arguments, das einen solchen Unparteilichkeitsblick einfordert und der Beachtlichkeit der Zugehörigkeit zur Gattung Mensch als factum brutum dadurch die moralische Relevanz zu entziehen gedenkt, dass sie mit Rassismus und Sexismus parallelisiert wird (siehe insbes. Peter Singer: *Practical Ethics*, Princeton: Princeton University Press 1980/2011, S. 64ff.). Es gibt, mit Williams gedacht, für die bevorzugte moralische Berücksichtigung des Menschen keine »Gründe« im genuinen Sinne, außer, dass menschliche Wesen uns einander nun einmal in einem basalen, wenngleich nicht absoluten Sinne wichtiger sind (vgl. »The Human Prejudice«, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton: Princeton University Press 2006, S. 147f.). In der regulativen Idee eines Blicks von nirgendwo verortet Williams eine letztlich anti-humanistische Wiedergängerin der alten kosmischen Hierarchien. Die Replik Singers auf seinen Princetoner Kollegen stützt meines Erachtens diese Einschätzung. Rekurrierend auf Williams Alien-Beispiel – wohlmeinende und weitsichtige außerirdische Lebensformen möchten die Menschheit (zum Schutz anderer?) auslöschen (ibid., S. 148f.) – bekennt Singer frei: »Although it is fantastic to imagine that a fair-minded, well-informed, far-sighted judge could ever decide that there was no alternative to the removal of our species in order to avoid much greater injustice and misery, if this really were the case, we should reject the tribal – or species – instinct and answer Williams' question in the same way« (Peter Singer: ibid., S.70). Insgesamt scheint mir in dieser Frage wichtig festzuhalten, woraufhin auch Williams deutet: Ein besonderer moralischer Status des Menschen stellt prinzipiell nicht in Frage, dass auch (manche) Tierarten über einen (vergleichsweise) privilegierten moralischen Status verfügen, ja selbst gewisse Tierrechte besitzen können, wenn wir uns darüber ausreichend aufklären, warum wir bestimmten tierischen Lebensformen (größeren) Wert beimessen. Mit dem Einwand des »Speziesismus« wäre dabei auch hier zu rechnen (Speziesismus 2), wenn etwa Insektenarten nicht denselben Status erhalten sollten wie Primaten, was das Gewicht dieses »Einwandes« spätestens an diesem Punkt veritabel redimensioniert.

257 George Kateb: *Human Dignity*, op. cit., S. 27.

wenn auch als wertunterfütterte, überhaupt in der Lage sind, die Idee der Menschenrechte zu fundamentieren. Können Gefühle dasselbe (besser) leisten? Die Bedeutung von moralischen Gefühlen wurde in der Geschichte der Ethik auf verschiedene Weisen thematisiert – von den (für Kant später inspirierenden) Vorbehalten gegenüber dem Gefühl und seiner flüchtigen Natur seitens der Stoa über seine Aufwertung im Zuge des neuzeitlichen Moralischen Sentimentalismus im Rahmen der schottischen Aufklärungsphilosophie bis zu diversen Mitleidsethiken (religiöser und nicht-religiöser Provenienz) oder zeitgenössischen Ansätzen der (feministischen) Fürsorgeethiken und evolutionären Ethik. Auf der Suche nach Begründungspfaden der (Idee der) Menschenrechte verfügen dabei insbesondere zwei Zugänge über potenzielle Relevanz, da sich mit ihnen nicht nur ein *Grund des Angesprochenenseins*, sondern tatsächlich ein Grund des Gesolltseins denken lässt. Der Unterschied ist folgender: Im ersten Fall ist es ein (stummer) emotiver Impuls, der mich helfend handeln oder auch Menschenrechte zuschreiben bzw. schützen lässt; im anderen eine prinzipiell kognitive Überzeugung, die – durchaus auch ergänzend zu einer Gefühlseinstellung – als Grund meines Urteilens und Handelns angeführt werden kann. Dass viele – und wenn der Emotivismus Recht hätte, alle – moralischen Überzeugungen auf emotiven Voraussetzungen fußen und dass ihr kognitives Element oftmals nur eine retrospektive Rationalisierung darstellt, macht diese Unterscheidung natürlich zu einer phänomenologisch schwachen. Im Kontext der gegenständlichen Fragestellung wie auch unter Berücksichtigung der Minimalanforderungen an philosophische Begründungen kommt ihr jedoch eine analytische Schlüsselstellung in der Zuordnung und Gewichtung sentimentalistischer Zugänge im menschenrechtlichen Bereich zu. Wenn man an die Bedeutung denkt, die etwa Rorty den moralischen Gefühlen, konkret dem Einfühlungsvermögen, beimisst,<sup>258</sup> so ist in solchen Zugängen die Unterscheidung zwischen *Begründungszusammenhang* und *Motivations-* bzw. *Erziehungszusammenhang* durch das Primat des letzteren absichtlich aufgehoben. Gefühle bzw. ihre »Manipulation« sollen bei Rorty leisten, was theoretische Einsichten – etwa in die Gleichheit aller Menschen oder ihre Würde – seiner Ansicht nach nicht zu leisten imstande sind. Innerhalb dieses pädagogischen Paradigmas, das außerhalb der sonstigen Begründungspfade der Menschenrechte verortet ist und welches noch in seiner inner-menschenrechtlichen Spannung problematisiert wird (vgl. 4.2.3.4), ist die Suche nach einem begründungstheoretischen Grund des Gesolltseins (der Idee der Menschenrechte) grundsätzlich nicht möglich. Er wird darin ersetzt durch den Grund des Angesprochenenseins, der in einem Fall vorliegen und eben in einem anderen abwesend sein kann, wobei letzteres als ein

258 Vgl. Richard Rorty: »Human Rights, Rationality, and Sentiments«, op. cit.

durch erzieherische Interventionen zu behebendes Defizit erachtet wird. In diesen Fällen gilt im Sinne der Kritik Kants,<sup>259</sup> was Ernst Tugendhat feststellt: »[E]in natürliches Gefühl reicht einfach nur so weit, wie es eben reicht; bei manchen ist es stärker und allgemeiner ausgebildet, bei anderen die entgegengesetzten Gefühle der Lust an der Grausamkeit und der Schadenfreude.«<sup>260</sup> Dem stimmt auch Hans Joas zu: »Die Sakralisierung der Person motiviert uns zur Empathie; die Empathie allein bringt die Sakralisierung der Person – aller Personen – nicht hervor.«<sup>261</sup>

Insofern also Ansätze, die auf die Rolle der (moralischen) Gefühle abstellen, nicht nur motivieren bzw. erziehen, sondern Positionen aufschlüsseln bzw. davon überzeugen wollen, sind sie hier von Interesse. Zwei mögliche Kandidaten für Fundamentierungen des Menschenrechtsgedankens, die auf die Bedeutung moralischer Gefühle rekurrieren, kommen in Betracht: Es sind dies (a) die buddhistische Mitleidsethik sowie (b) Ansätze, die von einem in der menschlichen Natur angelegten »moralischen Sinn« ausgehen, der die Idee der Menschenrechte möglicherweise robust bzw. objektiv verankern könnte. Hinsichtlich (a), der buddhistischen Tugend des umfassenden Mitgefühls (*karuṇā*) bzw. der Güte (*mettā/maitrī*), lässt sich argumentieren, dass sie insofern für die Begründung der Menschenrechtsidee anderen »bloßen« Mitleidsethiken<sup>262</sup> möglicherweise überlegen sein könnten als sie eingebettet ist in eine größere Welt- und Menschendeutung. Mitleid ist dabei nicht ein gänzlich von theoretischen Einsichten (Stichwort: Vier Edle Wahrheiten) abgetrenntes Gefühl. Vielmehr ist aus der Sicht klassischer buddhistischer Ethik die theoretische, nicht zuletzt meditativ zu erschließende, Einsicht konkret in den Leidzusammenhang allen Seins

259 So die bekannte Kritik von Kant, der sich strikt dagegen verwahrt, das moralische Sollen auf dem schwankenden Boden von »Neigungen« zu bauen anstatt auf der vernünftigen Einsicht in die Richtigkeit einer Norm, das heißt auf »Pflicht«, und es damit gleichsam empirisch zu verunreinigen (vgl. GMS, op. cit.). Als einen weiteren Grund, gegenüber »moralischen Gefühlen« skeptisch zu sein, führt er an, dass es sinnvollerweise keine Pflicht geben könne, ein moralisches Gefühl zu haben, höchstens es zu kultivieren – was wiederum am besten durch »Vernunftvorstellungen« geschehe (MS, op. cit., S. 531). Allerdings ist Kant nicht völlig der Bedeutung von moralischen Gefühlen – nicht als Triebfedern des moralischen Handelns zwar, jedoch als Erfüllungshilfen zum Handeln aus Pflicht – verschlossen, wie sich an seinen Ausführungen zum Mitleid zeigen lässt. Es sei zwar keine direkte, doch aber indirekte Pflicht, »mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu kultivieren [...]«, da Mitgefühl »doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde« (MS, op. cit., S. 595).

260 Ernst Tugendhat: VE, op. cit., S. 72.

261 Hans Joas: SP, op. cit., S. 101.

262 Dazu zählt auch die indischen Religionen nahestehende und dem Nihilismus verpflichtete Ethik Arthur Schopenhauers (vgl. *Über die Grundlage der Moral*, Zürich: Diogenes 1840/1977; sowie auch Giok Son: *Schopenhauers Ethik des Mitleids und die indische Philosophie. Parallelität und Differenz*, Freiburg: Alber 2001).



eine zentrale Voraussetzung für das Mitleid bzw. die Güte.<sup>263</sup> Dies entspricht somit eher einer *Haltung* als einem bloßen moralischen Impuls. Die gläubige Buddhistin ist dazu angehalten, allen Lebewesen gegenüber, die durch das »Naturgesetz« der Tatvergeltung (*karman*) an den prinzipiell ewigen, weil durch das Streben in Gang gehaltenen Kreislauf des Entstehens und Vergehens (*samara*) gekettet sind, mit Mitgefühl zu begegnen:

»A basic principle of Buddhist ethics is that all beings are alike in disliking pain and in wanting to be happy, so that we should not inflict on another being what we would not like done to ourselves. We have a duty to others to respect their interests, and a duty to ourselves not to coarsen ourselves by abusing others.«<sup>264</sup>

Nicht ein konkretes Lebendiges erweckt erst das Mitleiden (oder nicht), sondern dieses wird in der Betrachtung der lebendigen Welt immer schon *systematisch* vorausgesetzt. Von diesem Kernbestandteil buddhistischer Ethik in Form des universalen Mitgefühls abgesehen, wird in den buddhistischen Schulen – grob lässt sich unterscheiden zwischen Theravada und Mahayana (und Vajrayana) – die Bedeutung, die dem Mitleid beigemessen wird, bisweilen unterschiedlich akzentuiert. Im klassischen buddhistischen Denken verfügt die Idee des Mitgefühls über eine tendenziell theoretische Natur, während es sich vor allem im so genannten (sozial-)engagierten Buddhismus als tätige Praxis gegenüber Hilfsbedürftigen und Ausgegrenzten ausdrückt.

Interessant ist nun, dass zwar die buddhistische Ethik im menschenrechtlichen Topos – von der an späterer Stelle zu erörternden Lehre des Nicht-Ich abgesehen (vgl. 4.2.1) – generell als in hohem Maße fähig beschrieben wird, Menschenrechte aus sich heraus zu begründen, dass jedoch ihrer mitleidsethischen Komponente gerade kein prominenter Stellenwert dabei zugewiesen wird.<sup>265</sup> Ob die buddhistische Mitleidsethik also ein tauglicher Anknüpfungspunkt für Begründungen der Idee der Menschenrechte ist, bleibt daher zunächst fraglich. Das gilt im Besonderen, wenn man gleichsam die »klassische« oder konservative buddhistische Ethik und jene des engagierten Buddhismus näher ins Auge

263 Vgl. etwa Peter Harvey: *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, S. 104.

264 *Ibid.*, S. 120.

265 Vgl. Robert E. Florida: *The Buddhist Tradition. Human Rights and the World's Major Religions* Vol. 5, London: Praeger 2005; Taitetsu Unno: »Personal Rights and Contemporary Buddhism«, in: Michael Fishbane et al. (Hg.), *Human Rights and the World's Religions*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1998; Sallie B. King: »Buddhism and Human Rights«, op. cit.; Eiko Hanaoka: »Menschenrechte im Buddhismus«, in: Hamid Reza Yousefi (Hg.), *Menschenrechte im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neue Entwicklungen*, Wiesbaden: Springer VS 2013.

fasst: Im einen Fall, so scheint es, verbleiben die Auseinandersetzungen mit dem Mitgefühl auf solch hohem, theoretischen Niveau, dass es fraglich ist, ob sie für sozialphilosophische Zwecke fruchtbar gemacht werden können.<sup>266</sup> Für den engagierten Buddhismus gilt umgekehrt, dass gerade seine Distanzierung von abstraktem religiös-philosophischen Denken<sup>267</sup> sein Potenzial in Zweifel zieht, einen Grund des Gesolltseins der Menschenrechtsidee zu markieren. Sehr wohl hingegen ist er potenziell in der Lage, einmal begründete menschenrechtliche Ansprüche mit spiritueller Verbindlichkeit zu versehen.

Betrachtet man (b), den zweiten möglichen Begründungspfad, der über die Metapher eines moralischen »Sinnes« bzw. Vermögens führt, so wird dieser Pfad nicht mittels des Motivs der Erlösung grundgelegt, sondern hat seinen Schwerpunkt unmittelbar in der Natur des Menschen. Die Idee eines »moral sense«, über den prinzipiell alle Menschen aus verfügen, findet sich zum ersten Mal bei Anthony Ashley Cooper, dem 3. Earl of Shaftesbury, rudimentär entwickelt.<sup>268</sup> Ihm zufolge verfügen Menschen damit über ein durch soziale Einflüsse zwar teilweise korruptierbares, grundsätzlich jedoch äußerst verlässliches Instrumentarium, objektive moralische Bedingungen des eigenen Menschseins zu erkennen. Eine Weiterentwicklung erfuhr der moralische Sentimentalismus im Denken von Francis Hutcheson wie auch von David Hume, wobei in beiden Fällen die Objektivität der durch den moralischen Sinn zugänglichen (basalen) Normen durch deren (unterschiedlich starke) skeptische Perspektiven gelitten hat. Erst durch die Entstehung der Evolutionstheorie vermochte konkret Charles Darwin dem »moral sense« eine neu untermauerte Robustheit zu verleihen. Mit dem Fortschreiten der Evolution, vermutete Darwin, werde sich das Mitgefühl – die »social instincts« – fortschreitend erweiternd auf eine immer größere Anzahl von Menschen erstrecken, bis schließlich eine singuläre,

266 Vgl. Katharina Ceming: *Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken*, München: Kösel-Verlag 2010, S. 321. Das zeige sich auch in der Geschichte des Buddhismus, so Robert A. F. Thurman: »Social and Cultural Rights in Buddhism«, in: Michael Fishbane et al. (Hg.) op. cit., S. 148–163.

267 Für sozial engagierte Buddhisten ist der Buddhismus »not abstract philosophical or theological thinking. It is the need to cultivate the giving of compassion as part of one's human nature and ingrain this act as a natural way of life« (Khun Eng Kuah-Pearce: »Understanding suffering and giving compassion: the reach of socially engaged buddhism in China«, *Anthropology & Medicine* 2014/21, S. 29).

268 Vgl. Anthony Ashley-Cooper Shaftesbury: *An Inquiry concerning Virtue, or Merit*, Stuttgart: frommann-holzboog 1683/1984. Fortführungen bzw. (skeptische) Weiterentwicklungen dieser Idee finden sich bei Francis Hutcheson (*An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, London 1753) und dessen Schülern Adam Smith (*The Theory of Moral Sentiments*, London: Penguin 1759/2009) und David Hume (vgl. *A treatise of human nature*, op. cit.). Über gewisse Parallelen, deren nähere Untersuchung noch aussteht, verfügt der »moral sense«-Ansatz hinsichtlich einer vor allem mit Menzius assoziierten konfuzianischen Ethik des Mitgefühls (vgl. 3.1.1).

die Menschheit (und vielleicht sogar Tierwelt) umfassende ›in-group‹ entstünde.<sup>269</sup>

Könnte im Lichte dieser Tradition einem in der menschlichen Natur angelegten moralischen Vermögen, das in der angemessenen gefühlsmäßigen Reaktion auf ethisch relevante Situationen besteht, die Rolle zukommen, die Idee der Menschenrechte (alternativ) zu begründen? Ein solcher Begründungspfad könnte lauten: Die menschliche Natur birgt in sich den Grund des Gesolltseins universaler, emanzipativer Ansprüche, der unter idealen Bedingungen durch Gefühle erschlossen werden kann. Was diese Gefühle nun von den vorher für diese Zwecke ausgeschiedenen bloßen (Mitleids-)Impulsen unterscheidet, ist, dass sie selbst auf eine menschliche Natur verweisen, deren Normativität sich – im Fall Ashley-Coopers – einer göttlichen Festlegung bzw. – im Fall Darwins – einer evolutionär-nomologischen Sinnhaftigkeit verdankt. Für den (quasi-religiösen) moralischen Sentimentalismus kognitivistischer Ausrichtung gilt: Aus Sicht der begründungstheoretischen Minimalanforderung würde es sich bei ihm um einen weitgehend schlüssigen Pfad handeln, wenn (a) ein entsprechender Konnex zwischen der Quelle des moralischen Gesolltseins und dem Menschenrechtsgedanken dargelegt werden könnte und – dieses Caveat wiegt schwerer – (b) das Dilemma der Irrtumshypothese aus dem Weg geschafft würde: Mein »richtiges« Gefühl gegen dein »falsches« – wer entscheidet?

Die zentrale Frage, die sich für einen moralischen Sentimentalismus evolutionärer Ausrichtung stellt, ist jene, ob diese natürliche Normativität aus sich schon jene Verbindlichkeit schaffen kann, die in einem wohleingerichteten Kosmos zwar unterstellt werden dürfte, hinsichtlich der vielfältigen »Normen« der Natur bzw. Evolution aber nicht ohne weiteres von Seiten des Normadressaten übernommen werden muss. Sich in einem Bereich der »Natur« ergeben (moralischer Sinn), in anderen hingegen nicht (Krankheit, Behinderung), ist rechtfertigungsbedürftig. So scheint es, als könne zumindest die evolutionäre Version moralischer Gefühle nicht einfach als unhintergehbare Basis für einen Begründungsweg der Menschenrechte betrachtet werden. Vielmehr droht, dass Erklärung (Wie gelangt man evolutionär dazu, dass einem andere Menschen nicht gleichgültig sind?) und Begründung (Weshalb sollen einem andere Menschen nicht gleichgültig sein?) verwechselt werden.<sup>270</sup> Dies könnte erst ausgeschlossen werden, wenn aus externen Annahmen heraus eine *Affirmation* der so gefassten menschlichen Natur erfolgt, das heißt, wenn dargelegt werden würde, warum der evo-

269 Vgl. Charles Darwin: *The Descent of Man*, Chicago: William Benton 1871/1952, S. 312ff.

270 Ein Beispiel dafür ist der Versuch von Frederik von Harbou, mit dem Vermögen der Empathie Menschenrechte zu begründen (vgl. »The Natural Faculty of Empathy as a Basis for Human Rights«, in: Marion Albers/Thomas Hoffmann/Jörn Reinhardt (Hg.), op. cit., S. 95–108).

lutionär verstandene moralische Sinn kein moralischer *Unsinn* ist, was wiederum die Eigenständigkeit des gesamten Begründungsansatzes in Frage stellt. Damit fallen dann auch nicht jene weiteren Erschwernisse in den Blick, die auf alle (verbleibenden) Ansätze, die menschliche Natur als emotiv moralisch vermögend anzusehen, zutreffen, die da wären: Sind die Normen, die sich daraus speisen, konkret genug, um den Gedanken der Menschenrechte zu stützen? Schaden vermeiden, Kooperieren, Beistehen sind gewiss wertvolle Impulse auf dem Weg zur Verwirklichung menschenrechtlicher Ordnungen, aber alleine noch nicht ausreichend, tatsächlich einen durchgängigen Begründungspfad vorzulegen. Dass eine *soziale Translationsleistung* die Idee der Menschenrechte erst in ein entsprechendes Verhältnis setzt zu den vagen normativen Ausflüssen des moralischen Sinns, legt schließlich auch die gemessen an der Entwicklung der Menschheit »spät« einsetzende und kontingent verlaufende Geschichte der Menschenrechte nahe.

Die Annahme, dass Mitleid oder »moralische Gefühle« einen Beitrag zur Landkarte menschenrechtlicher Begründungspfade liefern könnten, muss abschließend also relativiert werden. Damit ist aber nicht gesagt, dass sie für die Menschenrechte überhaupt keine Bedeutung besitzen. Neben der erwähnten pädagogischen Funktion könnte auch an eine »Lückenfüller-Funktion« gedacht werden, die Mit-Gefühle immer dann wichtig werden lässt, wenn Menschen – oder auch andere Lebewesen – aus den theoretischen Begründungsnetzen herauszufallen drohen, weil sie zum Beispiel dem vorausgesetzten Begriff vom Menschen respektive seiner Würde nicht (umfassend) entsprechen.

### 2.3.2 Vertikale Begründungspfade: rechtsphilosophisch-politische

*The idea of human rights implies entitlement in a moral order under a moral law, to be translated into and confirmed as legal entitlement in the legal order of a political society.*

Louis Henkin

Die Begründungsleistung, die auf der horizontalen Ebene in der Erklärung des Grundes des moralischen Gesolltseins sowie in seiner Relation zur gleichen Berechtigung zu prinzipiell gleichen (Universalismus) und ferner individuellen, emanzipativen Ansprüchen (Individualismus) besteht, unterscheidet sich in maßgeblicher Hinsicht von jener, die dann zu bringen ist, wenn diese Ansprüche als Rechte *politisch erklärt*<sup>271</sup> und

<sup>271</sup> Auf die politische Bedeutung dieses Erklärens von menschenrechtlichen Ansprüchen weist Georg Lohmann hin und warnt dabei davor, Politik als bloßes Medium aufzufassen, das lediglich moralische in rechtliche Ansprüche übersetze (vgl. Georg Lohmann: »Zur

*institutionell gesichert* werden sollen. Es sind insbesondere zwei Begründungsglieder zu unterscheiden: (a) vertikal nach oben der *Übergang* von der horizontalen auf die vertikale Ebene als solche bzw. deren Notwendigkeit; sowie (b) vertikal nach unten der *Zwang*, der von staatlichen Institutionen zum Schutz und zur Durchsetzung von Menschenrechten eingesetzt wird. Bei diesem ersten Schritt handelt es sich noch um eine philosophische *Begründung* im eigentlichen Sinne, die in einem zweiten Schritt nach und nach in eine politische *Rechtfertigung* übergeht. Diese komplexe Begründungsstruktur ist der Einsicht geschuldet, dass moralische Ansprüche nicht einfach nur in rechtlichen »gespiegelt« werden, sondern hier tatsächlich zwei unterschiedliche Ebenen mit je eigenen Begründungsanforderungen vorliegen.<sup>272</sup>

Im folgenden Abschnitt sollen solche möglichen Begründungspfade aufgezeigt und diskutiert werden, derer es auch auf der vertikalen, rechtlich-politischen Ebene unterschiedliche gibt. Zunächst stehen dabei sozialkontraktualistische Ansätze im Vordergrund, die, so die hier vertretene These, nicht nur von historischem Interesse sind, sondern die auch heute in der politischen Philosophie eine unübertroffene Begründungsweise darstellen, um konkret (a) zu leisten. Ihre Begründungskraft wäre allerdings zu stärken dadurch, dass hinsichtlich (b) moderne demokratische Rechtfertigungstheorien zum Einsatz kommen. Die kontraktualistische Begründungsweise wurde bewusst erst auf der vertikalen Ebene angesiedelt, auch wenn zahlreiche Ansätze existieren, die sich dafür aussprechen, sie bereits im Feld der Moralbegründung heranzuziehen.<sup>273</sup> Es stellt sich dabei die viel diskutierte Frage, ob Kontraktualismen über-

moralischen, juristischen und politischen Dimension der Menschenrechte«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), op. cit., S. 135–150). Ohne meine eigene Position, die das Schwergewicht auf die axiologisch-moralische Dimension von Menschenrechten legt und damit zu einer rein politischen Fassung der Menschenrechte in Konkurrenz steht, zu untergraben, möchte ich Lohmann hier ausdrücklich recht geben, dabei aber gerade das politische Erklären von Rechten durch die »ethische« Brille betrachten: Menschenrechtserklärungen erscheinen dann zunächst als *Bekanntnisse* zu jenen Werthaltungen und axiologischen Voraussetzungen, die auf der horizontal-ethischen Ebene noch der Individualisierung mit samt ihrer eigentümlichen Dynamik unterliegen. Durch die öffentliche, gemeinschaftliche *Verpflichtung* an der Übergangsschnittstelle zur vertikalen Ebene erzeugen sie dann jene Protoverbindlichkeit, die das Sprechen von Menschen-*Rechten* überhaupt ermöglicht und diese Ansprüche als denkbare Rechte erst konstituiert.

272 Zur Kritik an der Sicht auf das Verhältnis moralischer und rechtlicher Menschenrechte im Sinne einer »Spiegeltheorie« (»mirror theory«) siehe insbes. Allen Buchanan: *The Heart of Human Rights*, op. cit. Buchanan leitet aus ihrer Zurückweisung eine eigene »pluralistic justificatory methodology« ab (ibid., Kap. 2), die mit der hier vorgeschlagenen zwar ein Naheverhältnis aufweist, sich jedoch im Vorrang, den Buchanan auf die rechtliche, explizit außer-moralische Begründung von Menschenrechten legt, gravierend von ihr unterscheidet.

273 Siehe David Gauthier: *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press 1986; T. M. Scanlon: *What we owe each other*, op. cit.

haupt fähig sind, moralische Urteile bzw. Normen zu fundieren, oder aber nur Klugheitsregeln. Diese unterscheiden sich von genuin moralischen Normen dadurch, dass sie das »Gute«, woraufhin eine Handlung gerichtet sein soll, nicht in einem moralischen Begriff des Guten finden, sondern in einem anderen beliebigen Zweck, den es mit der *richtigen* (nicht gerechten!) Handlung zu verfolgen gilt. Ausgehend von den Erhaltungsinteressen der Menschen kommen kontraktualistische Theorien in aller Regel ohne einen Begriff des moralisch Guten aus und können diesen auch, so die Kritik,<sup>274</sup> nicht aus sich selbst heraus entwickeln. Auch wenn dieser Vorhalt insofern nur bedingt zulässig ist, als er bereits von einem materiellen Moralbegriff ausgeht, demzufolge Eigennutz niemals zur Ausfüllung des moralisch Guten tauglich ist, teilt die gegenständliche Arbeit in ihrem menschenrechtlichen Fokus die Sorge, dass die Idee der Menschenrechte rein auf Basis kontraktualistischen Rasonnements nicht umfassend fundiert werden kann. Die These auf den Punkt gebracht: Die Idee der Menschenrechte selbst kann als moralisch-ethische Idee nicht allein durch Interessenlagen besichert werden, wiewohl ihre rechtliche Absicherung im Interesse ihrer Proponenten liegen muss. Damit sei nicht gesagt, dass kontraktualistische Moralbegründungen überhaupt in keinem Fall möglich sind; man denke beispielsweise an eine relativ homogene Gruppe von Personen, die sich untereinander konkludent darauf einigen, ihren Umgang untereinander an der Goldenen Regel auszurichten. Das Problem des Kontraktualismus besteht nicht darin, für Moralbegründungen pauschal untauglich zu sein, weil er keinen Begriff des Guten zu formulieren imstande wäre oder weil es sich bei ihm um eine Variante subjektiver Moralbegründung handelt, sondern in der ihm eigenen inhärenten Schwierigkeit, *über reziproke Verhältnisse hinaus* universale Normen stützen zu können. Dieses Problem stellt sich im Bereich der Menschenrechte ganz besonders, sind sie doch ihrer Idee nach für alle und damit auch für jene in Geltung zu setzen, die für die unmittelbare Befriedigung der eigenen Interessen über kein entsprechendes Gefahren- respektive Relevanzpotenzial verfügen (Fernstehende, Kinder, Schwache). Erst auf der politisch-rechtlichen Ebene, die für die hier vertretene Argumentation, ist der Kontraktualismus für die Philosophie der Menschenrechte fruchtbar zu machen. Dass dies dabei auch die historische Wirklichkeit der Menschenrechte abbildet, in der kontraktualistische Herangehensweisen immer primär als politische, legitimatorische Instrumente aufgefasst worden sind und nicht als ethische Entwürfe, stützt diese Einschätzung zusätzlich.

274 So kritisiert etwa Tugendhat, dass der Kontraktualismus, da über kein Konzept des Guten verfügend, nur eine »Quasi-Moral« begründen könne (VE, op. cit., S. 67f., 76). Siehe auch Martha Nussbaum: FJ, op. cit.

Alternativ zu diesen philosophischen Zugängen wird in einem weiteren Abschnitt (2.3.2.2) einem rivalisierenden, theologischen Paradigma Raum geboten und damit dem Umstand Rechnung getragen, dass sich für die Menschenrechte in vertikalen Begründungsdiskursen – auf eine fundamentalere Art und Weise, als dies noch im Kontext ethischer Fundamentierungen der Menschenrechte der Fall war – eine entscheidende Wegscheidung eröffnet, welche die Souveränitätsfrage zu stellen erfordert. Hier stehen sich nämlich zwei große, rivalisierende Paradigmen gegenüber, die jeweils eine säkulare oder religiöse Rechtfertigung einer menschenrechtlichen (Zwangs-)Ordnung unterstützen. Da sie im globalen Menschenrechtsdiskurs beide von Relevanz sind, soll in Analogie zum Aufweis jeweils (tendenziell eher) religiöser oder weltlicher Begründungsverfahren auf der horizontalen Begründungsebene auch auf der vertikalen die Möglichkeit begründungsppluralistischer Weitungen des Themenfeldes angedeutet werden, die schließlich in einem eigenen Abschnitt (2.3.3) zusammengeschaute und verglichen werden. Zuvor möchte ich noch auf die Notwendigkeit, Menschenrechte auf der vertikalen Ebene erneut zu begründen, eingehen, die jene Ansätze in Zweifel ziehen, die davon ausgehen, dass bereits eine *moralische* Pflicht besteht, staatliche Strukturen zum effektiven Schutz menschenrechtlicher Ansprüche zu sichern. So ist bei Ernst Tugendhat die vertikale Ebene schon als Mitverpflichtung in der horizontalen angelegt: Wer jemandem bestimmte Ansprüche zuspricht, weise damit auch sich selbst die Verpflichtung zu, diese Ansprüche durch die Errichtung entsprechender Institutionen zu sichern. Somit ergebe sich »eine Forderung an *alle gemeinsam*, nämlich mich zu schützen und zusammen eine Instanz zu bilden, bei der ich mein Recht einklagen kann und das ihm Nachdruck verleiht«. <sup>275</sup> Wichtig scheint mir hier die Frage: Besteht diese »*moralische* Verpflichtung zur Schaffung einer legalen Instanz [...], eines [...] Staates« <sup>276</sup> unabhängig davon, welche Ansprüche konkret gewährt werden? Wenn jemand zum Beispiel allen Menschen zugesteht, einen Anspruch auf Eigentum zu haben, welche Pflichten weist er sich selbst damit zugleich zu (vgl. 2.2.2)? Die negative Pflicht, nicht selbst das Eigentumsrecht anderer zu verletzen, oder darüber hinaus auch eine positive Pflicht, Eingriffe anderer zu verhindern bzw. zu sanktionieren? Die erste, negative Pflicht zu negieren käme zweifelsohne einem Selbstwiderspruch gleich. Bei der positiven Pflicht hingegen stellt sich die Situation nicht so klar dar. Zwar macht es wenig *Sinn*, einen Anspruch einzuräumen, der effektiv wenig wert ist, aber eine zwingende logische Notwendigkeit zur Errichtung von Menschenrechte schützenden staatlichen Instanzen ergibt sich daraus nicht. Es besteht vielmehr das *strate-*

<sup>275</sup> Ernst Tugendhat: VE, op. cit., S. 350.

<sup>276</sup> Ibid.

*gisch-vernünftige* Erfordernis, die horizontal gewährten Ansprüche auch vertikal zu besichern. Anderen Menschen Ansprüche zuzusprechen, ohne sich über die eigene unmittelbare Verantwortung, diese zu achten und im Rahmen der eigenen bescheidenen Möglichkeiten zu schützen (Stichwort: Nothilfe), zu ihrer ultimativen Sicherung zu verpflichten, ist kein Widerspruch, sondern allerhöchstens kurzsichtig oder kleinmütig. Natürlich könnte man schon als menschenrechtlichen Anspruch auf der horizontalen Ebene selbst formulieren: »Jeder Mensch hat Anspruch auf eine staatliche Ordnung, die (weitere) Menschenrechte garantiert und schützt.« In diesem Fall aber bestünde eine Pflicht, die moralische und politisch-rechtliche Dimension der Menschenrechte zu verschränken, nicht schon aufgrund ersterer, sondern eben der inhaltlichen Fassung eines konkreten Anspruches, der selbst noch zu begründen wäre. Und damit stehen man wieder am Anfang: bei der Notwendigkeit zu zeigen, warum die staatliche Sicherung menschenrechtlicher Ansprüche so wichtig und wünschenswert ist.

2.3.2.1 *Säkular:*  
*Kontraktualistisch-demokratische Rechtfertigungen*  
*einer Menschenrechtsordnung*

*Der Zweck jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung  
 der natürlichen und unantastbaren Menschenrechte.*

Art. 2 DDHC

Wie die Analyse der horizontalen Begründungen moralischer Rechte zeigt, stellt sich dieses Geflecht an Zu- und Abspruchsbeziehungen als grundsätzlich chaotisch, antagonistisch und unvollständig dar: chaotisch, weil nicht alle Menschen anderen Menschen (dieselben) Ansprüche zuweisen; antagonistisch, weil (Gruppen von) Menschen anderen Menschen keine derartigen Ansprüche zugestehen bzw. bestimmte Ansprüche Teilen davon ausdrücklich absprechen; und schließlich unvollständig, da es wohl immer Menschen geben wird, die auf der moralischen Ebene die Idee, dass alle Menschen zu gewissen menschenrechtlichen Ansprüchen berechtigt sind, nicht teilen – aus welchen Gründen auch immer. Dies sind im Hinblick auf eine universale Geltung und effektive Durchsetzung gewichtige Schwierigkeiten, die zugleich die Grenzen einer bloß ethisch gefassten Theorie der Menschenrechte nachweisen. Letztlich kann nur eine *Verrechtlichung* dieses imperfekte Beziehungsgeflecht in stabile Garantien überführen, auch wenn diese Inrechtsetzung dabei selbst darauf angewiesen ist, dass horizontale Voraussetzungen in Form entsprechender Anspruchsgeflechte überhaupt schon existieren, was in besonderem Maße für demokratisch gefasste Gemeinwesen gilt. Man kann in diesem Zusammenhang daher



von einem geltungstechnischen Paradoxon sprechen, das die Komplementarität von moralischen und juristischen Menschenrechten einmal mehr herausstellt: Dass viele Menschen – die idealisierte Vorstellung einer in dieser Hinsicht ethisch perfekten Gemeinschaft (»alle«) ausklammert – sich wechselseitig menschenrechtliche Ansprüche einräumen, ist für eine universale bzw. gesicherte Geltung von Menschenrechten unabdingbar und ungenügend zugleich.

Der Notwendigkeit, die horizontale durch eine vertikale Begründungsebene zu ergänzen, findet Ausdruck gerade in jenen philosophischen Grundlagen des Menschenrechtsdenkens, die unter der Rubrik Theorien oder Lehren des Gesellschaftsvertrages zusammengefasst werden und den Grundstein moderner Herrschaftslegitimität bilden.<sup>277</sup> Der Begriff »Gesellschaft« ist dabei allerdings insofern missverständlich, als es dabei im Grunde primär nicht um die vertragliche Errichtung einer *Gesellschaft* im heutigen Verständnis geht – auch nicht um eine *Gemeinschaft* –, sondern um jene eines *Staates*. Das Gravitationszentrum der Sozialkontraktstheorien ist seit je her<sup>278</sup> die regulative Idee eines

277 Siehe auch meine Ausführungen in »Kampf aller gegen alle. Zur menschenrechtlichen Legitimation staatlicher Gewalt«, in: Paul Ertl/Jodok Troy (Hg.): *Vom »Krieg aller gegen alle« zum staatlichen Gewaltmonopol und zurück? Herrschaftliche und private Gewalt in europäischer, internationaler und ideengeschichtlicher Perspektive*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2012, S. 17–37. Zur Darstellung der *Politischen Philosophie des Gesellschaftsvertrages* siehe insbes. das gleichnamige Werk von Wolfgang Kersting (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994) sowie David Boucher/Paul Kelly (Hg.): *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, New York: Routledge 1993.

278 Wie viele andere umwälzende Ideen ist auch jene des Sozialkontraktes nicht aus dem Nichts entstanden. Ihr Ursprung – wenn man nicht schon im sophistischen Staatsdenken der Antike gewisse Ansätze erkennen möchte – lässt sich in der Vorstellung des Widerstandsrechts festmachen, wie sie im frühen Protestantismus entwickelt wurde. Der Vertragsgedanke, der über die bereits in der mittelalterlichen Idee eines Herrschaftsvertrages zwischen König und Volk vorgestellte beidseitige Treuepflicht hinausreichend eine Verbindlichkeit des Herrschers insinuierte, ermöglichte eine überkonfessionelle, schließlich säkulare Sanktionsmöglichkeit für deren Verletzung. Auf diese Weise erschafft er »a moral right, and not just a religious duty, to resist rulers who do not fulfill their obligation to promote the common good« (David Boucher: *The Limits of Ethics in International Relations*, op. cit., S. 151). Was die Personen betrifft, zu welchen diese ideengeschichtliche Spur führt, sind vor allem die schottischen Philosophen George Buchanan (1506–1582) und sein Lehrer John Major (1467–1550) zu nennen (siehe Quentin Skinner: »The Origins of the Calvinist Theory of Revolution«, in: Barbara C. Malament (Hg.), *After the Reformation. Essays in honor of J. H. Hexter*, Manchester: Manchester University Press 1980, S. 309–330). So findet sich bereits bei Buchanan die Vorstellung eines Urzustandes, wo Menschen ohne Gesetze einsam in Höhlen und Cottages hausen, letztlich aber die Nützlichkeit und auch ein gewisser natürlicher Instinkt die Menschen einen politischen Körper bilden lässt (George Buchanan/Thomas Maitland: *De Jure Regni apud Scotos or A Dialogue, concerning the due Privilege of Government, in the Kingdom of Scotland*, Philadelphia 1583/1766). Sie wählen einen König, den sie – als eigentliche Souveräne – auch mit Gewalt absetzen können, denn eingerichtet wurde die Herrschaft »[for] the people's good« (ibid., S. 93). Was diesen Theoriestrang unterscheidet von der ebenfalls mit proto-

vorstaatlichen, herrschaftsfreien Zustandes (*state of nature*). Regulativ und in diesem Sinne gewissermaßen fiktiv ist der Naturzustand deshalb, da er einem Denken des »Als-Ob« entspricht,<sup>279</sup> das sich in der Frage ausdrücken lässt: Was wäre, wenn es keinen Staat gäbe, der vermittelt seines Gewaltmonopols menschliches Handeln einschränkt und die sozialen Beziehungen reglementiert? Wenn also die Gewalt von allen zu gleichen Teilen nach (mehr oder weniger) freiem Ermessen eingesetzt werden dürfte? Die Antworten, die kontraktualistische Denker den Fragen dieses Gedankenexperiments zumessen, lassen den »Naturzustand« dabei als – mehr oder weniger<sup>280</sup> – unattraktive Verfassung sozialer Beziehungen erscheinen. Unter den Bedingungen von grundsätzlich begrenzten Ressourcen sowie gleicher Stärke bzw. gleicher Verletzlichkeit und Bedrohlichkeit<sup>281</sup> beschreibt Thomas Hobbes bekanntlich »seinen

sozialkontraktualistischen Überlegungen operierenden Rechtfertigung der kollektiven Tyrannenabsetzung konkret bei Thomas von Aquin (vgl. *Über die Herrschaft der Fürsten*, Stuttgart: Reclam 1265–73/1971, S. 35), ist, dass diese Verbindlichkeit des Herrschers mit Nachdruck auf die Grundannahme der *Volksouveränität* gestellt wird. Herrschaft ist nicht länger von Gott, sondern den Menschen selbst eingerichtet, sie bleiben *Machtgeber* gegenüber dem *Machthaber*: »When a king is then called into judgment before the people, the lesser is called into judgment before the greater« (*De Jure Regni*, op. cit., S. 93). Aufgegriffen wurde das sozialkontraktualistische Paradigma, mit dem nicht weniger als eine Kopernikanische Wende in der politischen Theorie eingeläutet wird, schließlich von den Denkern, deren Namen heute als untrennbar mit ihm verknüpft gelten: Thomas Hobbes, John Milton und John Locke in England und später Jean-Jacques Rousseau (und auch Immanuel Kant) am Kontinent. Zur Ansätzen dieses Denkens und seiner Rolle im Englischen Bürgerkrieg 1640–1651 siehe David Zaret: »Tradition, Human Rights, and the English Revolution«, in: Jeffrey N. Wasserstrom/Lynn Hunt/Marilyn B. Young (Hg.), *Human Rights and Revolutions*, New York: Rowman & Littlefield 2000, S. 43–58.

279 Dies ist bei Hobbes noch am deutlichsten ausgeprägt, der einräumt, er wisse nicht, ob es jemals so etwas wie einen Naturzustand gegeben habe, und selbst bei den Ureinwohnern des Amerikanischen Kontinents davon ausgeht, dass zumindest proto-staatliche Strukturen in Form von Familiencans vorliegen (*Leviathan*, op. cit., S. 187). Anders bei Rousseau, der seine Beschreibung des vorstaatlichen Zustandes explizit auf zugleich verklärte und infantilisierte »Wilde« bezieht (vgl. »Abhandlung«).

280 Besonders nachteilig werden die Folgen des herrschaftsfreien Zustandes bei Hobbes nachempfunden. Die Identifikation von Natur- und Kriegszustand ist bei John Locke insofern aufgehoben, als im Lichte seiner Theorie ein friedlicher Naturzustand möglich und der Kriegszustand zur ständig drohenden »Entartung« erklärt wird (Vgl. *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press 1689/2012, S. 269ff., = TTG). Bei Rousseau wiederum droht die Spannung zwischen dem von ihm beschriebenen herrschaftsfreien Idealzustand, von welchem aus sich der Mensch erst in die staatliche Zwangsordnung »hinab« entwickle, und der von ihm ebenfalls betonten Notwendigkeit, diese zu überwinden, das Plausibilitätsversprechen seiner Konzeption zu unterlaufen (vgl. »Abhandlung«, op. cit.).

281 »For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself« (*Leviathan*, op. cit., S. 183). Hannah Arendt bringt es auf den Punkt: »Was die Gleichheit [bei Hobbes, Anm.] anlangt, so ist die egalisierende Instanz nicht der Tod, sondern die bei allen Menschen gleiche Fähigkeit zu töten« (MG, op. cit., S. 69).

Naturzustand als eine Kondition beständiger Beunruhigung und Sorge, sich und seinen Besitz – der darin gerade kein Eigentum sein kann – zu erhalten: »[M]en have no pleasure, (but on the contrary a great deale of grieffe) in keeping company where there is no power able to over-awe them all. [...] [T]hey are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man.«<sup>282</sup> Die Identifikation des Hobbesschen Naturzustandes mit einem Kriegszustand ist dabei nicht so zu verstehen, als herrsche ein fortwährender aktiver Kampf (inhärent feindselig gesonnener Personen).<sup>283</sup> Vielmehr handelt es sich dabei um eine existenzielle Erregungsspannung, die in der Unsicherheit gründet, nicht zu wissen, wie zwischenmenschliche Begegnungen ausgehen werden, und die in Folge die Notwendigkeit schafft, sich permanent auf mögliche Angriffe vorzubereiten. Einem schwarzen Loch gleichend verschluckt dieser Zustand viele Dimensionen menschlicher Schaffenskraft, indem er sie gänzlich auf diese präemptiven Abwehr- und Erhaltungsarbeiten lenkt. Hobbes schreibt:

»In such condition, there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving [...]; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continual feare, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short.«<sup>284</sup>

Vor diesem Hintergrund wird die Rettung in die Staatlichkeit hinein eine naheliegende, vom Standpunkt des Eigeninteresses aus geradezu alternativlose Handlungsoption. Die Gründe, warum ein bloß horizontales Geflecht zwischenmenschlicher Anspruchsbeziehungen für den Schutz der natürlichen Rechte nicht ausreicht, beschreiben die einzelnen Vertragstheorien dabei im Detail unterschiedlich. Bei Rousseau ist es die wachsende Ungleichheit, die aus der (Verfalls-)Dynamik seines Naturzustandmodells heraus erwächst, in dem bereits von Beginn an mit der Entwicklung der geistigen Fähigkeiten bzw. der Reifung des

282 Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit., S. 185. An anderer Stelle: »[T]hat the state of men without civill society [...] is nothing else but a mere warre of all against all« (*The Cive*, Oxford: Clarendon Press 1642/1998, S. 34).

283 Daher ist auch das etwa von Anthony-Ashley Cooper oder Francis Hutcheson gegen Hobbes vorgebrachte, auf Kooperation und nicht zuletzt dem »moralischen Sinn« fußende, anthropologische Gegenmodell kein durchschlagender Einwand gegen den so skizzierten Naturzustand, sofern sie zumindest für möglich halten, dass trotz einer etwaigen natürlichen Gattungstendenz nicht alle Individuen im gleichen Maße zu kooperativem, altruistischem Verhalten fähig sind (vgl. Francis Hutcheson: *An Inquiry*, op. cit.; Anthony Ashley-Cooper Shaftesbury: *An Inquiry*, op. cit.).

284 Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit., S. 186.

Menschen vom »Kind zum Mann« der Verlust der ursprünglichen natürlichen Gleichheit angelegt ist.<sup>285</sup> Eine solche phylogenetische Entwicklungspsychologie fehlt bei Locke, der im Versagen der Menschen, im Naturzustand ihre natürlichen Rechte wechselseitig anzuerkennen und auch gerecht zu exekutieren, das entscheidende moralische Defizit ausmacht, welches den Naturzustand immer wieder in einem Kriegszustand kippen lässt.<sup>286</sup> Bei Hobbes wiederum werden ökonomische Bedingungen stärker betont, aber auch ähnliche anthropologische, jedoch nicht moralisch bewertete Dispositionen des Menschen. So zwingt in Hobbes' Theorie auch die Knappheit der Ressourcen die Menschen dazu, sich vorausschauend Vorteile hinsichtlich deren Akkumulation und Sicherung herauszuschlagen, ohne auf andere und deren Interessen (stets) Rücksicht zu nehmen. Der Kampf ums Dasein ist bei ihm aber nur ein Faktor, welcher der gegenseitigen Sicherung individueller Freiheitsansprüche entgegenwirkt. Damit im Zusammenhang stehe, so Hobbes, die menschliche Neigung zur Ehrsucht, die daraus folge, dass Menschen um ihrer abschreckenden Reputation willen in den Besitz anderer eingreifen.<sup>287</sup> Dieses unter der Rubrik »Imponiergehabe« subsumierbare Verhaltensspektrum dient also letztlich ebenfalls der langfristigen Sicherung der eigenen Ansprüche vor Herausforderungen der von anderen sonst unterstellten Schwäche. Zwar statuiert auch Hobbes so genannte Gesetze der Natur (*laws of nature/leges naturales*),<sup>288</sup> die er auch schon im Naturzustand für bedeutsam ansieht, doch sind diese hypothetischer Natur und keine Antagonisten zu dem einzigen »Recht«, das Hobbes in der vorstaatlichen Kondition anerkennt: das Recht aller auf alles.<sup>289</sup> Anders bei Locke, der eine akzentuierte religiöse Metaphysik zugrunde legt, wenn er seine »natürlichen Rechte« als echte Rechte im Sinne einer der Schöpfungsordnung eingeschriebenen naturrechtlichen Grenzziehung festlegt. Die Freiheit der Menschen im Naturzustand ist

285 Vgl. Jean Jacques Rousseau: »Abhandlung«, op. cit., S. 91ff.; *Der Gesellschaftsvertrag*, Kap. 8.

286 Vgl. John Locke: TTG, op. cit.

287 Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit., S. 185f.; Siehe auch *De Cive*, op. cit., S. 45f.

288 Sie sind, schreibt Hobbes, lediglich »dictates of Reason, men use to call by the name of Laws; but improperly« (*Leviathan*, op. cit., S. 216). Zu diesen »Gesetzen« der Natur zählen Normen wie etwa jene, dass Frieden zu erstreben ist, wo immer er möglich ist. Inhaltlich entsprechen sie allesamt der Goldenen Regel bzw. einem allgemeinen Reziprozitätsprinzip. Hinsichtlich ihrer motivationalen oder teleologischen Grundlage lassen sie sich auf ein Gebot zur Selbsterhaltung herabbrechen (vgl. *Leviathan*, op. cit., S. 189f.). Da der Begriff der *natural laws* im Kontext Hobbes' Zeit ausgesprochen ambig ist, wäre es wichtig, folgendes Caveat in den Worten Wolfgang Kerstings präsent zu halten: »Man darf sich jedoch nicht von dem Hobbes'schen Gebrauch der traditionellen Naturrechts-terminologie beirren lassen. [...] Hobbes gibt den vertrauten Naturrechtsbegriffen eine gänzlich neue Bedeutung, die dem traditionellen Verständnis dieser Konzepte widerstreitet (*Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, op. cit., S. 73).

289 »The Right of Nature [...] is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature [...]« (*Leviathan*, op. cit., S. 189).

daher durch das göttliche Gebot begrenzt, dass die Menschheit, als *sein* Eigentum, soweit es geht, in all ihren Gliedern erhalten werden soll.<sup>290</sup> Das bei Locke auch im Naturzustand wirkende Tötungsverbot darf demnach nur in Notwehrsituationen außer Kraft gesetzt werden, ansonsten verkehrt sich der Naturzustand in den Kriegszustand. Da nun aber die Einhaltung des göttlich-natürlichen Urgebotes nicht von allen Menschen erwartet werden kann und zudem die Selbstjustiz auf Dauer nicht befriedigt, werden die Menschen zur Bildung eines politischen Gemeinwesens veranlasst. Denn das Recht im Naturzustand, Exzesse der Freiheit bei anderen selbst zu sanktionieren, muss Locke zufolge an Antinomien der Gerechtigkeit scheitern: Um ein grundsätzlich gerechtes Gebot, das der Nichtschädigung, einzuhalten, müssen ohne staatliche Strukturen und in Folge ohne Teilung der Gewalten die Menschen Richter und Ankläger in eigener Sache sein, das bedeutet notwendigerweise *ungerecht* werden.<sup>291</sup>

An den Bedingungen, die Hobbes und Locke gleichsam ex negativo als diejenigen bestimmen, die eine staatliche Ordnung überflüssig machen könnten, lässt sich die Überzeugungskraft der *anarchistischen Grundoption* messen. In Frage steht dabei nicht, ob ein herrschaftsfreier gesellschaftlicher Zustand denkbar wäre, denn dies wurde ja bereits durch die theoretischen Unterfangen der Sozialkontraktstheoretiker selbst positiv beantwortet. Vielmehr geht es um das Ermessen der *Attraktivität* einer solchen »Befreiung der Gesellschaft vom Staat.«<sup>292</sup> Wie Robert Nozick es ausdrückt: »Were this description awful enough, the state would come out as a preferred alternative, viewed as affectionately as a trip to the dentist.«<sup>293</sup> Wenn nun angenommen würde, Dominanzstreben und/oder exzessive Betätigung der eigenen Freiheit auf Kosten anderer seien keine realistischen Hindernisse einer bloß moralischen Menschenrechtsordnung, die sich ohne Zwang selbst aufrechterhalten kann, erscheinen die kontraktualistischen Modelle und ihre Schilde-

290 »Every one as he is *bound to preserve himself*, and not to quit his Station willfully; so by the like reason when his own Preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, *to preserve the rest of Mankind*, and may not unless it be to do Justice on an Offender, take away, or impair the life [...] of another« (TTG, op. cit., S. 271).

291 Vgl. John Locke: TTG, op. cit., S. 275f. Aus dieser Einsicht erwächst die bei Locke – im Unterschied zu Hobbes, aber auch Rousseau – so prominent ausgeprägte Forderung nach Gewaltenteilung, die Locke im Text selbst bereits mit ersterer verknüpft (ibid.). Er bietet damit der von Hobbes entworfenen dilemmatischen Konstellation, wonach, um eine Macht zu begrenzen, eine noch größere angerufen bzw. erschaffen werden müsse, einen vorläufigen Ausweg an.

292 So die programmatische Vision aller anarchischen Philosophie, hier in den Worten Erich Mühsams (vgl. *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat*, Berlin: Fanal Verlag 1932/1978).

293 Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell 1974, = ASU, S. 4.

rungen des Naturzustandes keineswegs als plausible Eintrittspfade in eine vertikale Begründungsdimension der Menschenrechte, die dann schlichtweg nicht erforderlich wäre. Wenn im Gegensatz dazu jedoch die Prämissen von Locke und/oder Hobbes zumindest in Teilen – nicht zuletzt aus Erfahrung, die sich sowohl auf die eigene als auch auf durch Beobachtung und Zeugnisse vermittelte Fremderfahrung beziehen kann<sup>294</sup> – bejaht werden, ist der Übergang von horizontaler zu vertikaler Begründungsebene grundsätzlich eröffnet. Man muss, wie auch von Kant betont wird, keiner pessimistischen anthropologischen Pauschalthese anhängen, um dem kontraktualistischen Modell eine gewisse Anfangsplausibilität zuzugestehen. Unter den Vorzeichen des Naturzustandes sind gewalttätige Konflikte zwischen Menschen(gruppen) schlichtweg unvermeidlich und es gilt die Prognose, »daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelt Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewalttätigkeit gegen einander sicher sein können [...]«<sup>295</sup>

In der Tat ist dieser der Problematisierung des Naturzustandes zugrunde liegende *allgemeine Legitimitätsdiskurs* (»Warum ist Herrschaft überhaupt gerechtfertigt?«) die erste der beiden wegweisenden Leistungen des kontraktualistischen Paradigmas, das auch für jene anschlussfähig ist, die die weiterführenden Theorieimplikationen nicht unbedingt teilen (wollen). So betont beispielsweise auch Martha Nussbaum: »[I]f each person tries to think individually what is to be done, this would be a recipe for massive confusion and failure. It is far better to create a decent institutional structure.«<sup>296</sup> So sehr sie also in anderer Hinsicht eine ausgesprochene Kritikerin des sozialkontraktualistischen Denkens ist, so sehr stimmt sie in dieser grundsätzlichen Feststellung mit seinen Epigonen überein. Für die (Geschichte der) Menschenrechte hingegen weitaus bedeutsamer ist der in den Sozialkontraktstheorien angelegte *spezielle Legitimitätsdiskurs*.<sup>297</sup> Dieser ergänzt die Suche nach Gründen, warum Herrschaft überhaupt notwendig bzw. legitim erachtet werden könne, um die Fragestellung »Welche Art von Herrschaft ist gerechtfertigt?« Dabei bestimmen kontraktualistische Theorien die Legitimität von Herrschaft bzw. Staatlichkeit auf dem Boden eines *Arguments der Geschäftsgrundlage*. Diese wurzelt im Interesse, im Staat besser geschützt zu sein. Von ihm erwartet sich der Einzelne im kontraktualistischen Paradigma den Schutz seiner natürlichen Rechte, die ohne staatliche Einrichtungen entweder imperfekt (Locke) oder gänzlich vorenthalten

294 Vgl. Marie-Luisa Frick: KA, op. cit., S. 27ff.

295 Immanuel Kant: MS, op. cit., S. 430.

296 Martha Nussbaum: FJ, op. cit., S. 307.

297 Vgl. Marie-Luisa Frick: KA, op. cit.; »Menschenrechte in europäischen Traditionen«, in: Hamid Reza Yousefi (Hg.), op. cit., S. 43–48.

bleiben müssen (Hobbes). Diese Interessen führen den Menschen über den Weg der Vernunft (Locke) bzw. der (instrumentellen) Vernunft und der Gefühle, das heißt konkret der Todesangst (Hobbes), dazu, seiner Freiheit in ihrer »ursprünglichen« Form zu entsagen und sich der politischen Herrschaft – sei sie ausgeübt durch eine gewählte Versammlung oder einen gewählten Einzelnen – zu unterwerfen. Diese Unterwerfung, und das ist das eigentliche Herzstück der sozialkontraktualistischen Argumentationsfigur, ist immer schon eine *bedingte, niemals absolute*. Bei Locke ist zu lesen:

»And 'tis not without reason, that he seeks out, and is willing to joyn in Society with others who are already united, or have a mind to unite for the mutual *Preservation* of their Lives, Liberties and Estates, which I call by the general Name, *Property*. The great and chief end therefore, of Mens uniting into Commonwealths, and putting themselves under Government, is the Preservation of their Property. [...]. But though Men when they enter into Society, give up the Equality, Liberty, and Executive Power they had in the State of Nature, into the hands of the Society [...]; yet it being only with an intention in every one the better to preserve himself his Liberty and Property; (For no rational Creature can be supposed to change his condition with an intention to the worse) the power of the Society, or *Legislative* constituted by them, *can never be suppos'd to extent farther than the common good.*«<sup>298</sup>

Auch Hobbes ist diesbezüglich unmissverständlich: Der Gesellschaftsvertrag wird aus der Hoffnung heraus geschlossen, entweder um in wechselseitigem Austausch ein (anderes) Recht zu erhalten oder um einen anderen Eigennutzen zu realisieren (»some Good to himselfe«).<sup>299</sup> Daraus folgt nun:

»The Obligation of Subjects to the Sovereign, is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth, by which he is able to protect them. For the rights men have by Nature to protect themselves, when none else can protect them, can by no Covenant be relinquished. [...] The end of Obedience is Protection.«<sup>300</sup>

298 John Locke: TTG, op. cit., 350ff. Sein Argument geht dabei sogar noch einen Schritt weiter, wenn Locke – gegen Hobbes und andere gerichtet – betont, dass eine absolute Herrschaft kein besserer Tausch ist: »As if when Men quitting the State of Nature entered into Society, they agreed that all of them but one, should be under the restraint of Laws, but that he should still retain all the Liberty of the State of Nature, increased with Power, and made licentious by Impunity. This is to think that Men are so foolish that they take care to avoid what Mischiefs may be done them by *Pole-Cats*, or *Foxes*, but are content, may think it Safety, to be devoured by *Lions*« (ibid., S. 328).

299 Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit., S. 192.

300 Ibid., S. 272. Vgl. auch *De Cive*, op. cit., S. 74f., 98f.

In ähnlicher Weise hält John Milton fest, dass die herrschaftliche Souveränität stets als entlehnte (*trust*) ihren wahren Urhebern gegenüber rechenschaftspflichtig bleibe. Diese originäre Souveränität des Volks könne diesem nur genommen werden unter Inkaufnahme der Verletzung dessen natürlicher, angeborener Rechte.<sup>301</sup> In all diesen Beschreibungen erscheint staatliche Ordnung als etwas, das nicht einfach vorgefunden, sondern im Gegenteil (sukzessive) von Menschenhand errichtet wurde. Der Staat wird durch die erklärte Künstlichkeit seiner Entstehung – in Form einer Abgrenzung zu traditionellen Herrschaftstheorien, allen voran dem Gottesgnadentum, die nicht deutlicher ausfallen könnte – seiner Natürlichkeit und bis an die Selbstzwecklichkeit heranreichenden Selbstverständlichkeit entledigt und ganz in den Dienst der Erwartungen der Menschen gestellt. Diese Erwartungen wiederum werden als der (bessere) Schutz ihrer natürlichen Rechte – oder auch: *Menschenrechte*<sup>302</sup> – definiert, wodurch dem Staat mit seinem Auftrag zugleich klare Grenzen aufgezeigt sind, die er um seiner eigenen Legitimität willen nicht überschreiten darf. Bei Hobbes sind das allen voran das Recht auf Leben, bei Locke das erweiterte Eigentumsrecht, bei Rousseau die nach Vertragsschluss verbliebene Freiheit und verbliebenen Güter. Diesen Argumentationshorizont scheint im neuzeitlichen Menschenrechtsdenken immer wieder auf. Etwa bei Thomas Paine, wenn dieser den Einzelnen nicht als Empfänger gesellschaftlicher Leistungen beschreibt, sondern ihn zum Miteigentümer am Gemeinwesen erklärt (*»Society grants him nothing. Every man is a proprietor in society, and draws on the capital as a matter of right«*) und schließlich das kontraktualistische Argument der Geschäftsgrundlage auf den Punkt bringt: *»Man did not enter into society to become worse than he was before, not to have fewer rights than he had before, but to have those rights better secured. His natural rights are the foundation of all civil rights.«*<sup>303</sup> Die weitreichenden Implikationen des sozialkontraktualistischen Modells für das Verhältnis von Staat und Individuum sind im politischen Liberalismus aufgehoben, der unmittelbar aus diesem folgt. Nur unter Zugrundlegung dieses modernen Staatverständnisses erscheint der Staat nicht allein als Ungeheuer, das er ob seines Auftrages zwangsläufig sein muss, sondern gerade auch als großer Befreier. Mit Émile Durkheim gedacht, gilt in diesem Sinne, *»daß der Staat keineswegs an sich ein Widersacher des Individuums wäre. Vielmehr wird Individualismus erst durch ihn*

301 John Milton: *The Tenure of Kings and Magistrates*, New York: Henry Holt & Company 1649/1911, S. 12.

302 Zur Frage, ob innerhalb des kontraktualistischen Paradigmas über reine Staatsbürgerrechte hinausreichende Ansprüche menschenrechtlicher Art denkbar sind, siehe 2.3.3 und 3.2.2.

303 Thomas Paine: RM, op. cit. S. 169f.



möglich [...] denn dem Staat und ihm allein verdankt das Individuum seine moralische Existenz«,<sup>304</sup>

Wenn nun die Erwartungen, die Grundlage des »Tausches« von absoluter Freiheit bzw. Unsicherheit gegen relative Freiheit bzw. Sicherheit sind, nicht erfüllt oder gar betrogen werden, ermöglichen die Sozialkontraktstheorien die Frage nach Verteidigungsstrategien und ihrer Zulässigkeit zu stellen. Während manche von ihnen, allen voran Hobbes, nur ein individuelles Widerstandsrecht gelten lassen,<sup>305</sup> heben andere auch ein solches Recht des ganzen Volkes auf die Ebene legitimer Antworten auf den »Wegfall der Geschäftsgrundlage«. Wie schon George Buchanan bemerkte: »And if we should obey a good prince, it will not therefore follow that we should not resist a wicked prince.«<sup>306</sup> John Locke konkretisiert später:

»The Reason why Men enter into Society, is the preservation of their Property. [...] For since it can never be supposed to be the Will of Society, that the Legislative should have a Power to destroy that, which every one designs to secure, [...], and for which the People submitted themselves to the Legislation of their own making; whenever the Legislators endeavor to take away, and destroy the Property of the People, or to reduce them to Slavery under Arbitrary Power, they put themselves into a state of War with the People, who are thereupon absolved from any farther Obedience, and are left to the common Refuge, which God hath provided for all Men, against Force and Violence [i.e. Notwehr, Anm.]«<sup>307</sup>

Solange dies jedoch nicht der Fall ist, erhalten der Staat und seine Institutionen in der Regel beachtliche Macht, die Freiheitsräume der einzelnen in ihrer zivilen Souveränität vor wechselseitigen Übergriffen zu schützen. Dass er dazu selbst in ebendiese Freiheitsräume (Körper und Eigentum) eingreifen muss, wird aus der Einwilligung in den ur-

304 Émile Durkheim: *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S. 94f.

305 Hobbes ist darin insofern konsequent, als er seinen Gesellschaftsvertrag – anders als beispielsweise Rousseau – nie in Form der Doppelstruktur eines Gesellschafts- und eines Herrschaftsvertrages konzipiert hat. Der Souverän ist bei ihm *expressis verbis* nicht Vertragspartner, sondern geht (erst) aus dem vertraglichen Zusammenschluss der einzelnen Menschen hervor (vgl. *Leviathan*, op. cit., S. 230).

306 George Buchanan: *De Jure Regni*, op. cit., S. 75. Von den späteren Sozialkontraktstheoretikern drückt sich John Milton am deutlichsten aus, wenn er das Widerstands- bzw. Abberufungsrecht nicht allein am Tyrannenbeispiel festmacht: »[T]he people as oft as they shall judge it for the best, [may] either choose him [the ruler, Anm.] or reject him, retaine him or depose him though no tyrant, merely by the libertie and right of free born men to be govern'd as seems to them best« (*The Tenure of Kings and Magistrates*, op. cit., S. 15).

307 John Locke: TFG, op. cit., S. 412.

sprünglichen Vertrag heraus für rechtmäßig befunden – sofern dies innert der gesetzlich gesetzten Grenzen geschieht. Denn die im Naturzustand von sozialkontraktualistischen Theorien unterstellten Barrieren für eine rechtsfreie Garantie menschenrechtlicher Ansprüche bestehen denn auch im Zustand der Staatlichkeit als permanente Möglichkeiten fort (Stichwort: Freiheitsexzesse). Ihnen wird aber von dieser idealiter solcherart mit zwangsordnenden Methoden begegnet, dass die subjektiven Freiheiten nebeneinander bestehen können, ohne sich potenziell permanent zu lädieren. Besonders deutlich fällt die Ineinssetzung von ursprünglicher Einwilligung und Rechtfertigung nahezu unbeschränkter, auch das Recht über Tod und Leben umfassender, Herrschaft bei Rousseau aus:

»Der Gesellschaftsvertrag bezweckt die Erhaltung der Gesellschafter. Wer den Zweck will, ist auch mit den Mitteln einverstanden, und diese Mittel lassen sich von einigen Gefahren, ja sogar von einigen Verlusten gar nicht trennen. Wer sein Leben auf Kosten anderer erhalten will, muß es, sobald es nötig ist, auch für sie hingeben.«<sup>308</sup>

Damit vergrößert sich der Abstand zu Hobbes, der entgegen herkömmlicher Fehleinschätzungen in dieser Hinsicht weniger *totalitär*, das heißt den Einzelnen der Staatsmacht veräußernd, eingestellt war.<sup>309</sup> Sein individuelles Widerstandsrecht setzt er auf den Grundsatz »When therefore our refusall to obey, frustrates the End for which the Sovereignty was ordained; then there is no Liberty to refuse; otherwise there is.«<sup>310</sup> Diese Freiheit umfasst demnach alle Aufforderungen, die das Risiko einer Verletzung oder gar des Todes mit sich bringen, wie etwa auch im Falle des Militärdienstes. Hier würde die Weigerung – vorausgesetzt, ein Ersatz(söldner) wird bereitgestellt – kein Unrecht bedeuten, wiewohl der Souverän den Wehrdienstverweigerer strafen dürfe.<sup>311</sup> Was an diesem Beispiel noch weniger deutlich wird, an einem anderen umso mehr, ist, dass auf diese Weise bei Hobbes eine Methode bereitgestellt wird, unverbrüchliche »Menschenrechte« durch Ausdifferenzierungen legitimer gouvernementaler Herrschaft einerseits und legitimer subjektiver

308 Jean Jacques Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag*, op. cit., S. 72.

309 Eine beachtliche Ausnahme diesbezüglich stellt Eleanor Curran dar (*Reclaiming the rights of the Hobbesian subject*, New York: Routledge 2007.). Weitgehend faire Würdigungen der Hobbeschen Theorie finden sich auch bei David P. Gauthier: *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press 1969/2000; Cornelius Mayer-Tasch: *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1965; Siegfried König: *Zur Begründung der Menschenrechte. Hobbes – Locke – Kant*, München: Alber 1994; Matthias Koenig: *Menschenrechte*, Frankfurt a. M.: Campus 2005, S. 20ff.; Claire Finkelstein: »A Puzzle About Hobbes on Self-Defense«, in: dies. (Hg.), *Hobbes on Law*, Farnham: Ashgate 2005, S. 411–440.

310 Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit., S. 269.

311 *Ibid.*, S. 269f.

Freiheiten andererseits an ihren Kontakt- oder besser: Konfliktpunkten aufzudecken. »For it is one thing«, schreibt Hobbes, »if I say, I give you Right to Command what you will; another, if I say, I will doe whatsoever you Command.«<sup>312</sup> Hobbes ist damit, wie Conor Gearty betont, »one of the first writers to think seriously about the fundamental rights of individuals«.<sup>313</sup> Konkret leitet er aus dem individuellen Widerstandsrecht nämlich das strafrechtshistorisch so bedeutsame Verbot der Selbstbezeichnung und daraus wiederum ein Folterverbot und weitreichende Entschlagsrechte des Angeklagten ab.<sup>314</sup>

Bevor die Bedeutung des Widerstandsrechtes bei Hobbes, das die Sonderstellung seiner Theorie des Gesellschaftsvertrages bedingt, für die Durchsetzung von menschenrechtlichen Normen weiter verfolgt wird, soll zunächst dasjenige näher geprüft werden, was seitens der Mehrheit der Sozialkontraktstheorien als hinreichende Rechtfertigung des staatlichen Zwanges angesehen wird: die *Einwilligung*. Um die »Rechtfertigung durch Einwilligung«-Argumentation in ihrer Schlüssigkeit beurteilen zu können, ist näher zu darauf einzugehen, worauf sie sich denn bezieht. »Perfekt« wäre eine Einwilligung dann, wenn sie nicht nur die Errichtung eines Gewaltmonopols umfasst, sondern sich auch auf die Zwangsmaßnahmen gegen die eigene Person erstreckt. Theorien des Sozialkontraktes bemühen sich daher, eine legitimatorische Brücke zu schlagen zwischen »ursprünglicher« Einwilligung in den Vertrag und der aktuellen Einwilligung in die jeweiligen Zwangsmaßnahmen: Die Menschen haben eingewilligt, dass der Staat seine ihm erteilte Macht zur Sicherung der menschenrechtlichen Ansprüche aller Glieder des Gesellschaftsvertrages einsetzen kann – wenn nötig, auch gegen sie selbst, sollten sie eine ernstliche Bedrohung dieser Ordnung darstellen. Die Sanktion von Verstößen gegen die menschenrechtliche Ordnung entspränge dann der vorausgehenden vertraglichen Selbstbindung, womit die Rechtfertigung gemäß dem Grundsatz *voluntati non fit iniuria* außer Streit stünde. Doch wann genau liegt eine solche Selbstbindung des Einzelnen – nicht allein des »Volkes« – vor? Hier stellt das hypothetische Wesen des Gesellschaftsvertrages ein Problem dar: Es lässt sich gar keine »ursprüngliche« Einwilligung denken, da offenbar immer schon (quasi-)staatliche Strukturen vorherrschen und darüber hinaus keine statischen Bevölkerungen existieren. Daher ist nicht von expliziten, sondern stets von *impliziten* Vertragsübereinkünften auszugehen.<sup>315</sup> Wenn man es aber mit stillschweigenden Einwilligungen zu tun hat, dann stellt sich

312 Thomas Hobbes: *De cive*, op. cit., S. 98.

313 Conor Gearty: *Can Human Rights Survive?*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, S. 73.

314 Vgl. Thomas Hobbes: *De cive*, op. cit., S. 58ff.; *Leviathan*, op. cit., S. 199f., 269.

315 Eine der seltenen Ausnahmen dazu ist am ehesten der auf der Überfahrt in die »Neue Welt« von englischen Protestanten 1620 geschlossene *Mayflower Compact*.

die Frage, auf welche Weise dann Nicht-Einwilligung bzw. Widerspruch zur betreffenden Übereinkunft sich äußert oder als solche interpretiert werden (soll)? Das Problem war auch John Locke bewusst: »No body doubts but an express Consent, of any Man, entering into any Society, makes him a perfect Member of that Society, a Subject of that Government. The difficulty is, what ought to be look'd upon as a tacit Consent, and how far it binds [...]«. <sup>316</sup> Die Herangehensweise, e contrario jede Nichtverletzung der menschenrechtlichen Ordnung bereits als genuine Zustimmung zum »ursprünglichen« Vertrag auszulegen, ist letztlich genauso prekär wie die umgekehrte Interpretation jeden Ordnungsverstoßes als automatischen Vertragsbruch. Im ersten Fall würde von (äußerm) Verhalten auf (innere) Absicht geschlossen und würden Mentalreservationen nicht berücksichtigt; im zweiten würde außer Acht gelassen, dass nicht jede Ordnungswidrigkeit den Gesellschaftsvertrag als solchen in Frage stellen muss. <sup>317</sup> Ohne die Diskussion um den möglichen Gegensatz von Menschen- und Bürgerrechten vorwegzunehmen (vgl. 3.2.2), sei zudem auf die Frage verwiesen, wie Sanktionen jener Verletzungen einer menschenrechtlichen Ordnung rechtfertigbar sind, die von zweifelsfreien respektive selbsterklärten Nichtmitgliedern der sie errichtenden Gemeinschaft begangen werden? Spätestens hier trägt das »Einwilligung ist Zustimmung«-Argument nicht länger, erreicht die idealisierte Identität von Gesetzgeber und Gesetzunterworfenem ihren Zenit.

Ein weiterer kritischer Punkt betrifft die Frage, um welchen Vertrag es sich eigentlich handelt, da sich die klassischen Theoretiker der Sozialvertrages gerade auch darin unterscheiden, ob sie ihn nur als *Gesellschaftsvertrag*, den alle Mitglieder untereinander schließen, oder zusätzlich als *Herrschaftsvertrag* zwischen Herrschenden und Zwangsunterworfenen konzipieren. <sup>318</sup> Während beim Gesellschaftsvertrag Verpflichtungen

<sup>316</sup> John Locke: TTG, op. cit., S. 347.

<sup>317</sup> Vgl. insbes. Jean Jacques Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag*, op. cit., Kap. 5.

<sup>318</sup> Hobbes lehnt wie gesagt einen zusätzlichen Herrschaftsvertrag ausdrücklich ab, was seinem Unbehagen mit möglichen Implikationen in Form eines kollektiven Widerstandsrechtes als Sanktionsmöglichkeit für dessen Verletzung wohl ebenso geschuldet sein dürfte wie der Stringenz seiner Theorie, nach welcher der Souverän, der die Einhaltung des ursprünglichen Vertrages gewährleisten soll, als Vertragspartner wiederum selbst einen ›Über-Herrn‹ anrufen können müsste, um Streitigkeiten im Bereich des Herrschaftsvertrages zu befrieden (vgl. *Leviathan*, op. cit., S. 230f.). Wenn Hobbes auch in der Regel die Intention zugeschrieben wird, den Souverän von allen Verpflichtungen freizuhalten, so könnte man umgekehrt darin genauso eine Entlastung der Rechtsunterworfenen erblicken, die dem Souverän nichts schulden, das nicht mit ihrem eigenen Überlebensinteresse in Deckung gebracht werden kann. Man sieht dies sehr deutlich, wenn man vergleicht, was denn bei Rousseau aus der Doppelverpflichtung des Bürgers (»als Glied des Staatsoberhauptes gegen die Einzelnen und als Glied des Staates gegen das Staatsoberhaupt«) folgt, nämlich dass der Einzelne, welcher der *volonté générale* den Gehorsam verweigert, von den anderen zu seiner »Freiheit« gezwungen werden darf (vgl. *Der Gesellschaftsvertrag*, op. cit., Kap. 7).

nur gegenüber den anderen Teilnehmern entstehen, verpflichtet ein Herrschaftsvertrag den Rechtsunterworfenen gegenüber dem Souverän. Das Argument, wonach Einwilligung Rechtfertigung schafft, lässt sich beim Herrschaftsvertrag prinzipiell eher anwenden als beim klassischen Gesellschaftsvertrag. Im einen Fall habe ich zunächst nur darin eingewilligt, mich – bis auf Notwehrsituationen – privater Gewalt zu enthalten sowie Institutionen mitzuerrichten, die Verletzungen dieser Verpflichtung sanktionieren, nicht schon zugleich in die Sanktionen selbst, da diese mitunter den Zweck vereiteln, weswegen ich dem Gesellschaftsvertrag überhaupt zuzustimmen geneigt war. Hingegen kann beim Herrschaftsvertrag aus dem Vertragstypus selbst und dessen Gegenstand (Schutz der Rechte gegen geleisteten Gehorsam) die Notwendigkeit einer Einwilligung in die diesem Schutze dienenden Zwangsmaßnahmen selbst unterstellt werden. Wichtig zu verstehen ist nun, dass das Instrument eines Herrschaftsvertrages gegenüber der Fiktion des Gesellschaftsvertrages die Perspektive auf die Rolle des Bürgers in menschenrechtlich relevanter Weise verändert. Dieser ist nunmehr dem Staat bzw. der Obrigkeit unmittelbar verpflichtet und nicht wie beim Gesellschaftsvertrag den anderen Rechtssubjekten, deren Ansprüche auf Freiheiten zu achten und mitzuschützen er versprochen hat. Ob solche erweiterten Pflichten gegenüber dem Staat, die im Sinne einer pauschalen Gehorsamspflicht über die Achtung der gleichen Rechte anderer hinausgehen, mit der Freiheitsdimension des Menschenrechtsgedankens vereinbar sind, ist dabei eine gewichtige Frage, die bereits an anderer Stelle aufgeworfen wurde (siehe 2.2.2) und in Kapitel 4 näher diskutiert wird. Diese wenigen Schlaglichter auf den strategischen Pfad, die »ursprüngliche« Einwilligung mit der Einwilligung in konkrete Sanktionen für Verstöße gegen die menschenrechtliche Ordnung in eins zu setzen, genügen, um die Grenzen eines solchen Ansatzes aufzuzeigen.

Als Zwischenfazit kann daher gelten: Im Bereich der vertikalen Begründung der Menschenrechte erfüllen die klassischen Sozialkontraktstheorien eine wertvolle Funktion, da sie eine »zeitlose« Antwort auf die Frage anbieten, wodurch sich eine staatliche Ordnung rechtfertigen lässt. Das eingangs beschriebene erste Begründungsglied der vertikalen Ebene, die Notwendigkeit dieser selbst, kann anhand kontraktualistischer Raison zur Gänze unterstützt werden. Beim zweiten Teil der vertikalen Begründungslast allerdings findet sich in den klassischen Sozialkontraktstheorien nur eine allgemeine Rechtfertigung staatlichen Zwanges, die dem konkreten Individuum gegenüber nicht einfach schon dadurch geleistet wird, dass ihm in der Vorstellung eines Urvertrages eine Einwilligung in konkrete, staatlich gesetzte Freiheitsbeschränkungen unterstellt wird. Die Zwangsausübung auf den Einzelnen selbst (menschenrechtlich konsistent) zu begründen, ist mit ihnen hingegen weit schwerer möglich. An der Fiktion des selbstgewählten

und inhärent gewollten Zwangs festzuhalten, der aus der Einwilligung in den Gesellschafts- bzw. Herrschaftsvertrag unterstellt wird, erscheint trotz der verlockenden Aussicht, das menschenrechtliche Rechtfertigungsproblem mit einem Streich zu lösen, angesichts der offenen begründungslogischen Fragen nicht ohne weiteres vertretbar. Es entsteht im Lichte der bisherigen Ausführungen daher die Herausforderung, über das sozialkontraktualistische Paradigma hinaus eine Rechtfertigung zu denken, die eine vertikale Begründung der Idee der Menschenrechte zu leisten im Stande ist, das heißt dieses darin zu ergänzen, wo es nicht befriedigt. Damit gelangt man zurück zu Hobbes. Das bei ihm eingeräumte Widerstandsrecht ist für die Frage nach der Rechtfertigbarkeit staatlichen Zwangs zur Sicherung einer Menschenrechtsordnung insofern bemerkenswert, als es mit dem Schutzauftrag des Staates in einer konzeptionellen Spannung zu liegen scheint.<sup>319</sup> Wenn nämlich auch der verurteilte Straftäter sich aufgrund seiner drohenden Hinrichtung oder auch der Erzwingung eines Geständnisses (durch Schweigen) widersetzen, der Staat ihn aber dennoch töten darf, so stellt sich die Frage, wodurch dem Staat dies dann überhaupt erlaubt ist. Hobbes hat nicht nur ausdrücklich darauf verzichtet, eine Rechtfertigung dafür aus der ursprünglichen Einwilligung in den Gesellschaftsvertrag abzuleiten, sondern sie sogar für unmöglich erklärt (»that Covenants, not to defend a mans own body, are voyd«).<sup>320</sup> Worauf aber könnte diese dann beruhen, wenn nicht auf der Einwilligung des Delinquenten in den ursprünglichen Vertrag *und deshalb* in seine Strafe? Die Antwort mag auf der Hand liegen, aber es lohnt, sie auszusprechen: Weil eine Gruppe von Menschen, eine politische Gemeinschaft, um genau zu sein, die staatlichen Institutionen dazu ermächtigt hat; weil sie die Gesetze, auf deren Basis diese handeln, geschaffen hat; weil sie die Ziele, die sie verkörpern, bejahen und (mehrheitlich) teilen. Eine solche *demokratische Rechtfertigung* staatlichen Zwanges zur Durchsetzung von menschenrechtlichen Normen ist ihrem Grunde nach eine voluntaristische, das heißt eine vom Willen der (Mehrheit der) Menschen getragene. Dass dieser Wille den anderen Nichtzustimmenden nicht einfach *nur* aufgezwungen wird, liegt an der Struktur demokratischer Verfahrensweisen

319 Dieser Widerspruch löst sich freilich auf, wenn man die hier zentrale Differenz berücksichtigt zwischen einem Recht auf *erfolgreichen* Widerstand (das nicht nur Hobbes nicht, sondern überhaupt kein Staatswesen sinnvollerweise einem Individuum qua Überlebensinteresse bedingungslos zubilligen kann), und einem Recht, widerständige, das heißt allein dem eigenen Überlebensinteresse dienende, Handlungs- bzw. Unterlassungsakte *sanktionslos* zu setzen (zu versuchen). Wenig an Freiheit ist das nämlich nicht, gegenüber einem »Leviathan« schon gar nicht. Mit Claire Finkelstein gesprochen, verpflichtet das Widerstandsrecht den Souverän immerhin im *foro interno* (vgl. »A Puzzle About Hobbes«, op. cit., S. 437f.).

320 Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit., S. 268.

und unterscheidet diese Form der Rechtfertigung von der Tyrannis. Demokratische Entscheidungen können nämlich nicht ohne Widerspruch zu ihren eigenen Voraussetzungen als irreversibel ausgegeben werden.<sup>321</sup> Die Menschen (bzw. das Volk), welche herrschen und mit ihren Beschlüssen Zwang ausüben, sind keine stabile Einheit, sondern »bestehen« aus Neuankömmlingen ebenso wie Ausscheidenden. Eine Volkidentität durch die Zeit gibt es nicht. Eine Entscheidung von Volk  $t_1$  ist daher unmöglich auch die Entscheidung von Volk  $t_2$ . Wiederkehrende Abstimmungen und reversible Entscheidungen sind daher integraler Bestandteil demokratischer Verfahrensgerechtigkeit.

Aus dieser Einhegung der voluntaristischen Machtfülle der Demokratie entstehen wichtige Folgewirkungen für den Umgang mit in demokratischen Entscheidungsprozessen Unterlegenen. Wenn die demokratische Rechtfertigung einer menschenrechtlichen Zwangsordnung durch ein kollektives Willenssubjekt geschieht, das zu unterschiedlichen Zeitpunkten unterschiedliche Einzelsubjekte umfasst und keinem bestimmten kollektiven Willenssubjekt konstant in der Zeit hindurch erlaubt sein soll zu herrschen, sind Vorkehrungen sicherzustellen, dass in Entscheidungen Unterlegene nicht für alle Zeit unterlegen bleiben müssen, sondern die Möglichkeit haben, bei einer erneuten Entscheidung das Blatt zu wenden. Das *Recht der Minderheit, zur Mehrheit werden zu können*, ist aus dieser Sicht das grundlegendste demokratische Minderheitenrecht schlechthin. Auf diese Weise ist eine demokratische Rechtfertigung immer schon eine immanente »präventive Normenkontrolle«, mit der entschieden werden kann, was einer Rechtfertigung solchen Typs überhaupt fähig ist und was nicht. So können aus dem Recht der unterlegenen Gruppe, ihre Minderheitenposition in eine Mehrheitenposition zu verwandeln zu versuchen, weitere Ansprüche abgeleitet werden, die eine gewisse Rahmung der inhaltlichen Ebene der Menschenrechte festlegen. Solche Ansprüche wären konkret das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit, die als unverzichtbar erachtet werden muss, um für die eigene Position zu werben und Wettbewerbsgleichheit zu garantieren. Auch »demokratische« Entscheidungen, die in ein oder anderer Form die physische Vernichtung des politischen Gegners oder auch seine Exilation zum Gegenstand

321 Das führt dazu, dass so genannte »Ewigkeitsklauseln« als potenziell antidemokratisch einzustufen sind – ungeachtet ihres Inhaltes. Hier gilt das Wort Thomas Paines: »There never did, there never will, and there never can, exist a Parliament, or any description of men, or any generation of men, in any country, possessed of the rights or the power of binding and controlling posterity to ›the end of time‹, or of commanding for ever how the world shall be governed, or who shall govern it; [...]. Every age and generation must be as free to act for itself in all cases as the ages and generations which preceded it. The vanity and presumption of governing beyond the grave is the most ridiculous and insolent of all tyrannies« (RM, op. cit., S. 138).

hätten, würden an diesem Test klar scheitern. In diesem Sinne ist eine demokratische Rechtfertigung des Menschenrechtsgedankens auf politisch-rechtlicher Ebene selbst wiederum an die Bereitschaft gebunden, gewisse grundrechtliche Ansprüche sicherzustellen. Wie umfangreich diese sein müssen, auch im Verhältnis zu auf Mitglieder des politischen Gemeinwesens eingeschränkten Bürgerrechten (Stichwort: Recht auf politische Mitbestimmung), ist damit jedoch noch nicht vorentschieden (vgl. 3.2.2). Ebenso, wie diese begründungstheoretischen Grundlagen für die Frage der globalen Geltung von Menschenrechten (»Weltstaatlichkeit«) fruchtbar gemacht werden können, wo gegenwärtig die Prämisse, wonach nur freiwillige Einwilligung in die Verbindlichkeit von Normen souveräne Staaten an diese binde, unter wachsendem Druck steht. Denn an den »Aporien der Menschenrechte«, wie Hannah Arendt sie geschildert hat, kommt auch ein Kombinationsmodell aus Sozialkontrakttheorie und demokratischer Rechtfertigung nicht leicht vorbei. Dies einfach deshalb, da der Gedanke globaler Menschenrechte eine Voraussetzung hat, die es derzeit nicht gibt und die zudem – folgt man Arendts Warnung – auch nicht leichtfertig erstrebt werden sollte: einen Staat *über* den einzelnen Staaten.<sup>322</sup> Eine zusätzliche, ebenfalls mit dem demokratischen Grundzug des Sozialkontraktualismus erkaufte Problematik betrifft die Frage der Größe staatlicher Einheiten bzw. die Möglichkeit (vielfacher) Subeinheiten. Es ist nämlich kein bestimmter, national gefasster Staat, den Sozialkontraktüberlegungen zu fundieren suchen, sondern ein sozusagen ziviler, nicht auf Gemeinschaft, sondern Ordnung ausgerichteter Verband. So sehr sich diese Volatilität der Staatsvolkbestimmung aus Sicht der Menschenrechte als tendenziell eher vorteilhaft erweist,<sup>323</sup> erscheint sie aus einer auf Stabilität und Kontinuität abstellenden Hinsicht hingegen immer schon als Bedrohung: »So ist denn die Vertragstheorie, logisch zu Ende gedacht, nicht staatsbegründend, sondern staatsauflösend.«<sup>324</sup> Neben diesem allgemeinen demokratischen Minderheitenrecht, welches sich auf die Gestaltung der menschenrechtlichen Ordnung selbst bezieht, ist konkret für die Rechtfertigung staatlichen Zwanges zur Durchsetzung von menschenrechtlichen Normen gegenüber dem Regelverletzer ein weiteres spezielles »Minderheitenrecht« vorzusehen, um auszuschließen, dass dieser funktionalistisch-kollektivistischen Interessen geopfert werden kann. Es kann als das *Recht, weiterhin als Menschenrechtssubjekt*

322 Vgl. Hannah Arendt: EUTH, op. cit., S. 617f. Näher dazu in 3.2.2.

323 Anders als die herrschende Kritik an kontraktualistischen Zugängen es nahelegt, wäre zumindest mit Sicht auf die hier vorgestellten Theorien nicht von einer »strukturelle[n] Begrenztheit des Kontraktualismus« (Ernst Tugendhat: VE, op. cit., S. 74), sondern in diesem konkreten Zusammenhang umgekehrt von seiner strukturellen Unbegrenztheit auszugehen.

324 Georg Jellinek: AS, op. cit., S. 217.



*angesehen zu werden*, bezeichnet werden. Den Betroffenen auch dann noch als Menschenrechtssubjekt anzusehen, wenn er ungerechtfertigt in Rechte anderer eingegriffen hat, bedeutet nun aber nicht, dass seine Ansprüche vollends intakt bleiben müssen, denn das können sie, wenn es um den Schutz der Rechte anderer geht, gerade nicht. Es bedeutet hingegen, ihm – analog zum Widerstandsrecht bei Hobbes – zuzugestehen, dass er mit der von der Mehrheit als gerecht bzw. richtig erachteten Sanktion seines Verhaltens nicht einverstanden sein muss. Nur auf diese Weise ist es überhaupt möglich, die Spannung präsent zu halten, die in menschenrechtlichen Ordnungen mit Notwendigkeit herrscht zwischen dem staatlichen Eingriff in Menschenrechte und ihrem Schutz eben dadurch (vgl. 4.2.3.5). So wird dann verhindert, dass in der Einebnung dieser Spannung das Individuum schließlich als solches aufgehoben, das heißt kollektiven Sicherheits- und Schutzinteressen glattweg untergeordnet wird.

Zusammenfassend lässt sich der Begründungspfad für eine rechtliche Durchsetzung von Menschenrechten, wie er in diesem Abschnitt als kontraktualistisch-demokratische Rechtfertigung entworfen wurde, folgendermaßen darlegen: Die Notwendigkeit, die horizontale, moralische Begründung des Menschenrechtsgedankens um eine vertikale, politisch-rechtliche zu erweitern, wurde dem allgemeinen Legitimitätsdiskurs der Sozialkontrakttheorien entnommen. Sie besteht in der erwartbaren Bedrohung menschenrechtlicher Ansprüche durch die (zeitweisen) Freiheitsexzesse jener (Gruppen von) Individuen, die ihrer privaten Gewalt bzw. absoluten Souveränität nicht entsagen wollen. Der Zwang wiederum, der von staatlicher Seite (gegen diese) zum Schutze der Rechte anderer ausgeübt wird, kann im Rahmen einer säkularen Begründungskonzeption demokratisch gerechtfertigt werden, das heißt als Zwang, der von einer Mehrheit der Mitglieder des politischen Gemeinwesens gewollt wird. Dabei wird der Einzelne nicht total entwaffnet, sondern ihm werden Minderheitenrechte garantiert: Das sind zum einen allgemeine demokratische Minderheitenrechte, selbst zur Mehrheit werden zu dürfen; und zum anderen das Recht, als Menschenrechtssubjekt anerkannt zu bleiben, auch wenn er die Rechte anderer verletzt und dafür Sanktionen zu tragen hat. Die menschenrechtliche Verpflichtung des Staates selbst, die innerhalb dieses Paradigmas seinen Zweck und seine Bestimmung begründet, kann dieser nur unter Drohung, seine Legitimität zu verlieren und als Sanktion kollektiven Widerstand bzw. Revolution auf sich zu ziehen, verletzen.

2.3.2.2 *Religiös:**Verpflichtung des Staates auf eine Menschenrechtsordnung  
im Rahmen theologischer Staatstheorien*

Im Paradigma der kontraktualistisch-demokratischen Rechtfertigungsweise staatlichen Zwanges zur Sicherung menschenrechtlicher Ansprüche lag, wie vorhin gezeigt, die Souveränität bei den Menschen selbst. Diese geben sie an die von ihnen errichteten und durch sie wirkenden Ordnungsinstanzen ab, ohne sie dadurch zu verlieren. Dieses »bottom-up«-Prinzip der Volkssouveränität steht dabei historisch wie konzeptionell im schroffen Gegensatz zum »top-down«-Prinzip der souveränen Ermächtigung durch göttlichen Willen (»Gottesgnadentum«).<sup>325</sup> Die Souveränität liegt hier nicht bei den Menschen, beim Volk, sondern bei Gott, der den Herrscher damit belehnt. Es auch für die Sondierung zutunbarer Begründungspfade gerade auch mit Blick auf Religionsgläubige wichtig zu verstehen, »[d]aß dieser Gesellschaftsvertrag in der Tat ein ketzerischer Gedanke war«.<sup>326</sup> Noch Jean Bodin, ein Übergangsdenker zwar, stellte die Herrschenden als Instanz göttlicher Herkunft und quasi-göttlicher Identität vor:

»[T]here is nothing greater on earth, after God, than sovereign princes, and since they have been established by Him as His lieutenants for commanding other men, we need to be precise about their status so that we may respect and revere their majesty in complete obedience

325 Freilich tritt dieser Gegensatz nicht immer in solcher Ausschließlichkeit zu Tage. So sind (zeitgenössische) religiöse Demokratietheorien im Ringen um die Aufrechterhaltung sowohl der göttlichen Souveränität als auch der Schaffung einer (beschränkten) legitimen irdisch-legislativen Sphäre bemüht, Gottes-Recht und Menschen-Recht zu versöhnen. Für den Islam siehe insbes. Soroush, Abdolkarim: RFD, op. cit. Auch in der staatsphilosophischen Schrift des Thomas von Aquin ist diese Ambivalenz bereits greifbar (*Über die Herrschaft der Fürsten*, op. cit., S. 35). Selbst bei John Locke als einem der bedeutendsten Theoretiker der Volkssouveränität und hartnäckigem Gegner des monarchischen Gottesgnadentums behält Gott zumindest noch so viel Souveränität, den Menschen selbst im Naturzustand unabänderliche Gesetze (wie das Tötungsverbot) vorzuschreiben und die Menschen insgesamt als sein Eigentum anzusehen (vgl. TTG, op. cit.). Dieser normativ durch die Schöpfungsordnung vorstrukturierte Naturzustand ist mit Lockes eigentümlicher christlicher Gesinnung zu erklären, die ihn von anderen Sozialkontraktualisten unterscheidet (vgl. *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, Oxford: Clarendon Press 1695/1999; *Essay on the Law of Nature*, Oxford: Clarendon Press 1664/1954). Diese Beobachtungen zeigen, dass Begründungspfade, die hier methodisch begründet auseinandergelassen werden, im konkreten Lebensvollzug in ein und derselben Brust miteinander wirksam sein können. Konsistenzfragen werden dadurch nicht automatisch obsolet. Gerade im Bereich der politischen Souveränität bleibt entscheidend: Wer hat die ursprüngliche Legitimität, Gesetze zu erlassen (nicht nur sie auszuführen) bzw. wer delegiert sie an wen und in welcher Form?

326 Georg Jellinek: AS, op. cit., S. 205.

[...]. Contempt for one's sovereign prince is contempt toward God, of whom he is the earthly image.«<sup>327</sup>

Wo denn die eigentliche Souveränität, das heißt legitime Urheberschaft der politischen Macht, Gesetze zu geben, liegt, ist eine Streitfrage, die zahllose Konflikte der Moderne prägte und noch immer prägt. Sie verdient es daher, ernst genommen zu werden. Dass nämlich viele religiöse Menschen eine tendenziell säkulare Rechtfertigung (auf) der vertikalen Ebene nicht (vollends) anzunehmen bereit sind, zeigen auch die alternativen Begründungen einer menschenrechtlichen Ordnung, welche im Rahmen unterschiedlicher religiöser Traditionen angedacht werden. Die Begründungslast bleibt auch in diesem Fall die gleiche und zweifach: Sie betrifft den Übergang von einer rein ethischen Fassung der Menschenrechte hin zur Etablierung einer Menschenrechtsordnung sowie die Rechtfertigung des Zwanges, den ein Staat zu ihrer Sicherung aufwendet.

Exemplarisch sollen im Folgenden drei Ansätze – aus dem christlich-katholischen, islamischen und konfuzianischen – Menschenrechtsdiskurs vorgestellt und damit eine weitere Perspektive auf die Möglichkeiten religiöser Verankerungen der Menschenrechtsidee eröffnet werden. Gemeinsam ist ihnen folgende Herangehensweise: Die Sinnhaftigkeit, moralische Menschenrechtsnormen zu verrechtlichen, wird ähnlich wie bei den Sozialkontraktstheorien auf einen moderaten anthropologischen Pessimismus gestützt, der oftmals noch zusätzlich religiös aufgeladen zu Tage tritt. Der Mensch ist unvollkommen bzw. in einen (Generationen) übergreifenden Sündenzusammenhang verstrickt und benötigt daher Rechtleitung und Orientierung. Diese anthropologische Notwendigkeit wurde von Gott erkannt, der dem Menschen gleichsam als angemessene Reaktion darauf die Kennzeichen gerechter Herrschaft vorgezeigt hat. Hinsichtlich der Bestimmung des Zweckes staatlicher Ordnungssysteme wird auf eine göttlich gewünschte, ideale Ordnung Bezug genommen, die es auf Erden umzusetzen und zu sichern gelte. Wichtig in diesem Zusammenhang hervorzuheben ist, dass es sich bei Ansätzen, die eine solche politisch-rechtliche Begründung der Menschenrechte anstreben, um ihrer Ausrichtung nach reformatorische handelt. Dies ist schon allein deshalb nicht überraschend, da die allermeisten religiösen Traditionen weitaus älter sind als politische Menschenrechtskonzeptionen. Den Menschenrechtsgedanken mögen sie in ihrer Sozialethik auf horizontaler Ebene vielleicht im Keim auffinden, in den religiösen Staatstheorien ist ein genuin menschenrechtlicher Fokus hingegen erst im Zuge reformatorischer Neu-

327 Jean Bodin: *On Sovereignty. Four chapters from The Six Books of the Commonwealth*, Cambridge: Cambridge University Press 1576/1992, S. 46.

deutungen auszumachen. Das lässt sich sehr gut am Beispiel der katholischen Staatstheologie zeigen, die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Richtungswende vollzogen hat.<sup>328</sup> Insbesondere die mit den neuzeitlichen Menschenrechten sich zusammen erhebende Idee der Volkssouveränität erwies sich lange Zeit als Hürde für eine Akkommodation des Menschenrechtsdenkens innerhalb der katholischen Weltanschauung. Es herrschte der Tenor vor: »Mit der Gewaltenordnung, die von Gott kommt, ist eine Ordnung unvereinbar, die vom Menschen oder dem Willen des Volkes ihren Ausgang nimmt.«<sup>329</sup> Ungeachtet der Spannungen, die zwischen beiden Souveränitätsparadigmen bestehen, kommt es spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Bruch mit der (neu-)scholastischen Naturrechtslehre und damit zu einer »qualitativen Wende«.<sup>330</sup> Wurde die (republikanische) Idee der Menschenrechte noch von Papst Pius VI. als Affront gegen die göttliche Ordnung der Welt, als ein skandalöser Irrtum gegeißelt, trat mit der Enzyklika *Pacem in Terris* (PT) durch Papst Johannes XXIII. sowie der Konzilserklärung *Dignitatis Humanae* (DH) eine versöhnliche Lesart in den Mittelpunkt katholischen Staatsdenkens, die dem Staat nicht bloß abstrakte (*pax et iustitia*) oder eigennützliche (Stichwort: Schutz des ›wahren‹ Glaubens) Pflichten auferlegt, sondern die Wahrung grundlegender Menschenrechte. So bekennt DH im Jahr 1965 ausdrücklich: »Der Schutz und die Förderung der unverletzlichen Menschenrechte gehört wesentlich zu den Pflichten einer jeden staatlichen Gewalt« (6). Konkreter ist die neokatholische politische Philosophie in der 1963 verlautbarten Enzyklika PT entfaltet. Dabei wird der Mensch als Person, als ein mit Vernunft und Willensfreiheit begabtes Wesen in das Zentrum der Legitimitätsvoraussetzungen staatlicher Herrschaft gestellt. Ihm kommen sowohl Rechte als auch Pflichten zu (5). Erstere werden bekannt als das »Recht auf Leben«, »auf die Unversehrtheit des Leibes sowie auf die geeigneten Mittel zu angemessener Lebensführung«, wozu gezählt werden: »Nahrung, Kleidung, Wohnung, Erholung, ärztliche Behandlung und die notwendigen Dienste, um die sich der Staat gegenüber den einzelnen kümmern muß« (6). Da sich,

328 Siehe insbes. die quellenreiche Darstellung von Tamara Bloch (*Die Stellungnahmen der römisch-katholischen Amtskirche zur Frage der Menschenrechte seit 1215*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2007) sowie Rudolf Uertz: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil 1789–1965*, Paderborn: Schöningh 2005; Katharina Ceming: *Religion und Menschenrechte*, op. cit., S. 149ff.; Josef Isensee: »Die Katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts«, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), op. cit., S. 138–174; Samuel Moyn: *Christian Human Rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2015.

329 Rudolf Uertz: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*, op. cit., S. 45.

330 Ibid., S. 496.

wie Johannes XXIII. ausführt, »jedes Grundrecht [...] seine Kraft und Autorität aus dem natürlichen Sittengesetz her[leitet]« (15), werden in Folge auch einzelne Pflichten des Menschen statuiert. Denn diejenigen, so heißt es dort, »die zwar ihre Rechte in Anspruch nehmen, aber ihre Pflichten ganz vergessen oder nicht entsprechend erfüllen, sind mit denen zu vergleichen, die ein Gebäude mit einer Hand aufbauen und es mit der anderen wieder zerstören« (15). Die staatliche Autorität wird dabei als notwendig, aber auch als an Normen gebunden ausgewiesen, die insbesondere die (negative) Gewissensfreiheit zu achten habe (29). Ihre »Existenzberechtigung [...] ruht in der Verwirklichung des Gemeinwohls« (32). Aus Sicht der Menschenrechte bedeutsam ist weniger dieser legitimatorischer Limes selbst – er stimmt überein mit der traditionellen katholisch-naturrechtlichen Staatslehre<sup>331</sup> – als seine explizit zeitliche Relativierung. In der Enzyklika heißt es nämlich:

»Da man heutzutage annimmt, daß das Gemeinwohl vor allem in der Wahrung der Rechte und der Pflichten der menschlichen Person besteht, muß dem Staat besonders daran gelegen sein, daß einerseits diese Rechte anerkannt, geachtet, aufeinander abgestimmt, geschützt und gefordert werden und daß andererseits ein jeder seinen Pflichten leichter nachkommen kann« (36).

In den Menschenrechten, die als in der Schöpfungsordnung eingeschriebene und somit kategorisch stabilisierte Ansprüche angesehen werden, sind dem Staat zugleich Grenzen seines eigenen Handelns gesetzt, die er – legitimationstheoretisch analog zur kontraktualistischen Konzeption – nur unter Einbüßung seiner (vollen) Rechtmäßigkeit vor Gott (und den Menschen) überschreiten kann: »Wenn deshalb Staatsbehörden die Rechte der Menschen nicht anerkennen oder sie verletzen, stehen sie nicht nur mit ihrer Aufgabe in Widerspruch, es sind dann ihre Anordnungen auch ohne jede rechtliche Verpflichtung« (36).

Eine in weiten Teilen ähnliche Annäherung an eine vertikale Begründung der Idee der Menschenrechte wählen islamische Theoretiker bzw. Organisationen, die wie die Organization of Islamic Cooperation (OIC) eine eigens islamische Version der Menschenrechte vorlegen.<sup>332</sup> In ihr wird die Vorstellung zum Ausdruck gebracht, dass Herrschaft geliehen ist (»trust«) und sie – so legt es der Kontext der darin erklärten Rechte nahe – mit der Verpflichtung auf Seiten des bzw. der Herrschenden bezüglich ihrer Achtung und Durchsetzung einhergeht.<sup>333</sup> Eine ver-

331 Auch auf die in dieser Tradition ebenfalls zentrale Zielbestimmung des Staates in Form des »ewigen Heiles« wird in PT verwiesen, dem Gemeinwohl aber – so könnte man es verstehen – nachgeordnet (35).

332 (Cairo) *Declaration of Human Rights in Islam* (1981) (CDHRI). Siehe auch 3.2.1.

333 Art. 23 (a) CDHRI. Die Kairoer Erklärung ist insofern eine Ausnahme von der vorhin erstellten »Regel«, wonach religiöse Versuche, Menschenrechte politisch-rechtlich zu

tiefende und bis heute eine der bedeutendsten vertikalen islamischen Menschenrechtsbegründungen hat bereits knapp drei Jahrzehnte zuvor der pakistanische sunnitische Gelehrte Abul A'la Mawdudi ausgearbeitet. Darin versucht er auf dem Boden der orthodoxen islamischen Staats- und Rechtstheorie den Schutz (gewisser) Menschenrechte als Staatsziel zu definieren, das er auch retrospektiv in der islamischen Tradition ausmacht – womit auch er, wie später die Kairoer Erklärung, den Anspruch erhebt, dass der Islam noch vor »dem Westen« die Menschenrechte hervorgebracht habe.<sup>334</sup> Mawdudis Idealtypus eines islamischen Staates ist – wie der so vieler Proponenten des so genannten islamischen Wiedererwachens im Zuge des 20. Jahrhunderts – das Kalifat. Die politische Menschenrechtsbegründung bei Mawdudi lässt sich folgendermaßen rekapitulieren: Die Souveränität liegt alleine bei Gott. Die Menschen sind gemeinsam und jeder in gleicher Weise aufgerufen, mit Hilfe der prophetischen Rechtleitungen und Offenbarung Gottes Wille auf Erden umzusetzen. Nun hängt nicht nur in diesem, sondern in jedem Fall religiöser Begründungsansätze alles davon ab, wie der Wille Gottes bestimmt wird bzw. ob in ihm die Idee von Menschenrechten eine Entsprechung findet oder nicht. Zumindest bei Mawdudi ist dies so zu verstehen, jedoch über den Umweg einer zunächst noch nicht explizit menschenrechtlich gefassten Staatszielbestimmung zu erreichen:

»The Holy Qu'ran clearly states that the aim and purpose of this state is the establishment, maintenance and development of those virtues which the Creator of his universe wishes human life to be enriched by and the prevention and eradication of those evils the presence of which in human life is utterly abhorrent to God.«<sup>335</sup>

Zur Erreichung dieses Zieles sind Pflichten auf Seiten des Staates wie des Individuums nötig, womit Mawdudi nun daran gehen kann, »fun-

begründen, die Traditionen, aus denen heraus sie vorgebracht werden, reformatorisch ausleuchten bzw. neudeuten. In der CDHRI einen »Gegensatz zu einer fundamentalistischen Auffassung der Scharia« oder auch einen Versuch zu sehen, »die Scharia so zu deuten, dass sie eine Konzeption der Menschenrechte begründet«, wie Christoph Menke und Arnd Pollmann es tun (*Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg: Junius 2007, S. 93), ist daher eine glatte Fehleinschätzung (vgl. meine Ausführungen in »Ummah's Rights or Human Rights? Universalism, Individualism and Islamic Ethics in the 21<sup>st</sup> Century«, *American Journal of Islamic Social Sciences* 2010/27, S. 1–23, = URHR). Jedoch ist ihr Ansatz, den islamischen Herrscher (auch) mit menschenrechtlich gefüllten Pflichten zu behelligen, eine durchaus beachtliche Anstrengung, da sie mit einer langen Tradition der Apologie des Despotismus zumindest theoretisch bricht.

<sup>334</sup> Vgl. Abul A'la Mawdudi: *Human Rights in Islam*, Lahore: Islamic Publications 1977/1995. Zu solchen unverkennbar interessengeleiteten Versuchen, »die Menschenrechtsidee und die Vorstellung der rechtlichen Gleichheit aller Menschen a posteriori in die Staatstheorien des Islam einzudeuten«, siehe kritisch auch Ludger Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 178f.

<sup>335</sup> Abul A'la Mawdudi: *Human Rights in Islam*, op. cit., S. 7.

damental rights« der Menschen (und davon noch einmal unterschieden der Bürger des islamischen Staates) zu formulieren:

»Islam has laid down some universal fundamental rights for humanity as a whole which are to be observed and respected under all circumstances whether such a person is resident within the territory of the Islamic state or outside it, whether he is at peace with the state or at war.«<sup>336</sup>

Diese Menschenrechte, von Gott selbst gewollt und durch ihn gewährt, dürfen nicht abgeändert und bei Androhung des Verlustes des Heils nicht verletzt werden. – Aus Mawdudis Perspektive eine ultimativ robuste Begründungskonstellation, einer säkularen unendlich weit überlegen.<sup>337</sup>

Im Rahmen der konfuzianischen Weltdeutung, um zum dritten Anschauungsbeispiel zu gelangen, ist es zwar anders als in Christentum und Islam kein (mehr oder minder) persönlicher göttlicher Gesetzgeber, der dem Staat eine Pflicht, Menschenrechte durchzusetzen und einzuhalten, auferlegen könnte; dafür aber eine – an den Kosmos der Stoa oder das Dharma hinduistischer Religionen erinnernde – ganzheitliche Ordnung, die idealiter den Lauf auch der menschlichen Dinge regelt und vorgibt. Dass der Konfuzianismus, der im gegenwärtigen globalen Menschenrechtsdiskurs mindestens so häufig wie der Islam Anfragen nach seiner Verträglichkeit mit dem Menschenrechtsdenken ausgesetzt ist (vgl. 4.2.2), durchaus Ressourcen bereit hält, die Idee der Menschenrechte auf der vertikalen Begründungsebene abzusichern, lässt sich gerade auch anhand reformatorischer Zugänge zu einer politischen Menschenrechtsbegründung auf Basis der klassischen konfuzianischen Staatsphilosophie demonstrieren. Ein ausgewiesener Vertreter eines solchen »progressiven Konfuzianismus« ist Stephen C. Angle.<sup>338</sup> Er nimmt Anleihen dafür bei *Mèngzǐ* (oder auch Menzius; 371–289 v. u. Z.) und dessen *Mandat des Himmels*-Theorie. Dieser zufolge ist der Herrscher nicht nur vom Himmel<sup>339</sup> in seine Rechte eingesetzt, sondern auch von den Menschen. So habe Menzius in einem Gespräch bezogen auf den Herrscher erklärt: »Heaven gave it to him, and the people gave it to

336 Ibid., S. 8.

337 Vgl. *ibid.*, S. 11f. Zu einer kritischen Einschätzung bezüglich des für viele islamisch-politische Theoretiker so zentralen Rahmens der Frühgeschichte des Islams siehe Asma Afsaruddin: »The ›Islamic State‹: Genealogy, Facts, and Myths«, *Journal of Church and State* 2006/48, S. 153–174.

338 Vgl. Stephen C. Angle: CCPP, *op. cit.*; siehe auch Chung-Sho Lo: »Human Rights in the Chinese Tradition«, in: UNESCO (Hg.), *op. cit.*, S. 186f.

339 Der Begriff *tiān* hat sich in seiner langen Geschichte von Geist bzw. Gott ständig weiter in Richtung einer abstrakten kosmologischen Ordnung entwickelt (vgl. Stephen C. Angle: CCPP, *op. cit.*, S. 38f.). Zur konfuzianistischen Herrschaftsethik siehe auch Wolfgang Ommerborn/Gregor Paul/Heiner Roetz: *op. cit.*, bes. S. 163ff., 610ff.

him. [...]. The Great Announcemnet says, ›Heaven sees as my people see; Heaven hears as my people hear‹.«<sup>340</sup> Es liegt hier also eine hybride Souveränitätskonzeption vor, die in jenen Auswirkungen, die aus menschenrechtlicher Sicht von Interesse sind, dazu führt, dass Rechenschaft in beide Richtungen, himmelaufwärts und himmelabwärts gewandt, zu legen ist. Angle führt aus: »The people's contendedness with their well-being was not just a good policy goal, but the actual conduct of the state's legitimacy.«<sup>341</sup> Die Brücke zu einer vertikalen Menschenrechtsbegründung, die gerade auch den Herrscher verpflichtet, wäre damit gelegt. Und sie wird, wie Angle zeigt, von chinesischen Philosophen vorsichtig auf ihre Tragfähigkeit hinsichtlich einer harmonischen Verbindung von Liberalismus bzw. Menschenrechtsdenken und Konfuzianismus geprüft.<sup>342</sup> Etwa von Mou Zongsa und Tingyang Zhao.<sup>343</sup> Letzterer schlägt unter Rückgriff auf Menzius vor, alle Menschen als Teil der Welt unter dem Mandat des Himmels anzusehen und damit als sich gegenseitig verantwortliche Träger bestimmter grundlegender Rechte. Das Ziel dieser »All-under-heaven«- oder *Tian-xin*-Philosophie ist schließlich ein niemanden exkludierendes, weltumspannendes Gemeinwesen.<sup>344</sup> Um eine solche, erst behutsam angedeutete<sup>345</sup> und keineswegs im Detail ausgearbeitete konfuzianische Menschenrechtstheorie allerdings in den Kontext der weiteren konfuzianischen Ethik einbetten zu können, wären an manchen Stellen noch weiterführende Neudeutungen der Tradition notwendig.<sup>346</sup> Was jedoch festgehalten werden kann, ist, dass im konfuzianischen Denken Ressourcen nicht nur für eine ethisch-moralische Fundierung der Menschenrechtsidee aktiviert werden können, die über den Begriff *ren* bereits relativ gut im interkulturellen Menschenrechtsdiskurs etabliert ist,<sup>347</sup> sondern auch für eine die traditionelle Pflichtenorientierung herausfordernde politische Begründung.

Ich möchte zu diesen Kurzdarstellungen möglicher nicht (ausschließlich) säkularer Begründungspfade des Menschenrechtsgedankens in

340 Zit. in: Stephen C. Angle: CCPP, op. cit., S. 38.

341 Ibid., S. 39.

342 Zur langen Geschichte des chinesischen Rechtediskurses und zu seiner Befruchtung durch westliche Philosophie siehe auch Stephen C. Angle: *Human Rights and Chinese Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

343 Vgl. *ibid.*, S. 74ff.

344 Vgl. Tingyang Zhao: »A Political World Philosophy in terms of All-under-heaven (Tian-xia)«, op. cit.

345 Wie zurückhaltend chinesische Gelehrte auch gegenwärtig immer noch sein müssen, wenn sie unter den gegebenen Bedingungen in ihrem Heimatland im Umfeld der Menschenrechtstheorie arbeiten, lässt sich etwa erahnen, wenn man sieht, dass Tingyang Zhao in seinem programmatischen Text »A Political World Philosophy in terms of All-under-heaven (Tian-xia)« (op. cit.) das Wort »human rights« kein einziges Mal anführt.

346 Für einen Einblick in die Größendimension dieser Aufgabe siehe Stephen C. Angle: CCPP, op. cit., S. 128ff.

347 Vgl. 4.1.1.



seiner vertikalen Dimension abschließend noch kritische Rückfragen anbringen, die gleichsam zum nächsten Abschnitt, der zusammenschauenden Würdigung der einzelnen Begründungsangebote, überleiten soll. Von besonderer Relevanz ist dabei die Frage der Rechenschaftspflicht der Herrschenden. Auch wenn ein religiöser Menschenrechtsstaat bzw. eine dem Menschenrechtsgedanken verpflichtete Theokratie immerhin denkbar wäre, so besteht nicht zuletzt hinsichtlich der möglichen Gefahren einer religiösen Indienstnahme des Staates traditionell Dissens. Während Vertreter theologischer Staatsdoktrinen die unerschütterlichen Grundfesten einer religiösen Staatszielbildung gerade auch gegenüber dem demokratischen Wechselspiel der politischen Kräfte loben, erblicken andere darin vielfache Anreize zum Missbrauch. So könnten der oder die Herrscher im weiten Sinn persönliche, profane Interessen als die der maßgeblichen göttlichen Instanz ausgeben oder eine Rechenschaftspflicht ad infinitum »aufschieben«.<sup>348</sup> Es ist daher kein Zufall, dass im Islam, wo das Modell Theokratie weit stärker als in anderen Religionen nach wie vor oder gerade wieder Gegenstand ernsthafter Debatten ist, Kritiker vor allem auf Schwierigkeiten hinweisen, konstitutionalistischen Anforderungen gerecht werden zu können. Zumindest nicht, solange weitreichende Neuinterpretationen der religiösen Grundlagen selbst unterbleiben, wie etwa Abdullahi Ahmed An-Na'im meint, dessen Versuch, eine mittels eines speziellen Auslegungsverfahrens modernisierte Scharia mit der Idee der Menschenrechte zu verbinden, zu intensiven und nachhaltigen Debatten geführt hat (vgl. 4.2.1).<sup>349</sup> An-Na'im geht davon aus, dass in der klassischen Version des Kalifats eine Selbstbindung des Regenten schon allein dadurch erschwert ist, dass der Kalif alleine befugt ist, Fragen der Auslegung der Scharia zu entscheiden. Die Vorstellung, dass er wie alle anderen Bürger in gleicher Weise dem Gesetz unterworfen ist, hakt folglich.<sup>350</sup> Es verwundert daher wenig, dass zahlreiche reformorientierte islamische Denker, wie im Kontext der schiitischen Konfession Abdolkarim Soroush, selbst dort,

348 Schon Milton warnte, »that to say Kings are accountable to none but God, is the overturning of all Law and government. For if they may refuse to give account, then all covenants made with them at coronation, all Oathes are in vaine, and meer mockeries; all Laws which they sweare to keep, made to no purpose; for if the King feare not God, as now may of them doe not?« (*The Tenure of Kings and Magistrates*, op. cit., S. 13).

349 Abdullahi Ahmed An-Na'im: TIR, op. cit.

350 Ibid., S. 80. Die zentralen Fragen, die sich auf dem Weg zu einem modernen islamisch ausgerichteten Verfassungsstaat stellen, formuliert er wie folgt: »Can the notion of a human agent of the divine sovereign [...] be reconciled with constitutionalism? How is that agent to be selected and appointed? How can that agent be accountable for his discharge of the terms of that agency?« (ibid., S. 83). Für eine bedingt optimistische Einschätzung der Möglichkeit eines islamischen Konstitutionalismus siehe Noah Feldman: »Islamic Constitutionalism in Context: A Typology and a Warning«, *University of St. Thomas Law Journal* 2010/7, S. 435–451.

wo sie sich weitgehend innerhalb des orthodoxen Horizonts islamischer Staatlichkeit bewegen, eine vertikale Begründung der Menschenrechte nicht dort verorten, sondern im Gegenteil Menschenrechte als externe Standards betrachten, die aus der westlichen Zivilisation, der sie entstammen – wohl auch mitsamt ihren säkularen Begründungen –, in den Islam hineingenommen und dort für das Projekt eines »democratic religious government« fruchtbar gemacht werden sollen.<sup>351</sup> Was hingegen bei Soroush ausdrücklich auf dem Boden der islamischen Tradition selbst erfolgen kann und soll und zum Menschenrechtsgedanken doch in einem relevanten systemischen Bezug steht, sind die Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung (und Säkularität).<sup>352</sup>

Als Zwischenfazit kann festgehalten werden: Bei theologischen Fundierungen der Menschenrechtsidee auf vertikaler Ebene müssten jedenfalls Einfallstore des Despotismus mit dem behaupteten Vorzug religiöser Absicherungen im Sinne einer höheren Robustheit des Menschenrechtsgedankens gegengewogen werden. Dies können sie jedoch immer nur in der Praxis und man kann es ihnen nicht verübeln, dass viele Menschen im Bewusstsein um »[d]ie »Exzesse der religiösen Theorie, die heute keiner ernstlichen Kritik bedürfen«,<sup>353</sup> mit Georg Jellinek religiösen Rechtfertigungen auch eines Menschenrechtsstaates skeptisch gegenüberstehen. Im Vergleich zur kontraktualistisch-demokratischen Rechtfertigung scheint die Frage offen zu sein, ob Menschenrechte nicht wiederum zu Untertanenrechten werden, wenn die Souveränität letztlich außerhalb der Menschen zu liegen bestimmt wird. Die historische »Gleichursprünglichkeit«<sup>354</sup> von Menschenrechten und Volkssouveränität bzw. Demokratie würde eine bejahende Beantwortung zumindest anregen.

351 Vgl. Abdolkarim Soroush: *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Essential Writings of Abdolkarim Soroush, Oxford: Oxford University Press 2000, S. 126ff., = RFD.

352 Ausgehend von der Betonung und kreativen Weiterentwicklung der traditionellen Scheidung zwischen göttlicher Souveränität und menschlicher Statthaltschaft eröffnet sich bei Soroush die Möglichkeit, auf dem Boden des islamischen Weltbildes diese Prinzipien als theologische Imperative anzuerkennen, die aus dieser Sphärentrennung selbst folgen: »Religion forbids us from assuming a God-like character. [...] limiting the power of the state, division of power and the doctrine of checks and balances are established in order to prevent accumulation of power that might lead to such Godly claims« (RFD, op. cit., S. 64). Zu islamischen Ressourcen der Rechtsstaatlichkeit siehe auch Ludger Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 189f. Zu Ressourcen der Rechtsstaatlichkeit in der islamischen Rechtstradition und aktuelle Initiativen im Bereich des Völkerrechts siehe Irmgard Marboe: »Protecting the Rule of Law: UN, OIC and ILA initiatives approaching Islamic law«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. Müller (Hg.), *Islam and International Law. Engaging Self-Centrism from a Plurality of Perspectives*, Leiden: Brill/Martinus Nijhoff, S. 184–213.

353 Georg Jellinek: AS, op. cit., S. 191.

354 Vgl. Jürgen Habermas: FG, op. cit., S. 129ff., S. 155.

### 2.3.3 Begründungsp pluralität und Begründungsqualität: Ein Zwischenfazit

Schaut man die vorgestellten Begründungspfade zusammen, so fällt zunächst ihre Verschiedenheit und Vielfalt ins Auge: religiöse und säkulare, den Wert des Menschen aus seiner Größe oder wiederum seiner Schwäche herleitende Sichtweisen, moralische und politisch-rechtliche Begründungen. Das Aufdecken dieser vielzähligen Möglichkeiten hat dabei von Anfang an das erklärte Ziel verfolgt, die Begründungsvielfalt als Mehrwert auszuweisen und ihr den Nimbus des für die Universalität der Menschenrechte Bedrohlichen zu nehmen. In diesem Ansinnen versteht sich der in dieser Arbeit vertretene begründungsp pluralistische Zugang durchaus in Nachbarschaft zu Rawls »overlapping consensus«. <sup>355</sup> Dass Rawls überlappender Konsens sich auf eine politische Gerechtigkeitskonzeption richtet, stört dabei nicht, denn diese ist, folgt man ihm darin, »itself a moral conception«. <sup>356</sup> Hier wie dort gilt:

»All those who affirm the [...] conception start from within their own comprehensive view and draw on religious, philosophical, and moral grounds it provides. The fact that people affirm the same political conception on those grounds does not make their affirmation of it any less religious, philosophical, or moral, as the case may be, since the grounds sincerely held determine the nature of their affirmation.« <sup>357</sup>

Anders jedoch als Rawls binde ich daran keine normativen Vernünftigkeitstandards (»reasonable overlapping consensus«) und gehe auch nicht davon aus, dass dieser Konsens freistehend funktionieren kann, sondern vielmehr davon, dass er von den axiologischen Voraussetzungen der Menschenrechtsidee ausgehen muss, die, wie gezeigt, durchaus anspruchsvoll sind und auch nicht in Äquidistanz zu allen existierenden Weltanschauungen (oder in Rawls Terminologie: »comprehensive doctrines«) stehen. Der axiologisch-normative Kern der Menschenrechte, die gleiche Berechtigung zu prinzipiell gleichen individuellen, emanzipativen Ansprüchen muss als Zielpunkt jeder Menschenrechtsbegründung klar benannt werden. Eine noch stärkere Familienähnlichkeit mit dem hier vorgeschlagenen Ansatz weist Joshua Cohens »justificatory minimalism« auf. <sup>358</sup> Darunter versteht er Folgendes: »It is left to dif-

355 »Such a consensus consists of all the reasonable opposing religious, philosophical, and moral doctrines likely to persist over generations and to gain a sizable body of adherents in a more or less constitutional regime [...]« (*Political Liberalism*, op. cit., S. 15). Siehe auch ders.: *The Law of Peoples*, Harvard: Harvard University Press 1999, S. 32, 172ff.

356 John Rawls: *Political Liberalism*, op. cit., S. 147.

357 Ibid., S. 147f.

358 Joshua Cohen: »Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?«, *The Journal of Political Philosophy* 2004/12, S. 190–213.

ferent traditions – each with internal complexities, debates, competing and conflicting traditions of argument [...] – to elaborate the bases of a shared view of human rights within their own terms.«<sup>359</sup> Das entspricht weitgehend meinem Ansatz, auf inner-traditionelle Ressourcen zur Fundamentierung des Menschenrechtsgedankens zu setzen, kann aber wiederum nur innerhalb der Grenzen seiner benannten Voraussetzungen sinnvoll sein. Ganz »within their own term« kann in der Tat vieles entstehen, aber ohne Festlegung auf einen Kernbereich dessen, was Menschenrechte sind – genauer: sein dürfen – hat auch Cohen keine Garantie, dass am Ende eines solchen generischen Prozesses statt eines Minimalismus vielleicht nur ein ›Nihilismus‹ steht. Sind jedoch diese Grundlagen solcherart gesichert, dass sich ein aus unterschiedlichen Richtungen heranwachsender, überlappender Konsens auf sie erstreckt, steht einer Vielfalt an möglichen Begründungspfaden grundsätzlich nichts entgegen. Vielmehr kann es für die globale Etablierung der (Idee der) Menschenrechte nur als Vorteil gewertet werden, wenn mehr als ein Begründungspfad offen steht. Oder wie Kwame Anthony Appiah es ausdrückt: »If my interest is in discouraging theft, I needn't worry that one person might refrain from theft because she believes in the Golden Rule; another because of her conception of personal integrity; a third because she thinks God frowns it.«<sup>360</sup> Das gilt insbesondere angesichts religiöser einerseits und nicht-religiöser bzw. säkularer Begründungsmöglichkeiten andererseits. Erstere verhindern, dass das Projekt universaler Menschenrechte für Gläubige zwangsläufig als ›Gegentheorie‹ aufgefasst werden muss, an die sie aus ihren eigenen Traditionen heraus keinen Anschluss finden und zu der sie ›konvertieren‹ müssen. Die säkulare Option wiederum trägt dem Umstand Rechnung, dass eine rein religiöse Fundamentierung des Menschenrechtsdenkens wohl an dem in bestimmten Weltgegenden inzwischen mehrheitsfähigen Verdacht eines kalten und stummen Weltalls scheitern müsste. Wenn man darüber hinaus davon ausgeht, dass Pluralität ein zentraler Aspekt der *conditio humana* ist, scheint es nur konsequent, der Verschiedenartigkeit der Menschen auch in weltanschaulicher Hinsicht bei den Wegen, die zum Menschenrechtsdenken führen (können), Rechnung zu tragen.

Ein möglicher Einspruch gegen einen solchen Begründungspluralismus wäre jener, wonach es qualitative Unterschiede hinsichtlich einzelner Begründungen der (Idee der) Menschenrechte gibt. Was jedoch ist eine gute Begründung? Wie bereits ausgeführt, lässt sich zwischen einer Minimalanforderung an Normenbegründungen einerseits und Maximalanforderungen andererseits unterscheiden. Für eine *gute*

359 Ibid., S. 213.

360 Kwame Anthony Appiah: *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, New York: W. W. Norton 2006, S. 69.

Begründung der (Idee der) Menschenrechte würde es genügen, wenn sie *funktioniert*, das heißt, wenn sie tatsächlich einen schlüssigen, lückenlosen Weg von der Quelle der Norm, dem Grund ihres Gesolltseins, bis zu ihrer entsprechend konkreten Ausformulierung aufweisen kann, der grundsätzlich begehbar wäre. Eine bessere Begründung auf der Ebene dieser Minimalanforderung wäre demnach eine, die keine oder zumindest weniger logisch falsche oder unterentwickelte bzw. brüchige Folgerungen enthält. Eine *sehr* gute Begründung wäre darüber hinaus eine solche, die nicht nur funktioniert, sondern auch *wirkt*, das heißt einladend ist, den aufgezeigten Begründungspfad tatsächlich auch einzuschlagen: Sie überzeugt. Dass die Erfordernisse von Schlüssigkeit und Vollständigkeit zum Mindesten gehören, was man von einer philosophischen Normenbegründung erwarten darf, wäre dabei allgemein nachvollziehbar. Eine Begründung ist eben kein Befehl; wer von ihr angesprochen wird – erst Recht im Falle einer rechtfertigenden Begründung, das heißt einer solchen, die Zwang gegen den Adressaten im weitesten Sinne zum Gegenstand hat –, sollte die Möglichkeit erhalten, diese Begründung eigenständig durchzudenken und zu prüfen. Von dieser Selbstverpflichtung lebt die Philosophie wie die Demokratie im selben Maße. Es ist im Lichte dieser Voraussetzung daher grundsätzlich als kritisch zu betrachten, wenn – meist aus dem hehren Motiv, möglichst attraktiv für alle Menschen zu sein und insbesondere Anhängerinnen metaphysischer Glaubensvorstellungen nicht zu verprellen – unvollständige Begründungen vorgelegt werden. Die Schwierigkeit solcher »freistehenden« Konzepte ist eben nicht der Mangel an funktionierender Begründung allein, sondern sein demokratiepolitisch prekärer Nebeneffekt: Ein nicht vollständig offengelegter Begründungsweg ist nicht vollständig kritisierbar. Was hingegen die Maximalanforderung betrifft, so stehen die Dinge weniger klar. Es macht auf den ersten Blick vielleicht Sinn, von überzeugenderen Begründungen als besseren zu sprechen. Allerdings ist zu berücksichtigen, dass der Umstand, dass eine Begründung bei bestimmten Personen wirkt (und bei anderen nicht), eben nicht allein von ihr, sondern den jeweiligen Personen abhängt. Dies außer Acht zu lassen, würde auch jene Konsequenz in Kauf zu nehmen bedeuten, wonach eine Begründung der Menschenrechte mittels Menschenwürde schlecht ist, wenn sie einer Gruppe Kinderhändler vorgebracht wird. Sie ist es nicht in einem prinzipiellen, sondern offenbar nur in einem kontextrelativen Sinne. Was im Einzelfall eine überzeugende, also für eine konkrete Person schlüssige, vollständige *und plausible* Begründung von Normen darstellt, kann theoretisch nicht antizipativ festgelegt werden. Vielmehr müssen Kriterien für überzeugungsstärkere Begründungen immer wieder neu verhandelt werden. Dabei sind in erster Linie epistemologische Fragen zu erörtern: Wie erkenne ich den Grund des Gesolltseins von Normen? Wie erkenne ich, was aus ihm

folgt (Non-/Kognitivismus im weiteren Sinne)? Wie erkenne ich, dass dieses wiederum objektiv gerecht bzw. objektiv wahr ist (Non-/Kognitivismus im engeren Sinne)? Wenn Wirksamkeit im Sinne der Maximalanforderung zum maßgeblichen Kriterium erhoben würde, dann wäre damit zugleich auch jede Form der Propaganda und Agitation als entscheidendes Ziel jedes Begründungsdiskurses legitimiert. Es wäre unter dieser Voraussetzung vorstellbar, etwa Schulkinder mit einer – altersadäquat besonders tauglichen – religiösen »großen Erzählung« in die Menschenrechtsidee »hineinzutäuschen«. Dass also das Kriterium der Wirksamkeit nicht als (alleiniges) überbewertet werden darf, lässt schon dieses problematische Beispiel manipulativer Methoden erkennen (vgl. 4.2.3.4). Das ändert freilich nichts daran, dass wirksame Begründungen gerade bei politisch-diplomatischen Verhandlungen über Menschenrechte wichtige *strategische* Vehikel dafür sind, den Boden für Übereinkunft zu bereiten, die zuweilen unerreichbar bliebe, wenn alle Seiten nur ihren eigenen Begründungspfaden verbunden wären. Ein Beispiel dafür ist etwa die Begründung des Verbots der Verheiratung von Mädchen im Kindesalter unter Rückgriff auf theologisch-autoritativ Argumente, um gegen ebensolche, die wiederum eine Erlaubnis statuieren, angehen zu können (vgl. 4.2.3.1). Man muss bei solchen strategischen Begründungen nicht von ihnen bzw. ihren normativen Quellen überzeugt sein, um sie anwenden zu können.

Wie lassen sich nun sowohl Minimal- als auch Maximalanforderungen auf die vorgestellten Begründungspfade anwenden? Vor dem Hintergrund der Schwierigkeiten, speziell die Gleichheitsdimension der Menschenrechte auf der horizontalen Begründungsebene vor Aufweichungen zu schützen, stellt sich die Schlüssigkeit im Sinne der Minimalanforderung bei der meisten Begründungsweisen als potenziell brüchig dar. Wenn, wie argumentiert, keine ethische Begründung der Menschenrechtsidee ohne das dem Würdebegriff inhärente Wertschätzungselement gelingen kann und eben dieses immer schon Gefahr läuft, von partikularen Eigenschaften konkreter Individuen unterlaufen zu werden, die gerade das nicht besitzen oder sind, dem die Wertschätzung gilt, so ist die Erfüllung der Minimalanforderung von eben diesen *exklusivistischen Risiken* respektive ihrer Bannung abhängig. Betrachtet man etwa die für eine gelungene horizontale Begründung der Menschenrechte so zentrale Menschenwürdevorstellung, so zeigt sich, dass diese Risiken nicht gänzlich zufällig schlagend werden, sondern vom Kontext, aus dem heraus die Würdekonzepktion sich entfaltet, beeinflusst sind. So bestimmt eine Einbettung des Würde-Wertschätzungselements in eine Theorie menschlicher schöpferischer Freiheit oder sittlicher Autonomie nicht allein als praktische Implikation den gebotenen bzw. verbotenen Umgang mit Menschen, sondern beschreibt immer auch schon die Möglichkeiten, als Individuum aus dieser Sphäre der Würde heraus-

zufallen, wenn man – aus welchen Gründen auch immer – nicht im entscheidenden Maße schöpferisch-frei oder autonom ist. Das Gleiche gilt für Würdekonzeptionen mit religiösen Hintergründen, wo konkret die Aktualisierung einer sündigen menschlichen Natur als potenzieller Ausschlussgrund fungieren kann, der den Wert des konkreten Menschen – wenn nicht unbedingt in den Augen der Gottheit(-en), so doch in den Augen der Mitmenschen – so weit sinken lässt, dass die Vorstellung einer grundsätzlich gleichen Anspruchsberechtigung im Sinne des universalistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee Schaden erleiden kann. Solche normativen *Anhaftungen* erklären, warum in menschenrechtlichen Begründungsstrukturen selbst schon immer der Keim der Exklusion mitlebt. Ob oder in welchem Ausmaß er sich aktualisiert, hängt dabei von weiteren theoretischen Weichenstellungen in axiologischer Nachbarschaft zum Menschenrechtsgedanken in der jeweiligen Weltanschauung ab, die in den Kapiteln 3 und 4 unter dem Aspekt exklusivistischer Herausforderungen und inklusivistischer Ressourcen angesprochen werden. Vorläufig ist zumindest eines deutlich geworden: Die Menschenwürdevorstellung kann offenbar nicht einfach aus dem sie nährenden moralischen Milieu extrahiert und von Anhaftungen isoliert werden. Diese Kontextbeladenheit der Menschenwürde bestimmt damit auch die Schlüssigkeit der moralischen Begründungsweisen der Menschenrechtsidee mit. Diese werden im Einzelfall stets daran zu messen sein, inwiefern sie in der Lage sind, solche potenziellen Lücken, durch welche Teile der Menschheit hindurchfallen könnten, zu schließen. – Entweder durch eine überzeugende Verlängerung der Wertschätzung oder zusätzliche theoretische Stützen.

Was die Maximalanforderung an philosophische Begründungen betrifft, so gilt es insbesondere eine Frage zu diskutieren, die sich in Anbetracht der hier vertretenen Herangehensweise stellt, welche die Begründungen des Menschenrechtsgedankens als immer schon relative, konkret auf die subjektive Wertschätzung des bzw. der Menschen rückgebundene auffasst: Sind relative Begründungen überhaupt fähig, zu überzeugen? An relative Moralbegründungen bzw. nonkognitivistisch-relativistische Ethiken wird häufig die kritische Anfrage gerichtet, ob bzw. wie sie denn die Idee der Menschenrechte überzeugend begründen können – gerade auch gegenüber jenen Personen, die sie ablehnen oder verletzen. Es ist eine naheliegende, wie ich jedoch zu zeigen versuche, verfehlte Intuition, allen Begründungsweisen, die von der Annahme moralischer Erkenntnisse im strengen Sinn sowie objektiver Gründe des Gesolltseins Abstand nehmen, diesbezüglich eine pauschale Impotenz zu unterstellen. Wie alle Begründungen der Idee der Menschenrechte, so muss auch eine relative insbesondere zweierlei leisten: Sie muss a) auf der horizontalen Ebene moralische Ansprüche und korrespondierende Pflichten zuweisen und b) im vertikalen Begründungsgefüge

Zwangsmaßnahmen zur Durchsetzung menschenrechtlicher Ansprüche rechtfertigen können. Im ersten Fall erweist sich zumindest die Zuweisung von moralischen menschenrechtlichen Ansprüchen – allen voran des Metarechts auf Rechte – als unbedenklich, sofern damit keine verdeckten »Menschenpflichten« an die Anspruchssubjekte verteilt werden. So diese Ansprüche nun gleichsam als »Geschenk« zugewiesen werden – auch wenn der Begriff Geschenk außerhalb des Kontextes dieser konkreten Fragestellung grob missverständlich ist, da auch nonkognitivistisch bzw. relativistisch Denkende von robusten Gründen innerhalb ihres Überzeugungssystems ausgehen (können), die Menschenrechte eben nicht als bloße Gnadenakte erscheinen lassen – können sie im Gegenzug *abgelehnt* werden. Rechenschaft den »Anspruchssubjekten« schuldig wäre man dann also nicht. Wo die Frage des Rechenschaft-gebens jedoch virulent wird, ist bei der im selben Zug erfolgenden Zuschreibung von *Pflichten* an die Mitmenschen der Anspruchssubjekte bzw. auch an jene selbst. Wie nun kann ein Nonkognitivist und noch viel mehr ein Relativist von irgendjemandem verlangen, sich Pflichten zu beugen, die er auf subjektiven Gründen des Gesolltsein statuiert?

Anstatt von einer einzig wahren Moral geht der Relativismus von mehreren »wahren« moralischen Urteilen bzw. Überzeugungen aus, die nicht unabhängig von einem entsprechenden sie stützenden Bezugssystem »wahr«, – das heißt auch: eigentlich überhaupt nicht mehr »wahr« im klassischen korrespondenztheoretischen Sinne – sind.<sup>361</sup> Dass diese *ontologische* These der Relativität selbst keine materiellen Implikationen hinsichtlich des Umganges mit von den eigenen Werthaltungen abweichenden Anschauungen bereit hält, wie etwa eine von vielen relativistisch Denkenden oftmals selbst unterstellte Toleranz ihnen gegenüber, wird schon allein an der Kluft, die zwischen ihr und normativen Positionen liegt, ersichtlich. *Dass* oder auch *wie* etwas ist, sagt für sich genommen eben noch nichts darüber aus, wie etwas sein *soll*. Wie ich an anderer Stelle argumentiert habe,<sup>362</sup> ist die folgerichtige praktische Konsequenz für relativistisch Denkende das formale, an ein Fairnessmotiv gebundene Prinzip der Reziprozität, das die Möglichkeit sowohl für eine tolerante als auch kämpferische Haltung offen hält und auf diese Weise das Janusgesicht des Moralischen Relativismus darstellt. Was dieses Prinzip erfordert, ist Folgendes: Was für mich gelten soll, ist konsequenterweise auch dem moralisch Andersurteilenden zuzugestehen, wenn es sich tatsächlich um nicht weiter (durch die Anwendung der Kriterien Faktentreue, Schlüssigkeit und Konsistenz) hintergehbare,

361 Speziell zum Wahrheitsbegriff des Moralischen Relativismus siehe Marie-Luisa Frick: »A plurality of true moralities? Tracing ›truth‹ in moral relativism«, in: Christian Kanzian/Josef Mitterer/Katharina Neges (Hg.), *Realismus – Relativismus – Konstruktivismus*, Kirchberg a. W.: 2017, im Erscheinen.

362 Vgl. Marie-Luisa Frick: MR, op. cit.



grundlegende moralische Meinungsunterschiede handelt. Wer also unter Maßgabe dieses Reziprozitätsprinzips seiner Überzeugung zur Durchsetzung verhelfen möchte, sollte dies – wenn fair sein *will* – auch ihrem Gegenüber zugestehen sowie auch die Wahl der Mittel dazu entsprechend beidseitig legitimieren. Wenn man nun davon ausgeht, dass das Aufbürden von moralischen Pflichten Andersurteilenden gegenüber – in Form des öffentlichen Einforderns derselben oder auch des Tadels bei Nichtentsprechung – eine Art der Nicht-Toleranz darstellt, durch welche die Zurückweisung der ihm zugewiesenen menschenrechtlichen Verpflichtungen durch den Anderen nicht einfach akzeptiert, sondern mit (kontinuierlichen) Behelligungen dieser Art erwidert wird, so wird hier das Prinzip der Reziprozität vom fairen Relativisten verlangen, *umgekehrt zu akzeptieren, auch selbst Adressat gegensätzlicher Verpflichtungen zu werden*. Ein Beispiel: Wer vom Boden einer relativistischen Anschauung aus an eine Gruppe bibeltreuer Christen die Forderung richtet, sie sollen das Recht ihrer Kinder auf Bildung nicht durch »home schooling« beschneiden, möge umgekehrt akzeptieren, dass von ihm mitunter gefordert wird, die Vorrangstellung des Wortes Gottes anzuerkennen. Das zeigt: Auch ein relativistisch denkender Mensch kann menschenrechtliche Ansprüche zuweisen, ohne an ihrer Verpflichtungskomponente zu scheitern, jedoch nicht ohne Bedingung. An andere Pflichten zu adressieren, ist für die Relativistin nicht unmöglich, jedoch in dem Maße schwerer (als etwa für Vertreter einer absoluten Werttheorie), in dem die Reziprozitätsbedingung als Last empfunden wird. Zu akzeptieren, mitunter selbst zum Adressaten konkurrierender Pflichten zu werden, geht dabei nämlich über eine reine Zurkenntnisnahme eben dieser hinaus und erfordert die Anerkennung der *Legitimität* dieser Zuweisung von Pflichten (wiewohl nicht der Pflichten selbst). In solchen Fällen hat man es demnach mit einer *Pattstellung* zu tun, die der Herbeiführung einer Entscheidung bedarf.

Hinsichtlich der Teilfrage b) lässt sich darauf aufbauend Folgendes ausführen: So die beiden oben beschriebenen Konfliktparteien dasselbe politische Gemeinwesen teilen, kann eine solche Entscheidung durch politische Verfahren getroffen werden. Unter der idealen Voraussetzung einer demokratischen Verfasstheit dieses Gemeinwesens wird dies durch Mehrheitsentscheidungen geschehen. Ob nun, um auf das obige Beispiel zurückzukommen, die bibeltreue Christin oder der hypothetische Relativist ihren jeweiligen Verpflichtungsanspruch durchsetzen, hinge dann von der Unterstützung einer Mehrzahl der Bürger ab. Die demokratische Rechtfertigung, die einer solchen – wenn auch stets nur zwischenzeitlichen – Auflösung weltanschaulicher Pattstellungen bei Wertentscheidungen im Sinne eines nackten Voluntarismus des Mehrheitsprinzips zugrunde gelegt wird, ist für relativistisch Denkende gerade deshalb akzeptabel und sogar überlegen, da kein anderes Ent-

scheidungsprinzip die Gleichheit aller Urteilenden, die aus nonkognitivistischer Perspektive gleichermaßen Unwissende sind, voraussetzt und zugleich gewährleistet.<sup>363</sup> Im demokratischen Rahmen, der dem relativistischen Ideal reziproker Fairness wie kein anderer entspricht, kann somit auch der Moralische Relativist Zwang zur Durchsetzung von menschenrechtlichen Normen rechtfertigen, ohne Gefahr zu laufen, einem performativen Widerspruch anheimzufallen (vgl. 2.3.1.2).

Für die Ausgangsfrage dieses Exkurses, jener nach etwaigen Vorzügen, die unterschiedliche Begründungen der Menschenrechte im Verhältnis zueinander haben könnten oder auch nicht, lässt sich zusammenfassend festhalten: Die Minimalanforderung ist ein absolutes Gütekriterium, dem jede gute Begründung zu entsprechen hat. Die Maximalanforderung hingegen ist eine relative, vom Kontext und von Eigenschaften des oder der Adressaten abhängige, was wiederum der betreffenden Normenbegründung nicht angelastet werden sollte, solange vorgestellt werden kann, dass auch eine sehr überzeugende Begründung an Menschen scheitert, für deren Gesinnung es einem an Verständnis mangelt. Ein gewisser, freilich durch das Ziel, die Menschenrechtsidee (möglichst) schlüssig zu begründen, begrenzter Pluralismus wird aus diesen Gründen nahegelegt. Ohne das Bekenntnis zum diesem Begründungspluralismus zu unterlaufen, möchte ich abschließend noch einmal die dargelegten horizontalen Begründungspfade, die zum Menschenrechtsgedanken führen (können), rekapitulieren und meine Präferenz eines säkularen, auf der Wertschätzung der menschlichen schöpferischen Freiheit aufbauenden Würdekonzeptes verteidigen. Dieses verfügt nicht nur über einen Vorzug gegenüber den »unmetaphysischen« Bedürfnisansätzen, die, wie gezeigt, unvollständige Begründungen des Menschenrechtsgedankens repräsentieren. Technisch ausgedrückt, handelt es sich bei Theorien wie dem Nussbaumschen Fähigkeitenzugang um Menschenrechtebegründungen mit einer stark ausgeprägten instrumentellen Komponente und einer unterentwickelten Wertkomponente: Sie können überzeugend darlegen, dass bestimmte Ansprüche erforderlich sind, um zum Beispiel Wohlbefinden aller Menschen zu erreichen, scheitern aber daran, zu begründen, warum universales Wohlbefinden erstrebenswert ist. Auch gegenüber religiösen Würdekonzeptionen, die bisher – vom Anhaftungsproblem abgesehen – als relativ gleichwertige Zugänge gehandelt wurden, könnte die Würde der schöpferisch-freien Menschheit Vorteile aufweisen. Zwar nicht auf der Ebene der *Menschenrechtsbegründung*, wie sie hier im Zentrum des Interesses stand, aber doch auf jener der *Menschenrechtebegründung*. Stellt man einer Begründung der Menschenrechtsidee mittels religiöser Würdekonzeption ihre Begrün-

363 Vgl. auch Hans Kelsen: *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Aalen: Scientia Verlag 1920/1963.

dung mittels säkularer Würdekonzepktion gegenüber, so zeigt sich ein in diesem Zusammenhang spannender Unterschied: Die Begründung von Menschenrechten mit Verweis auf die Würde des Menschen aus religiöser Sicht – besteht sie in der Gottesebenbildlichkeit oder Statthaltertschaft Gottes – verfügt zwar über eine starke Wertkomponente, zugleich aber erscheint ihre instrumentelle Komponente unterentwickelt. Jeder einzelne Mensch hat darin einen hohen, vielleicht sogar unschätzbaren Wert (aus der Warte Gottes); was menschenrechtliche Ansprüche aber nun in Hinblick auf diesen Wert leisten sollen bzw. können, ist noch nicht deutlich geworden. Welche Ansprüche konkret wären geeignet, die so bestimmte religiöse Würde des Menschen zu schützen? Verlangt sie – im christlich-jüdischen Verständnis – nach einem Recht aller, einander als Geschwister zu gelten? Nach einem Recht aller Menschen, gemeinsame Belange gemeinsam zu entscheiden – im islamischen Verständnis? Wie verhält sich die göttlich ausgezeichnete Stellung des Menschen (instrumentell) zu den klassischen Menschenrechten? Sind sie in dieser Perspektive tatsächlich die besten, unverzichtbaren Mittel, der Würde des Menschen gerecht zu werden? Kann dies nicht etwa auch im Rahmen einer perfektionistischen Gesellschafts- und Staatsordnung geschehen? Ja, vielleicht *besser* geschehen? Anders als die religiös gefasste Menschenwürde scheint die säkulare, auf Autonomie bzw. schöpferische Freiheit bezugnehmende, klarer herausstellen zu können, warum Menschenrechte unabdingbar sind, eben dasjenige, was Gegenstand der Wertschätzung menschlichen Seins ist, zu schützen. Ohne Vermittlung zwischen den menschlichen Akteuren bzw. ihren schöpferischen Freiheiten in Form von prinzipiell gleichen, subjektiven Rechten muss sich die menschliche Autonomie als zerstörerisch erweisen. Menschenrechte präsentieren sich somit nicht als *irgendeine* mögliche Antwort auf den Status des Menschen in Form seiner Menschenwürde, sondern legen sich unmittelbar als unübertroffen beste Antwort selbst nahe. Die Überzeugung, dass die Menschen über bestimmte menschenrechtliche Ansprüche verfügen sollen, steht nicht (länger) isoliert von der Frage, um welche Ansprüche genau es sich denn handeln soll. Das *Zusammenspiel von Wertkomponente und instrumenteller Komponente*, das heißt der Konnex zwischen Wertschätzungselement der Würde und aus diesem direkt folgenden inhaltlichen Präzisierungen menschenrechtlicher Ansprüche, zeichnet diesen Ansatz daher in besonderem Maße als schlüssigen und einladenden Begründungspfad aus.

Neben diesem *Begründungspluralismus im engeren Sinne* wurde in den vorhergehenden Abschnitten auch für einen *Begründungspluralismus im erweiterten Sinne* das Wort erhoben, welcher aus der Notwendigkeit bezogen wird, die Idee der Menschenrechte horizontal *und* vertikal zu fundamentieren. Es ist für das Verständnis der Menschenrechte von zentraler Bedeutung, sowohl die Begrenzungen der jeweils moralischen

als auch rechtlich-politischen Begründungspfade nachzuvollziehen: Mit der ›nackten‹ Menschenwürde allein lässt sich eben nicht schon der Zwang staatlicher Institutionen in der Auferlegung menschenrechtlicher Pflichten rechtfertigen; umgekehrt kann eine kontraktualistisch-demokratische oder auch staats theologische Rechtfertigung dieses Zwanges nicht dazu dienen, auch ein menschenrechtliches Ethos zu generieren. In beiden Fällen handelt es sich in diesem Sinne um eigenständige Sphären, die durch eigenständige, das heißt nicht substituierbare Begründungsvoraussetzungen gekennzeichnet sind. Dieser Eigenständigkeit in Begründungsfragen unbenommen, kommt der horizontalen Begründungsebene entsprechend dem Primat der Moral eine qualitative Sonderstellung zu. Denn was aus moralischer Sicht richtig ist, verliert seine Gültigkeit nicht, wenn sein Gegenteil in positives Recht gesetzt würde. Neben dieser prinzipiellen Autonomie und Vorrangstellung der Moral ist zu beachten: Rein außerethische Begründungen, das sind insbesondere jene, die mit Autorität bzw. Macht als normativen Quellen operieren, sind in ihrer Wirksamkeit just an jene Autorität bzw. Macht gekoppelt. Sollen sie auch dann überzeugen, wenn Autorität verloren oder Macht gewechselt ist, benötigen sie die Begleitung durch bzw. Überführung in genuin ethische. Für die Menschenrechte gilt dies in ganz besonderem Maße, wie sich auch anhand ihrer Geschichte nachvollziehen lässt, die stets auf die Langatmigkeit der »Gerechtigkeit« gegenüber der Autorität gesetzt hat.

Die Berücksichtigung der vertikalen Begründungsdimension der Menschenrechte zeigt allerdings auch Grenzen des Begründungspluralismus im engeren Sinne auf, der – auf die rechtliche politische Ebene gehoben – nicht in gleicher unproblematischer Weise ein *Rechtfertigungspluralismus* sein kann; zumindest nicht, wenn sich ein politisches Gemeinwesen auf sein souveränitätstheoretisches Selbstverständnis verständigen muss. Die entscheidenden Konflikte sind nicht schon dann zu erwarten, wenn Bürger für sich den Zweck des Staates mit einer säkular oder religiös gefassten Formel bestimmen, sondern dann, wenn seine theokratische oder republikanische Ausrichtung prinzipiell festgelegt oder aber auch in menschenrechtlichen Detailfragen konkret im Kontext von Freiheitsbeschränkungen immer wieder neu bekräftigt werden muss. Für die Menschenrechte bedeutet dies letztlich eine grundsätzliche Entscheidung: Wird das Primat der Religion statuiert, werden sie dann und nur dann von Bedeutung sein, wenn abstrakte menschenrechtliche Werthaltungen bzw. konkrete Ansprüche der Übersetzung in die Sprache der Theologie zugänglich sind. Umgekehrt werden religiöse Überzeugungen nur insofern menschenrechtlicher Berücksichtigung fähig, als sie sich auf menschenrechtliches Terrain übertragen lassen. So betrachtet stellt sich die Unmöglichkeit eines offiziellen Rechtfertigungspluralismus als die Ausschließlichkeit zweier zuwider-

laufender Übersetzungsrichtungen dar. Das impliziert, den bereits ange-deuteten Vorzügen eines nicht-religiösen vertikalen Begründungspfades des Menschenrechtsgedankens ein weiteres Motiv zu seinen Gunsten anzufügen: Dass Menschenrechte sich erst übersetzen lassen müssen, um in religiös-ausgerichteten Staatswesen Raum einnehmen zu können, mag als ›Notlösung‹, als schlechter Kompromiss rechtfertigbar erscheinen, wo sonst die Alternative ein absoluter Despotismus wäre. In einer idealtypischen menschenrechtlichen Konstellation verhält es sich um-gekehrt: Religionen, wie überhaupt alle großen Traditionen, bequemen sich dazu, den Boden des Menschenrechtsdenkens zu betreten, um ihre Anliegen und Visionen der Weltgestaltung zu formulieren. Die Gelin-gensbedingungen dafür werden im Folgenden näher diskutiert.