

zeitschrift für menschenrechte

JOURNAL FOR HUMAN RIGHTS

Menschenwürde

Thema

Heike Baranzke: Menschenwürde zwischen Pflicht und Recht. Zum ethischen Gehalt eines umstrittenen Begriffs

Arnd Pollmann: Menschenwürde nach der Barbarei: Zu den Folgen eines gewaltsamen Umbruchs in der Geschichte der Menschenrechte

Georg Lohmann: Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte. Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945

Marcus Düwell: Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte

Martha Nussbaum: Menschenwürde und politische Ansprüche

Ralf Stoecker: Die Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten

Peter Schaber: Unveräußerliche Menschenwürde

Hintergrund

Bernd Ladwig: Menschenrechte und Tierrechte

Doris Angst: Das Minarettverbot in der Schweiz. Eine Diskursanalyse mit Blick auf die Menschenrechte

Forum

Tour d'Horizon

Literatur

Jahrgang 4
2010
Nr. 1

zfmr



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

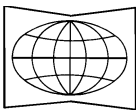
zeitschrift für
menschenrechte
journal for
human rights

Philosophie der Menschenwürde

Mit Beiträgen von

Doris Angst
Heike Baranzke
Marcus Düwell
Michael Krennerich
Bernd Ladwig
Georg Lohmann
Martha Nussbaum
Arnd Pollmann
Peter Schaber
Ralf Stoecker

herausgegeben von
Tessa Debus, Regina Kreide,
Michael Krennerich, Karsten Malowitz,
Arnd Pollmann und Susanne Zwingel



WOCHENSCHAU VERLAG

IMPRESSUM

zeitschrift für menschenrechte journal for human rights

- Herausgeber:** Tessa Debus (*Wochenschau Verlag*)
Regina Kreide (*Justus-Liebig-Universität Gießen*)
Michael Krennerich (*Nürnberger Menschenrechtszentrum sowie
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg*)
Karsten Malowitz (*Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*)
Arnd Pollmann (*Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg*)
Susanne Zwingel (*State University of New York, Potsdam*)
- Wissenschaftlicher Beirat:** Zehra Arat (*Purchase College, New York*)
Heiner Bielefeldt (*Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg*)
Marianne Braig (*Freie Universität Berlin*)
Horst Fischer (*Ruhr-Universität Bochum*)
Rainer Forst (*Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M.*)
Karl-Peter Fritzsche (*Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg*)
Brigitte Hamm (*Institut für Entwicklung und Frieden, Duisburg*)
Rainer Huhle (*Nürnberger Menschenrechtszentrum*)
Paul Martin (*Human Rights Center, Columbia University*)
Anja Mihr (*Utrecht University*)
Uta Ruppert (*Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M.*)
Rainer Schmalz-Bruns (*Leibniz Universität Hannover*)
Beate Wagner (*Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Berlin*)
Annette Zimmer (*Westfälische Wilhelms-Universität Münster*)
- Redaktionsanschrift:** Redaktion Zeitschrift für Menschenrechte, c/o Nürnberger Menschenrechtszentrum, Adlerstr. 40, 90403 Nürnberg, E-Mail: zfmr@menschenrechte.org
Die eingereichten Beiträge durchlaufen ein Reviewverfahren.

Bezugsbedingungen: Es erscheinen zwei Hefte pro Jahr. Preise: Einzelheft € 16,80; Jahresabopreis € 27,60; Sonderpreis für Referendare/Studierende (gegen Vorlage einer entsprechenden Bescheinigung): Jahresabo: € 13,80; alle Preise zzgl. Versandkosten. Kündigung: Acht Wochen (bis 31.10.) vor Jahresschluss. Bankverbindung: Postbank Frankfurt, Konto-Nr. 0003770608, BLZ: 500 100 60. Zahlungsweise: Lieferung gegen Rechnung oder Lastschrift; gewünschte Zahlungsweise angeben.

Erscheint im Wochenschau Verlag, Dr. Kurt Debus GmbH,
Verleger: Bernward Debus, Ursula Buch.

Anzeigenverwaltung: WOCHENSCHAU VERLAG, Tel.: 06196/86064
ISSN 1864-6492, ISBN 978-3-89974626-6 (Zeitschrift), ISBN 978-3-7344-0258-6 (E-Book)
www.zeitschriftfuermenschenrechte.de
The journal is available at EBSCO.



**WOCHENSCHAU
VERLAG**

Wochenschau Verlag • Adolf-Damaschke-
Straße 10 • 65824 Schwalbach/Ts.
Tel: 06196/86065 • Fax: 06196/86060
info@wochenschau-verlag.de
www.wochenschau-verlag.de

INHALT

Editorial 5

Philosophie der Menschenwürde

*Heike Baranzke: Menschenwürde zwischen Pflicht und Recht.
Zum ethischen Gehalt eines umstrittenen Begriffs* 10

*Arnd Pollmann: Menschenwürde nach der Barbarei. Zu den Folgen
eines gewaltsamen Umbruchs in der Geschichte der Menschenrechte* 26

*Georg Lohmann: Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte.
Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945* 46

Marcus Düwell: Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte 64

Martha Nussbaum: Menschenwürde und politische Ansprüche 80

Ralf Stoecker: Die Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten 98

Peter Schaber: Unveräußerliche Menschenwürde 118

Hintergrund

Bernd Ladwig: Menschenrechte und Tierrechte 130

*Doris Angst: Das Minarettverbot in der Schweiz.
Eine Diskursanalyse mit Blick auf die Menschenrechte* 158

Forum

*Das sakrale Subjekt der Menschenrechte.
Ein Gespräch mit dem Soziologen Hans Joas* 174

*Chinesische Menschenwürde?
Ein Gespräch über den Menschenrechtsdiskurs in China und seine
philosophischen Grundlagen mit Philippe Brunozzi, Gregor Paul und
Heiner Roetz* 182

Tour d'Horizon

Michael Krennerich: Wider Hierarchien, Verdrossenheit und Lamento – ein Streifzug durch den aktuellen Menschenrechtsdiskurs 190

Buchbesprechungen

Andreas Niederberger: Demokratie unter Bedingungen der Weltgesellschaft? Normative Grundlagen legitimer Herrschaft in einer globalen politischen Ordnung (von Henning Hahn)..... 204

Charles R. Beitz: The Idea of Human Rights (von Gesine Kurth)..... 207

Hans-Helmuth Gander (Hrsg.): Menschenrechte – Philosophische und juristische Positionen (von Henrik Amme)..... 212

Andreas von Arnault/Michael Staack (Hrsg.): Sicherheit versus Freiheit? (von Daniela Ringkamp) 218

Waltraut Kerber-Ganse: Die Menschenrechte des Kindes. Die UN-Kinderrechtskonvention und die Pädagogik von Janusz Korczak – Versuch einer Perspektivenverschränkung (von Karl-Peter Fritzsche)..... 224

Abstracts 230

Autorinnen und Autoren 236

EDITORIAL

Längst ist man es gewohnt, die Begriffe „Menschenrechte“ und „Menschenwürde“ in einem Atemzug zu nennen. Kaum eine UN-Menschenrechtsvereinbarung seit 1948 hat es versäumt, bereits in ihrer Präambel auf den für die Geltung der Menschenrechte fundamentalen Bezug auf eine *dem Menschen als Menschen innewohnende* Würde hinzuweisen; eine Würde, die gemeinhin als dem Menschen „angeboren“, „inhärent“ und „unveräußerlich“ gilt. Es scheint, als sei die Menschenwürde der notwendige, schlicht unentbehrliche Bezugspunkt der Menschenrechte und mithin der rechtfertigende Grund, auf den sämtliche Menschenrechtskonzeptionen heute aufbauen müssen. Daraus würde folgen: ohne Menschenwürde keine Menschenrechte und umgekehrt: keine Menschenrechte ohne Menschenwürde.

Doch der ideengeschichtliche Rückblick auf die Denktraditionen und Quellen, aus denen sich das gegenwärtige Menschenrechtsdenken speist, offenbart etwas ganz anderes: Vor dem Zweiten Weltkrieg ist die Diskussion um die Menschenrechte mindestens zwei Jahrhunderte ganz ohne den Begriff der Menschenwürde ausgekommen: In den revolutionären, nordamerikanischen und französischen Verfassungsentwürfen des 18. Jahrhunderts, die heute gemeinhin als die ersten Menschenrechtserklärungen betrachtet werden, sucht man danach vergebens. Auf der anderen Seite zeigt sich, dass die Diskussion um eine dem Menschen *qua* Menschsein gegebenen Würde seit fast zwei Jahrtausenden ganz ohne Bezug auf die Idee korrespondierender Rechte geführt worden ist, die sich notwendig aus jener Würde des Menschen ergeben sollen. Weder in der römischen Stoa noch im mittelalterlichen Christentum, weder in der italienischen Renaissance noch in der deutschen Aufklärung wird die Idee der Würde mit einem Konzept von moralischen oder gar positivierten Rechten verknüpft, die dem Menschen, und zwar jedem Menschen, zukommen sollen, eben *weil* er jene Würde aufweist.

Wie aber kommt es zu dieser uns heute geradezu selbstverständlich anmutenden Verknüpfung? Welches sind die ideengeschichtlichen Umbrüche und vor allem: die historischen Erfahrungen, die es nach dem Zweiten Weltkrieg plausibel erscheinen lassen, die Menschenrechte unter einen nunmehr völkerrechtlichen Schutz zu stellen und dabei insgesamt auf die Idee der Menschenwürde zu gründen? Und wo genau liegen die begrifflichen und systematischen Berührungspunkte zwischen den vormals

vollends unabhängig voneinander diskutierten Konzepten „Menschenrechte“ und „Menschenwürde“? Für Fragen dieser Art weiß sich die Philosophie zuständig, und deshalb hat die *Zeitschrift für Menschenrechte* zu einem Heftschwerpunkt mit dem Thema „Philosophie der Menschenwürde“ eingeladen. So unterschiedlich die in diesen Schwerpunkt aufgenommenen Beiträge auch sind: Sie alle eint das Anliegen, zu einem genaueren Verständnis des „neuen“ Verhältnisses von Würde und Rechten beizutragen, wie es sich seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 darstellt. Dabei geht es allen der hier versammelten Autorinnen und Autoren auf je ihre Weise darum, einen „internen“ Zusammenhang zwischen Würde und Rechten zu entfalten.

Zu Beginn dieses Heftschwerpunktes rekonstruiert *Heike Baranzke* zunächst zwei zentrale ideengeschichtliche Etappen der „Vorgeschichte“ unseres heutigen Würdeverständnisses. Bereits in der römischen Stoa, und zwar bei Cicero, findet sich erstmals die Idee einer universalen und egalitären Würde *des* Menschen, die ihn aus der kosmologischen Weltordnung heraushebt. Allerdings versteht Cicero unter Würde eine „tugendethische Leistung“, zu der wir als Menschen „verpflichtet“ sind, die wir aber stets auch verfehlen können. Und erst bei Immanuel Kant werden sich aus diesem tugendethischen Würdebegriff nicht nur konkrete Pflichten, sondern erstmals auch moralische Ansprüche auf wechselseitige „Achtung“ der Würde ergeben, sofern der Mensch als „Vernunftwesen“ zu moralischer Autonomie fähig ist. Damit, so Baranzke, bahnt Kant der Würde allererst den Weg zu einem modernen „Rechtsbegriff“. Die beiden folgenden Beiträge markieren dann genauer den historischen, ideengeschichtlichen und auch rechtsphilosophisch folgenreichen Bruch, für den aus heutiger Sicht das Jahr 1945 steht. *Arnd Pollmann* sortiert zunächst vier unterschiedliche Etappen der Geschichte des Würdebegriffs, vier derzeit konkurrierende inhaltliche Würdekonzeptionen sowie vier rechtsphilosophische Alternativen, das Verhältnis von Würde und Rechten zu denken. Seine Entscheidung zugunsten der jeweils letzten Alternative führt Pollmann zu der These, dass man den nach dem Zweiten Weltkrieg eruptiv gewachsenen Zusammenhang von Würde und Rechten nur dann als Reaktion auf den totalitären Schrecken begreifen kann, wenn man die Würde nicht länger als „Mitgift“, sondern als ein durch Gewalt, Demütigung und Entmenschlichung zerstörbares „Potenzial“ zu einem Leben in Achtung und Selbstachtung begreift. Die Menschenwürde wird nur deshalb für „unantastbar“ erklärt, so Pollmann, *weil* sie de facto antastbar ist. Auch *Georg Lohmann* geht von einer historischen Neubestimmung der Menschenwürde als Antwort auf den Totalitarismus des 20. Jahrhunderts aus, doch er deutet den internen Zusammenhang von Würde und

Rechten dezidiert rechtssystematisch: In Anknüpfung an Hannah Arendts Forderung nach einem „Recht, Rechte zu haben“ sowie in kritischer Auseinandersetzung mit der Würdetheorie Kants wird die konzeptionelle Verknüpfung zwischen Würde und Rechten als „rechtsverbürgende Kraft“ der Menschenwürde gedeutet und ausdrücklich „republikanisch“ verstanden: Der Begriff der Menschenwürde soll eine Vorstellung davon geben, wie der Mensch in seiner Doppelrolle als „Adressat“ und „Autor“ der Menschenrechte ein gelingendes Leben zu führen vermag.

Die nächsten beiden Beiträge verstehen ihre ideengeschichtlichen und systematischen Überlegungen primär vor dem Hintergrund der Frage, welchen genaueren *Inhalt* man der Idee der Menschenwürde geben muss, wenn diese den zentralen moralischen oder aber rechtlichen Bezugspunkt der Menschenrechte abgeben soll. *Marcus Düwells* Überlegungen kreisen um die These, dass man der Menschenwürde einen „substanziellen“ Gehalt zuweisen muss, will man verstehen, was genau die Menschenrechte eigentlich schützen sollen. Und hier lautet Düwells These: Die Menschenrechte dienen dem „*empowerment*“. Sie sollen möglichst allen Menschen zu einem selbstbestimmten Leben verhelfen, indem sie genau jene individuellen und kollektiven Grundgüter unter Schutz stellen, die zu den Bedingungen eines gelingenden Lebens in „Autonomie“ zählen. Erst ein derart inhaltlich gefasster Begriff der Menschenwürde wird es möglich machen, philosophische Folgefragen nach der begrifflichen Bedeutung der Menschenrechte, nach deren innerem Zusammenhang und Umfang sowie nach deren bloß vermeintlicher Gleichgültigkeit zu klären. Einen ähnlichen Vorschlag macht *Martha Nussbaum*. In Anknüpfung an ihren berühmten „Fähigkeitenansatz“ und in dezidiert kritischer Frontstellung zur stoischen Begriffstradition skizziert auch Nussbaum ein Konzept von Menschenwürde, das die existenzielle Abhängigkeit des menschenwürdigen Lebens von der Realisierung typisch menschlicher Bedürfnisse und Fähigkeiten betont. Während jedoch Nussbaums Arbeiten in den letzten Jahren ausdrücklich „anthropologisch“ ausgerichtet gewesen sind und damit zu einer Theorie des Menschen beitragen sollten, wird die Autorin in dem hier erstmals in deutscher Übersetzung vorliegenden Beitrag nunmehr ausdrücklich zu einer konsequenzreichen Erweiterung des menschenrechtlichen Adressatenkreises geführt. Da auch viele Tiere auf ganz ähnliche Weise bedürftig wie der Mensch sind, so Nussbaum, scheint es nicht länger gute Gründe dafür zu geben, den Begriff der Würde allein für menschliche Lebewesen zu reservieren.

Die letzten beiden Aufsätze wenden sich dann ausdrücklich der Frage zu, was genau es heißt, die Würde des Menschen zu „achten“. Dabei nähern sie sich dem Problem zunächst aus zwei überaus konträren Blickwinkeln, die sich jedoch auf spannende

Weise ergänzen. *Ralf Stoecker* fragt danach, was es bedeutet, andere Menschen zu achten. Dabei ist Stoecker allerdings weniger an positiven Achtungsbekundungen denn an negativen Phänomenen einer gravierenden Verletzung von Würde interessiert: Verlust der Intimsphäre, Demütigung, Bloßstellung, Kontrollverlust, Folter etc. Im Anschluss an empirische Untersuchungen über konkrete Würdeverletzungen in Krankenhäusern sowie in Anknüpfung an Avishai Margalits Überlegungen zu den Bedingungen und Institutionen einer „anständigen Gesellschaft“ demonstriert Stoecker, wie wichtig der Aspekt einer wechselseitigen Achtung der sozialen Würde für die psychophysische Identität jedes Menschen ist. Zugleich aber plädiert Stoecker am Ende dafür, die Begriffe „soziale Würde“ und „Menschenwürde“ auseinanderzuhalten. Während es Stoecker um die Achtung anderer Menschen geht, ist *Peter Schaber* mit der Frage befasst, was es für den Menschen heißt, sich *selbst* zu achten: Kann der Mensch auch durch eigenes, „erniedrigendes“ Fehlverhalten an Würde einbüßen? Zum Beispiel durch Kriecherei? Schaber ist sich darüber im Klaren, dass diese noch zu Kants Zeiten äußerst zentrale Frage aus Sicht jener Interpreten, die unter der Würde des Menschen nach wie vor eine gänzlich unverlierbare Werteseigenschaft verstehen wollen, geradezu abwegig anmuten muss. Und doch vertritt Schaber entgegen dem philosophischen Mainstream die These, dass aus der Idee einer „unveräußerlichen“ Menschenwürde nicht nur Pflichten zur moralischen Achtung anderer Menschen, sondern stets auch moralische Selbstpflichten mit Blick auf den Erhalt der jeweils eigenen Würde resultieren.

Von der Zusammenstellung dieser Arbeiten erhofft sich die *Zeitschrift für Menschenrechte* neue Impulse für die in den letzten Jahren sehr stark auf bioethische Problemstellungen fokussierte Würdedebatte.

In Anschluss an den Themenschwerpunkt wendet sich *Bernd Ladwig* in dem ersten Hintergrundbeitrag der Frage zu, in welchem Verhältnis der moralische Status von Tieren zu dem menschenrechtlichen Status steht, den wir uns als Menschen zuerkennen. Aus einer interessenorientierten Sichtweise auf die Menschenrechte kommt er dabei zu dem Ergebnis, dass auch erlebensfähige Tiere moralische Rechte haben. Im zweiten Hintergrundbeitrag unternimmt *Doris Angst*, Geschäftsführerin der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus, eine Diskursanalyse des Schweizer Referendums zum Minarettverbot. Zu diesem Zweck untersucht sie die Debatten, die vor und nach der Abstimmung vom 29. November 2009 geführt wurden.

Das *Forum* bilden zwei Interviews: *Hans Joas* erläutert in einem ersten Gespräch seinen soziologischen Zugang zur Erforschung der Menschenrechte. Die Entwicklung der Menschenrechte betrachtet er hierbei von drei verschiedenen „Ecken eines Dreiecks“:

Werten, Praktiken und Institutionen, die sich je nach historischen Zusammenhängen anders darstellen können. Die Pointe seiner soziologischen Betrachtung liegt darin, dass er den Erfolg der Institutionalisierung von Menschenrechten nicht auf lange Zeiträume ideengeschichtlicher Entwicklungen zurückführt, sondern die spezifischen kulturellen und historischen Entstehungskonstellationen in den Blick nimmt. Im zweiten Interview beantworten drei ausgewiesene China-Experten, namentlich die Sinologen *Philippe Brunozzi* und *Heiner Roetz* sowie der Präsident der Deutschen China-Gesellschaft, der Philosoph *Gregor Paul*, Fragen zum chinesischen Menschenrechtsdiskurs und seinen philosophischen Grundlagen. In beiden Interviews wird auch die Frage der Menschenwürde und ihrer Beziehung zu den Menschenrechten thematisiert.

In der abschließenden *Tour d'Horizon* spricht sich *Michael Krennerich* gegen allgemeine Hierarchisierungen von Menschenrechten und Menschenrechtsverdrossenheit aus und plädiert für kontextsensible Gewichtungen der Menschenrechte sowie ein kritisches, beharrliches Menschenrechtsengagement.

Das bisherige Herausgebertrio, *Tessa Debus*, *Regina Kreide* und *Michael Krennerich*, freut sich, mit *Karsten Malowitz*, *Arnd Pollmann* und *Susanne Zwingel* drei neue Mitstreiter/innen gewonnen zu haben. Sie erweitern und verstärken nunmehr den Herausgeberkreis und bringen neue Perspektiven und Impulse in die Arbeit ein. Das neue Team bedankt sich bei den Autorinnen und Autoren für ihre spannenden Beiträge und beim Verlag für die bewährte Kooperation.

Unseren Leserinnen und Lesern wünschen wir eine anregende Lektüre!

Ihr Herausgeber- und Redaktionsteam der Zeitschrift für Menschenrechte

Heike Baranzke

Menschenwürde zwischen Pflicht und Recht

Zum ethischen Gehalt eines umstrittenen Begriffs

Im Februar 2003 wurde die Neukommentierung von Artikel 1 des Grundgesetzes (GG) für den renommierten Kommentar von Theodor Maunz und Günter Dürig aus der Feder des Bonner Staatsrechtlers Matthias Herdegen ausgeliefert. Dieser spricht sich darin für eine „Deutung“ der Menschenwürde „*auch* als subjektives Recht“ (Herdegen 2003: Rdn. 26) aus, die es erlaube, im konkreten Konfliktfall „Randzonen der Würdegarantie“ (Herdegen 2003: Rdn. 45) einer Abwägung mit anderen in Frage stehenden Grundrechten und Verfassungsgütern zuzuführen. Der ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde sieht darin einen „Traditionsbruch“ gegenüber der Auslegung der Menschenwürde durch Günter Dürig, für den die „Option für den Grundrechtscharakter und den subjektiv-rechtlichen Würdeanspruch der Menschenwürdegarantie [...] eher ein Detailproblem als eine grundlegend-strukturelle Alternative zum Verständnis als objektivrechtliche Fundamentalnorm“ gewesen sei (Böckenförde 2004: 1218 f.). Hintergrund des Streits ist das Problem der rechtlichen Operationalisierung der staatlichen Verpflichtung zum Schutz der Menschenwürde insbesondere angesichts der neuen medizinischen und biotechnologischen Herausforderungen (vgl. Herdegen 2003: Rdn. 20). Gerade dieses neuartige Feld evoziert nach Herdegen den „Grundrechtscharakter der Menschenwürde“, da die einzelnen Freiheits- und Gleichheitsgrundrechte „nicht zuverlässig“ „gegen neu auftkommende Gefährdungen der menschlichen Persönlichkeit – etwa durch die Möglichkeiten der modernen Biotechnologie“ schützen könnten (Herdegen 2003: Rdn. 26).

Nun ist es nicht strittig, dass neuartige technologische Entwicklungen auch die Formulierung neuer (Grund-)Rechte erfordern können, wenn die Wirkungen der Technologien für Individuum und Gesellschaft in grundlegender Hinsicht ambivalent sind. So reagiert das Grundrecht auf informationelle Selbstbestimmung auf die Gefährdungen des Individuums durch die neuen Informationstechnologien. Fraglich ist aber, worin dann – über die „Ewigkeitsgarantie“ (Art. 79 Abs. 3 GG) hinaus – der „*auch*“ objektivrechtliche Gehalt der Menschenwürde besteht oder ob die Menschenwürde sich letztlich doch in ihren subjektivrechtlichen Ausformulierungen erschöpft. Ist die Menschenwürde etwa nichts anderes als die Bezeichnung für die Summe aller vorpo-

sitiven Menschen- oder positiven Grundrechte – ihr „Ensemble“ (Hilgendorf 1999)? Aber ist sie dann nicht überflüssig? Für Verfassungsrechtler wie Böckenförde besteht ihr darüber hinausgehender objektivrechtlicher Gehalt in einem dem Recht „vorgelagerten geistig-ethischen Inhalt“, den die Neukommentierung in den „geistigesgeschichtlichen Hintergrund“ „ohne normative Relevanz“ abschiebe (Böckenförde 2004: 1218), wenn Herdegen behauptet: „Die im Parlamentarischen Rat herrschende Vorstellung, das Grundgesetz übernehme mit der Menschenwürdeklausel ‚deklaratorisch‘ einen Staat und Verfassung vorgeordneten Anspruch ins positive Recht, hat noch beachtliche Suggestionskraft. [...] Für die staatsrechtliche Betrachtung sind jedoch allein die (unantastbare) Verankerung im Verfassungstext und die Exegese der Menschenwürde als Begriff des positiven Rechts maßgebend“ (Herdegen 2003: Rdn. 17).

Herdegens mit einer Reihe von Juristen und Philosophen geteilte Reserve gegen jegliche dem Recht vorgeordnete moralische Ansprüche richtet sich gegen die Festbeschreibung bestimmter kontingenter Menschenbilder und somit gegen Einschränkungen des Rechts auf freie Gestaltung der Persönlichkeit, wie sie anlässlich der so genannten „Peep-Show“- und „Zwergenweitwurf“-Urteile diskutiert wurden. Dort wurde Frauen verboten, sich in einsehbaren Kabinen gegen Bezahlung zu entkleiden, und kleinwüchsigen Menschen untersagt, sich als Wurfobjekt in Veranstaltungen zur Verfügung zu stellen, und zwar in beiden Fällen mit dem Argument, dass die Personen durch diese Akte ihre eigene Menschenwürde verletzen würden (vgl. Tiedemann 2007: 41). Dagegen betont Herdegen zu Recht: „Ein aus der Sicht eines gattungsspezifischen Standards ‚würdeloses‘ Verhalten bedeutet noch keine Einbuße an Würde im Sinne des Art. 1 GG. Die ‚Selbstentwürdigung‘ ist kein Thema der verfassungsrechtlichen Schutzpflicht aus Art. 1 Abs. 1 Satz 2 GG“ (Herdegen 2003: Rdn. 29). Herdegen unterstreicht, dass des Weiteren die staatliche Schutzpflicht der Menschenwürde „unabhängig von geistiger und körperlicher Entwicklung, von persönlicher Lebensleistung oder einer erfolgreichen Identitätsbildung“ besteht und „nicht durch Straftaten oder sonst ‚unwürdiges‘ Verhalten verwirkt werden“ könne (Herdegen 2003: Rdn. 49). Herdegens berechnete Einwände gegen staatliche Reglementierungen des Umgangs mit sich selbst im Namen der Menschenwürde sind aber noch kein Argument gegen einen zwar materialiter ungleich viel bescheideneren vorpositiven Gehalt der Menschenwürdeidee, der auch für die Rechtsordnung selbst von Belang ist. Gesucht ist also ein Gehalt, der weder darin aufgeht, ein subjektives juridisches Grundrecht neben anderen zu sein, noch darin, als Sammelbegriff unabwägbarer moralischer Rechte zu fungieren und somit verzichtbar wäre, sondern ein Gehalt, der sich als notwendiger Grund und Quell subjektiver Rechte explizieren lässt.

Bevor der mögliche dem Recht „vorgelagerte geistig-ethische Inhalt“ mit Hilfe der historisch signifikanten Menschenwürdekonzepte von Marcus Tullius Cicero und Immanuel Kant inhaltlich näher bestimmt wird, soll jedoch an die erst junge „Karriere“ der Menschenwürde als Rechtsbegriff erinnert werden. Neben bereits hier erfolgenden Andeutungen von vorrechtlichen Dimensionen des Würdebegriffs wird damit vergegenwärtigt, dass die rezente Verwendung der Menschenwürde als Rechtsidee zwar untrennbar mit den von Nazi-Deutschland begangenen Verbrechen verknüpft ist, deshalb aber keine singuläre „deutsche Angelegenheit“ darstellt.

Menschenwürde als Rechtsbegriff

Neue völker- und verfassungsrechtliche Studien zur Menschenwürde versäumen nicht, darauf hinzuweisen, dass das „Wort ‚Menschenwürde‘ (auch: Würde des Menschen, der Person, der Persönlichkeit, des Individuums oder das Adjektiv ‚menschenswürdig‘) [...] vor dem zwanzigsten Jahrhundert nirgendwo in der Sprache des Rechts“ (Tiedemann 2007: 9) aufgetaucht ist, ja dass ungeachtet einiger weniger früherer Nennungen seine „Karriere als Rechtsbegriff erst 1945 mit der Charta der Vereinten Nationen“ (Rensmann 2009: 75) beginnt. Bemerkenswerterweise fungiert die Menschenwürde seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 als Begründung und Quelle der Menschenrechte (Müller 2008: 119), obwohl die Menschenrechtserklärungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts den Bezug auf die Menschenwürde nicht kennen und stattdessen auf gottes- oder naturrechtliche Begründungen der Menschenrechte rekurren. Die Nennung von „*dignity*“ bzw. „*dignité*“ wurde dort wegen der feudalgesellschaftlichen Verwurzelung des sozialpolitischen „*dignitas*“-Begriffs vermutlich sogar gemieden (Pöschl/Kondylis 1992: 656 f., 666). Die ursprüngliche Menschenwürdeabstinenz der frühen Menschenrechtsbewegung sowie die Tatsache, dass der Menschenwürdebegriff bis dahin bereits mehr als eineinhalb Jahrtausende im lateinischen Abendland terminologisch nachweisbar ist, sind erste Indizien dafür, dass Versuche einer ausschließlich menschenrechtlichen Erschließung (z.B. Stepanians 2003; Birnbacher 2004) der Bedeutung des Menschenwürdebegriffs zu kurz greifen.

Die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und des Holocausts verlangten nach einem grundlegenden Ausdruck, da sich die Gräueltaten nicht angemessen „als Verletzung einzelner Menschenrechte, sondern nur noch als umfassende Negation des aus der Menschenwürde fließenden Achtungsanspruches darstellen“ (Rensmann 2009: 77) ließen. Damit wurde Menschenwürde zu einem politisch-rechtlichen Begriff und zum Fundament und Maßstab für Rechtsordnungen, die diesen Namen verdienen,

unabhängig davon, ob diese sich auch durch ausdrückliche Nennung zur Achtung der Menschenwürde verpflichten oder nicht. Dass Menschenwürde das Konstitutionsprinzip von Rechtsordnungen ist, bedeutet, dass „auch ein Rechtssystem, das kein Bekenntnis zur Menschenwürde enthält, keine Rechtsmacht erzeugen [kann], mittels derer es möglich ist, rechtmäßig die Menschenwürde zu verletzen. Ein juridisches Recht auf Verletzung der Menschenwürde eines anderen Menschen kann es nicht geben, wie es auch eine Rechtspflicht zur Achtung einer Würdeverletzung nicht geben kann“ (Tiedemann 2007: 532 f.).

Zugleich ersetzt der Begriff „*human dignity*“ die gottes- und naturrechtlichen Begründungen der Menschenrechtserklärungen der Aufklärungszeit, die im Kontext der religiösen und weltanschaulichen Vielfalt der Vereinten Nationen nicht konsensfähig waren. Mit Blick auf eine interkulturelle Hermeneutik ist der Wechsel im hermeneutischen Vorverständnis des Ausdrucks „*dignitas*“ bemerkenswert, der die national verschiedenen Rezeptionsgeschichten des Wortes bis heute prägt: Galt im feudalistisch geprägten europäischen und nordamerikanischen 18. Jahrhundert „*dignity*“ in seiner sozialpolitischen Verwendung als ideologisch belastet, so diente „*human dignity*“ nach dem Zweiten Weltkrieg im globalen Kontext als weltanschaulich neutraler Konsens- und Integrationsbegriff, um den fundamentalen Achtungsanspruch gegenüber Menschen zum Ausdruck zu bringen. Dass man in diesen weltinnenpolitischen Beratungen im Rahmen der UN um konsensfähige politische Standpunkte rang, die nicht auf bestimmte Menschenbilder oder Menschenwürdebegründungen festgelegt waren, bedeutet nicht, dass die Menschenwürdeidee rational nicht begründbar ist. Die Begründungsenthaltung trägt lediglich der Tatsache kulturell unterschiedlicher Menschen- und Weltbilder Rechnung, indem eine Pluralität von Begründungsansätzen akzeptiert wird. Begründungspluralismus ist aber nicht gleichbedeutend mit Unbegründbarkeit und auch nicht mit Inhaltslosigkeit, wie Markus Stepanians (2003: 98) betont.

Thilo Rensmann unterstreicht, dass sich die junge Bundesrepublik Deutschland mit dem Maßnahmen an der UN-Menschenrechtserklärung bei der Formulierung insbesondere des Artikels 1 GG als „gleichberechtigtes Glied“ in die Verfassung der internationalen Gemeinschaft einzureihen strebte. Die Beachtung dieses Kontextes zeigt, dass mit der bundesrepublikanischen Rezeption der Menschenwürde als Verfassungsprinzip keineswegs ein inkommunikabler deutscher Sonderweg beschritten wurde. Vielmehr war „die Karriere der Menschenwürde als juristische Kategorie [...] von Anfang an untrennbar mit einem internationalen Konstitutionalisierungsprozess verbunden“, der zu einem immer stärkeren Ineinandergreifen nationaler und internati-

onaler Verfassungsstrukturen geführt hat“ (Rensmann 2009: 76, vgl. auch Tiedemann 2007: 9-57). Zwar blieb die „neue Qualität“, die die Menschenwürde im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland erhielt, „zunächst ein Unikat“ (Tiedemann 2007: 45), aber seit den 1970er Jahren nahmen die Verfassungen von immer mehr Staaten auf die Menschenwürde Bezug. Dazu gehören neben Schweden, Belgien, Finnland, Israel, der Schweiz und den US-amerikanischen Bundesstaaten Montana und Louisiana insbesondere solche Nationen, die sich nach der Beseitigung von Diktaturen auf den Weg der Demokratisierung machten, wie etwa Griechenland, Portugal oder Spanien. In den 1990er Jahren kamen dann viele Länder des ehemaligen Ostblocks dazu, aber auch einige afrikanische und südamerikanische Staaten sowie Afghanistan und seit 2008 der Kosovo. Ferner spielt die Menschenwürde eine eminente Rolle in der Grundrechte-Charta der Europäischen Union sowie im Übereinkommen des Europarates zum Schutze der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biotechnologie und Biomedizin (1996). Daher kann man die Wirkungsgeschichte der Menschenwürde im Völker- und Verfassungsrecht der jüngeren Vergangenheit als eine Erfolgsgeschichte ansehen.

Mit der Orientierung an der UN-Menschenrechtserklärung grenzte sich der Parlamentarische Rat von den Gräueltaten des NS-Staates ab und bekannte sich zu dem völkerrechtlichen Menschenwürdebegriff als dem immerwährenden obersten Wert der deutschen Rechtsordnung. Artikel 1 wurde durch die „Ewigkeitsgarantie“ (Art. 79 Abs. 3 GG) jedem verändernden Zugriff des deutschen Staates entzogen. Auch die Begründungsoffenheit der „*human dignity*“ wurde mit der berühmten Formel von Theodor Heuss, Menschenwürde sei „eine nicht interpretierte These“, sinngemäß übernommen (vgl. zum Hintergrund Tiedemann 2007: 68-72). Heuss erläuterte seine Aussage im Parlamentarischen Rat folgendermaßen: „Ich möchte bei der Formung des 1. Absatzes [des Grundgesetzes] von der Menschenwürde ausgehen, die der Eine theologisch, der Andere philosophisch, der Dritte ethisch auffassen kann“.¹ So wurde die Rechtsordnung als eine Wertordnung gekennzeichnet, die aufgrund ihrer Weltanschauungsneutralität für alle Mitglieder einer pluralistischen Gesellschaft zustimmungsfähig sein sollte.

In Bezug auf die Begründungsoffenheit der Menschenwürde um der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit willen handelt es sich aber weder im Falle der deutschen oder jeder anderen Verfassung noch im Falle der Allgemeinen Menschenrechtserklärung der UN um ein unverbindliches Angebot, das von Staaten oder Individuen nach Belieben angenommen oder auch abgelehnt werden könnte. Vielmehr erheben diese völker- und verfassungsrechtlichen Dokumente den Anspruch auf verbindliche Anerkennung durch

Staaten und deren Einwohner. Als Konstitutionsprinzip dient die Menschenwürde als moralischer Maßstab des Rechts, durch den eine Rechtsordnung überhaupt erst eine legitime, d.h. moralisch gerechtfertigte Rechtsmacht erzeugen kann und insofern also nicht nur zustimmungsfähig, sondern sogar zustimmungspflichtig wird. Damit hat der Menschenwürdebegriff schon einen beachtlichen rechtsethischen Gehalt gewonnen. Aber worauf gründet sich dieser Gehalt? Diese Frage verweist zurück in die abendländische Vorgeschichte der ethischen Menschenwürdeidee.

Menschenwürde als ethische Idee

Der völker- oder verfassungsrechtliche Appell, Menschen- bzw. Grundrechte zu respektieren und zu gewähren, kann nur von Adressaten verstanden werden, die sich selbst als moralfähige Freiheitswesen betrachten. Außermoralische Entitäten, wie z.B. Maschinen oder Tiere, verfügen gar nicht über die Möglichkeit, den Sinn moralischer und rechtlicher Terminologie zu verstehen. Mit anderen Worten: Moralisches Bewusstsein ist eine notwendige Voraussetzung, um Moralsprache überhaupt dekodieren zu können. Ferner: Wer von Rechten redet, setzt implizit voraus, dass es Wesen gibt, die sich zur Respektierung dieser Rechte verpflichten können. Es ist diese innere Verbindlichkeitsstruktur oder Verpflichtungsfähigkeit, die auch den historischen Ursprung der Idee der Menschenwürde bei Cicero kennzeichnet und sich erst spät mit dem Gedanken subjektiver Rechte zu verbinden vermag. Bei Cicero ist die *dignitas hominis* ein reiner Pflichtbegriff. Immanuel Kant verbindet den Ciceronischen *dignitas*-Begriff mit dem Autonomiebegriff. So eröffnet er eine systematische Verbindung zwischen Würde und Recht, vermittels derer der Menschenwürdebegriff im 20. Jahrhundert als Fundament und Quell der Menschenrechte gedacht werden kann.

DER TUGENDETHISCHE START DER MENSCHENWÜRDE BEI CICERO

Ciceros Schrift „*Vom pflichtgemäßen Handeln*“ gilt als frühester Beleg für die Idee universaler Menschenwürde im lateinischen Sprachraum. In *De officiis* I 105 f. (Cicero 2008: 58) hält er seinem in der Ferne lebenden Sohn vor Augen, „wie schändlich“ sich ein tierisch vernunftloses Triebleben angesichts der „Überlegenheit und Würde in unserer Natur“ darstellt. Hier ist der Ursprungsort der Verbindung der Menschenwürdeidee mit Erwartungen an einen ihr geziemenden Lebenswandel, die bis zum heutigen Befürchtungen in Bezug auf illiberale Lebensstilvorschriften hervorruft. Für systematisch-ethische Überlegungen ist aber entscheidend, dass Ciceros Pflichtenschrift nicht zur Gattung juridischer Texte gehört, sondern sich im Rahmen tugendethischer

Empfehlungen über seinen Sohn Marcus hinaus in politisch-pädagogischer Absicht an die Nachwuchselite wendet.²

Cicero prägt die abendländische Menschenwürdeidee, indem er den altrömischen elitären politisch-sozialen *dignitas*-Begriff universalisiert. Inspiriert ist er dabei durch die griechisch-naturphilosophische Vorstellung von der Spitzenstellung der menschlichen Gattung in einem hierarchisch gestuften Kosmos. Als *dignitas hominis* konfrontiert sie nun nicht mehr nur einzelne Menschen relativ zu ihrer besonderen Herkunft oder ihrem politischen Verdienst mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Würdeansprüchen, sondern *alle* Menschen (Universalität) als Vertreter der Gattung der Vernunftwesen mit dem gleichartigen Anspruch (Egalität), ihrer Stellung im Kosmos gerecht zu werden. *Dignitas hominis* bringt folglich eine Gleichheit der Verpflichtung gegenüber der eigenen Würde zur Sprache, nicht aber daraus resultierende – schon gar nicht einklagbare – wechselseitige Rechtsansprüche der Menschen gegeneinander. Die alleinige Verknüpfung der Würde mit Pflichten ist typisch für die Vormoderne.

Immerhin aber stiftet die allgemeine menschliche Vernunftnatur eine Gleichheit zwischen den Menschen, die sich nun nicht mehr – wie im Fall des altrömischen sozialen Würdebegriffs – innergesellschaftlich voneinander, sondern nun von den nichtmenschlichen, d.h. nichtvernünftigen Lebewesen absetzen. Dieser Aspekt hat dem universalen Menschenwürdebegriff in jüngster Zeit den Speziesismusvorwurf eingetragen. Seine würdevolle Spitzenposition verpflichtet den Menschen zu einer geziemenden, seiner Würde entsprechenden Lebensführung, die sich in einer Distanzierung vom animalisch lustvollen Leben auszudrücken hat. Die Würde des Menschen ist ein Anspruch, den diejenigen, die aufgrund eines der sinnlichen Lust verfallenen Lebens „nicht der Sache nach, sondern nur dem Namen nach Menschen“ (Cicero 2008: 58) heißen, auch verfehlen können. Ciceros Menschenwürde ist somit ein tugendethischer Leistungsbegriff, der sich primär gegen die Gefahren der Selbstentwürdigung richtet.

In politisch-rechtlicher Hinsicht ergibt sich folgendes Bild: Zwar soll der Mensch nicht als Sklave seiner Triebe leben. Die gesellschaftliche Position – Herr oder Sklave –, in die ein Individuum hineingeboren wurde, wurde aber weder von Cicero noch von anderen Stoikern in Frage gestellt. Weder im Namen der universalen *dignitas hominis* noch im Namen des *ius humanum* wurde die Legitimität der Sklaverei bestritten (Cancik 2005; Pöschl/Kondylis 1992). In diesem Sinne – wenngleich ohne von dem Würdebegriff Gebrauch zu machen – fordert auch Seneca in seinem berühmten 47. Brief lediglich eine „Schonende Behandlung der Sklaven“, die einem „klugen“ und „gebildeten“ Sklavenhalter geziemt: „Seinen Charakter gibt sich jeder selbst, über seine Dienstleistungen entscheidet der Zufall“ (Seneca 2004, Bd. 3: 160).

Somit ist festzuhalten, dass die *dignitas hominis* in der Antike trotz des Implikats naturgegebener Gleichheit keine subjektivrechtlichen Konsequenzen zeitigte, sondern nur tugendethische Pflichten gegen sich selbst, seiner Würde als menschliches Vernunftwesen gerecht zu werden. Die universale Ciceronische *dignitas hominis* wird erst in Immanuel Kants Moralphilosophie darüber hinaus zu einem Begriff, der moralische und rechtliche Ansprüche gegen Dritte begründet – zu einem Zeitpunkt also, als die universalen Menschenrechte schon ohne Rekurs auf die Idee der Menschenwürde ausgerufen worden waren.

KANTS SOLLENS- UND RECHTSETHISCHE ERWEITERUNGEN DER TUGENDETHISCHEN MENSCHENWÜRDE

Immanuel Kant lieferte der Menschenrechtsbewegung im 18. Jahrhundert die Würde des Menschen als transzendentalphilosophische Begründung gewissermaßen nach und bahnte ihr vor allem im deutschsprachigen Bereich zugleich einen Weg in die Moral- und Rechtsphilosophie. Kant knüpft sowohl an das tugendethische Pflichtkonzept der Stoa als auch an Ciceros *dignitas hominis* an, verändert beide aber grundlegend durch seine Theorien der Autonomie und Achtung. Dadurch überführt er die Begriffe aus der antiken Tugend- und Strebensethik in die neuzeitliche Sollens- und Rechtsethik (vgl. Horn/Mieth/Scarano 2007: 175-177). Zwar verwendet Kant den Begriff der Würde des Menschen in seiner Rechtslehre nicht explizit; da aber die „Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit“ (Kant 1968, Bd. IV: 440) fungiert, und „Autonomie [...] der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (Kant 1968, Bd. IV: 436) ist, die auch wechselseitige Tugend- und Rechtspflichten der Achtung begründet, muss indirekt die Würde des Menschen als Fundament des Anspruchs auf Handlungsfreiheit auch in der Rechtslehre geachtet werden. Das „moralisch-praktische Gesetz“ (Kant 1968, Bd. VI: 227) begründet die beiden Teile der Metaphysik der Sitten, Rechtslehre und Tugendlehre, als „zwei grundlegende Perspektiven oder Standpunkte, nämlich die Perspektive der durch das Moralprinzip verpflichteten und die Perspektive der durch das Moralprinzip (wechselseitig) berechtigten Personen“ (Steigleder 2002: 242). Im Folgenden werden einige der Kontinuitäten und Veränderungen im Begriff der Menschenwürde im ideengeschichtlichen Vergleich zwischen Cicero und Kant betrachtet, und zwar in erster Linie an Hand von § 11 der „Tugendlehre“ von Kants „Metaphysik der Sitten“, ergänzt durch Aspekte aus der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ sowie aus der Rechtslehre.

In § 11 der „Tugendlehre“ widerspricht Kant radikal der Ciceronischen Konzeption naturphilosophisch begründeter universaler Menschenwürde: „Der Mensch im System

der Natur [...] ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren [...] einen gemeinen Werth (*pretium vulgare*)“ (Kant 1968, Bd. VI: 434). Wenn sich die Würde des Menschen aber nicht aus seiner Stellung im Kosmos ergibt, dann kann sie durch theoretische Vernunft weder ermittelt noch begründet werden. Die Würde des Menschen liegt aber auch nicht in seinen technisch-praktischen Verstandesleistungen. Damit verleiht er sich bestenfalls einen bestimmten äußeren Warenwert, einen Preis unter Preisen, der quantitativ von dem allgemeinen Tauschwert des Geldes noch übertroffen wird (Kant 1968, Bd. VI: 434). Mit dieser spitzen Feststellung ist zugleich auch eine *homo faber*-Definition der Menschenwürde als einer unbegrenzten und beliebigen Zwecksetzungskompetenz verworfen. Die Würde des Menschen ist also weder als theoretischer Gegenstand definierbar noch empirisch – z.B. in Form von Kompetenztests – nachweisbar. Worin aber besteht sie für Kant dann?

Darauf gibt der folgende Absatz Auskunft: „Allein der Mensch als *Person* betrachtet, d.i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (*homo noumenon*) ist er ... als Zweck an sich selbst zu schätzen, d.i. er besitzt eine *Würde* (einen absoluten innern Werth)“ (Kant 1968, Bd. VI: 434). Würde ist also ein Begriff der moralisch-praktischen Vernunft. Vernunft wird praktische Vernunft genannt, wenn sie sich auf den Willen als das vernünftige Zwecke setzende Vermögen bezieht. Würde bezeichnet unter Ausschluss der technisch-praktischen Zweckerationalität nur diejenige, die sich auf gut/böse-Qualifizierungen der Zwecke bezieht. Würde qualifiziert den Menschen somit als ein mit Willen begabtes Vernunftwesen, das unter der moralischen Gut/böse-Differenz steht. Einzig diese Qualifizierung verleiht dem Menschen nicht einen „äußeren Werth seiner Brauchbarkeit“, sondern „einen absoluten innern Werth“ (Kant 1968, Bd. VI: 435 f.). So wird aus Ciceros *dignitas hominis* die „*dignitas interna*“, die Kant zudem als „unverlierbare Würde“ (Kant 1968, Bd. VI: 436) anspricht. Als unverlierbare kann sie nicht davon abhängen, ob ein Mensch im Sinne seiner moralischen Würde handelt, sondern nur davon, dass er ein Wesen ist, das um gut und böse weiß, das also über moralisch-praktisches Wissen verfügt. Menschen bleiben unabhängig von ihren Taten mit dem Anspruch ihrer moralischen Würde behaftet, ihre Gesinnung zu ändern und in Zukunft gut zu handeln. Es gibt also nach Kant keine Menschen, die „nicht der Sache nach, sondern nur dem Namen nach Menschen“ (Cicero 2008: 58) sind.

Würde ist keine raum-zeitlich gegebene extensionale Eigenschaft, die empirisch erfahrbar und vermessbar wäre. Als ein praktisches „Phänomen“ ist sie vielmehr einem willensbegabten Vernunftwesen, das sich unter dem Anspruch, moralisch gut handeln zu sollen, weiß, unmittelbar – nicht sinnlich vermittelt – bewusst. Daraus folgt

aber, dass Kants Unterscheidung zwischen theoretischer und moralisch-praktischer Vernunft einen Standpunktwechsel von der Beobachterperspektive (dritte Person) in die Handlungsperspektive (erste Person) impliziert, denn nur aus der Perspektive der ersten Person begreift sich ein Mensch als ein Wesen unter dem Sollensanspruch des moralisch Guten, d.h. als eine Person, „die Pflichten auf sich hat, die ihm seine eigene Vernunft auferlegt“ (Kant 1968, Bd. VI: 435). Der Mensch nimmt sich als verpflichtungsfähig wahr, d.h. mit einer praktischen Freiheit begabt, die ihm ermöglicht, sich aus vernünftigen Gründen entscheiden zu können, statt seinen je zufälligen Stimmungen folgen zu müssen. In diesem Fall bestimmt er seinen Willen autonom. *Autonomie* als *Selbstgesetzgebung* der praktischen Vernunft bezeichnet die Bestimmung des Willens durch die eigene Vernunft und ist der *Heteronomie* als der Bestimmung des Willens durch etwas *anderes* als der eigenen Vernunft entgegengesetzt. Autonomie ist die Bedingung der Möglichkeit moralisch-praktischer Zwecksetzung und daher „Grund der Würde“ (Kant 1968, Bd. IV: 436).

Das Bewusstsein seiner Würde konstituiert den Menschen als „absoluten innern Werth“, „wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, ...“ (ebd.). Achtung wird von Kant in Abwehr der Lehre von einem natürlichen moralischen Gefühl als ein „durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl“ (Kant 1968, Bd. IV: 401) bezeichnet. In diesem Streit Kants mit den *moral-sense*-Philosophen um die Herkunft – oder besser – den Grund des moralischen Gefühls wird deutlich, dass durch die Beteiligung aller menschlichen Gemütskräfte – Vernunft, Wille und Gefühl – das Einnehmen des moralischen Standpunkts ein praktischer Vollzug ist. Während Achtung vor dem moralischen Gesetz gehorsame Unterwerfung fordert, erzeugt Achtung vor Menschen als moralische Subjekte eine respektvolle Distanz, die ihnen den Freiheitsspielraum für moralisches Handeln sichert. Achtung wird auch charakterisiert als eine „Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines Anderen Person“ (Kant 1968, Bd. VI: 449). Hier macht Kant den ersten Schritt von der transzendentalen Selbstanalyse der moralischen Person zur interpersonalen Beziehung als einer Achtungsgemeinschaft zwischen moralischen Subjekten. Er betont noch einmal, dass es die „Menschheit in seiner Person“ ist, die „das Object der Achtung“ (Kant 1968, Bd. VI: 435) darstellt. Auch hier kann „Menschheit“ nicht kosmologisch als bloße Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies verstanden werden, sondern als moralische Idee der idealen moralischen Vernunftgemeinschaft aller Menschen, in der sich jeder Mensch als moralisch-praktisches Subjekt „mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen“ (Kant 1968, Bd. VI: 435) kann.

Wie bei Cicero so resultiert auch bei Kant die moralische Gleichheit der Menschen aus dem gleichartigen Anspruch des Sittengesetzes. Bei beiden fungiert die Menschenwürde als moralischer Leistungsbegriff. Kant sichert aber Universalität und Egalität der Menschenwürde, indem er zum einen die Unverlierbarkeit des Würdeanspruchs herausstellt und den moralischen Vergleich „mit anderen Menschen“ ausdrücklich als „Hochmuth“ (Kant 1968, Bd. VI: 435) verwirft. „Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz [...] muß unvermeidlich wahre Demuth folgen: aber daraus, dass wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind ... zugleich *Erhebung* und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths (*valor*), nach welchem er für keinen Preis (*pretium*) feil ist und eine unverlierbare Würde (*dignitas interna*) besitzt, die ihm Achtung (*reverentia*) gegen sich selbst einflößt“ (Kant 1968, Bd. VI: 436). Nicht aus dem *interpersonalen* Vergleich, sondern allein aus dem *intrapersonalen* Vergleich mit dem Anspruch des Sittengesetzes erfährt der Mensch als moralisches Subjekt seine Würde als unverlierbaren Anspruch und unendliche moralische Aufgabe.

Das Maßnehmen am äußerlich nicht messbaren Anspruch des Guten, die „Selbstschätzung“, ist nach Kant Pflicht des Menschen, und zwar gegen sich selbst, insofern er „ein moralisches Wesen“ (Kant 1968, Bd. VI: 428) ist. Gesinnungsprüfung ist daher jedermanns eigene Angelegenheit, ist also Tugendpflicht gegen sich selbst. Die moralische Gesinnung anderer Menschen zu prüfen, würde nicht nur von Hochmut zeugen und die Achtungspflicht gegenüber anderen verletzen, sondern wäre auch aus erkenntnistheoretischen Gründen – sogar gegenüber sich selbst – aussichtslos. Wenn aber die Aufklärung der wahrhaftigen Motivation nicht einmal mit Bezug auf die eigenen Absichten und Handlungen mit Sicherheit festgestellt werden kann, dann gilt dies umso mehr für die Beurteilung der Motivation fremder Handlungen. So lässt sich schwer sagen, ob ein Kaufmann seine Kunden aus Gründen innerer Wahrhaftigkeit oder um der eigenen langfristig klugen Vorteilsnahme willen ehrlich bedient – in Kantischer Diktion: ob er „aus Achtung für das Gesetz“ nach dem Prinzip der Moralität oder nur „gemäß dem Gesetz“ nach dem Prinzip der Legalität handelt.

Das Ernstnehmen seiner selbst als moralisches Subjekt – die Selbstschätzung – macht dem Kaufmann die moralische Gleichheit zwischen sich und seinen Kunden bewusst, durch die er sich zur Achtung der Würde seiner Kunden genötigt fühlt. Die Tugendpflicht der Selbstschätzung aufgrund einer autonomen Willensbestimmung ist nach Kant die notwendige Bedingung für die Erfüllung der Achtungspflicht gegen seine Kunden, die sich darin äußert, sie aus Liebe zum Guten ehrlich und wahrhaftig zu bedienen. Achtungspflicht gegenüber anderen Personen wird heute gerne als deren

„moralisches Recht“ („*moral right*“) bezeichnet, „moralisch“ deshalb, insofern es nicht juridisch positiviert, also kein „juridisches Recht“ („*legal right*“) ist. Die Sprache der Rechte thematisiert die Träger von Rechten, nicht aber die Adressaten von Rechtsansprüchen in Hinsicht auf eine ethische Theorie der notwendigen Bedingungen von Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit im Subjekt. Ohne eine Theorie moralischer Subjektivität aber läuft jeder noch so begründete Rechtsanspruch ins Leere.

Die ethische Entscheidung des Kaufmanns, seine Kunden um der Ehrlichkeit willen oder aus kluger Berechnung reell zu bedienen, kann niemand für ihn treffen, denn es ist *sein* Wille, den er *selbst* bestimmt: entweder zur rein vernünftigen sittlichen Autonomie oder zur sinnlich affizierten, klug-zweckrationalen Heteronomie. Da aber die Kunden aufgrund ihrer eigenen moralischen Subjektivität einen Anspruch auf Achtung derselben haben, ist der Gesetzgeber moralisch befugt, den Kaufmann durch Gesetze und Sanktionen zu äußerlich korrektem Handel zu zwingen, ob dieser es nun einsieht oder nicht. Dem Kaufmann darf daher vom Gesetzgeber die Rechtspflicht, korrekten Handel betreiben zu müssen, abgefordert werden. Den Kaufmann nötigenfalls auch rechtlich zwingen zu dürfen, gründet nach Kant in dem gleichartigen Anspruch eines jeden moralischen Subjekts auf Achtung seiner Würde der inneren Freiheit zur autonomen Willensbestimmung, die einer äußeren Handlungsfreiheit bedarf. Der Rechtsanspruch auf strafbewehrten Schutz der äußeren Freiheit kommt „unabhängig von allem rechtlichen Act, jedermann von Natur“ (Kant 1968, Bd. VI: 237) zu, wird also nicht erst durch einen positiven Rechtsakt generiert, sondern dringt vielmehr als vorpositives natürliches Vernunftrecht auf seine positiv-rechtliche Anerkennung in einer legitimen Rechtsordnung. Hier generiert der sittliche Anspruch der Würde des Menschen das „angeborene Recht“ auf „Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür)“, sofern es „mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann“. Das Recht auf äußere Freiheit „ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“ (Kant 1968, Bd. VI: 237). Die rechtsethische Formulierung des Kategorischen Imperativs lautet daher: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“ (Kant 1968, Bd. VI: 231) und ist lediglich eine Spezifizierung der „ethische(n) Gesetzgebung“ (Kant 1968, Bd. VI: 219) – eine Vorschrift nur für äußere, nicht aber für innere Handlungen, d.h. Maximen.

Fazit: Menschenwürde und Menschenrechte – ein ideeller Spannungsbogen zwischen Ethik und Recht

Mit der Freiheit zur Selbstverpflichtung ist der ethische Kern der Idee der Menschenwürde umrissen, der im abendländischen Denken als *dignitas hominis* erstmals bei Cicero begegnet. Cicero kommt das Verdienst zu, durch die Übertragung der altrömischen sozialen und politischen *dignitas* auf die griechische Idee der Stellung des Menschen im Kosmos die *dignitas* als tugendethischen Anspruch an alle Menschen als Vernunftwesen *universalisiert* und *egalisiert* zu haben.

Immanuel Kant übernimmt von Ciceros Menschenwürdekonzept die tugendethisch verankerte Selbstverpflichtung sowie dessen universale Reichweite und Gleichheit der Beanspruchung. Allerdings reformuliert er Ciceros kosmologische *dignitas hominis* als ethische *dignitas interna*. Mit der Verinnerlichung der Menschenwürde entzieht Kant den inneren Anspruch der Würde der Überprüfung und Normierung von außen. Insofern kein Mensch dem ethischen Anspruch seiner Würde zu entkommen vermag, qualifiziert Kant die Würde als *unverlierbar*. Insofern der Anspruch der Würde den inneren Akt der Bestimmung der eigenen Willensmaxime, sich selbst auf das Tun des Guten allein um des Guten willen verpflichten zu können („Autonomie“ als allein vernünftige Selbstgesetzgebung), ist das menschliche Subjekt *unvertretbar* bzw. *unverrechenbar*. Insofern die Fähigkeit innerer Selbstbindung an das aus Gründen für gut Gehaltene der äußeren Beurteilung entzogen ist, kann einem Menschen die Würde *nicht abgesprochen* werden. Vielmehr folgt für Kant aus der Entdeckung des unvertretbaren inneren Zustimmungsaktes zum moralisch Guten unmittelbar der moralische (tugendethische) Anspruch auf wechselseitige Respektierung („Achtung“) dieser moralischen Subjekthaftigkeit, die zugleich wechselseitige Rechtspflicht ist. Das bedeutet, dass die Würde des Menschen als Anspruch an sich selbst zur autonomen Willensbestimmung eine subjektive Rechte begründende Drittwirkung entfaltet, dass also, obwohl Kant vom Würdebegriff in seiner Rechtslehre keinen Gebrauch macht, dieser das „angeborene“, „natürliche“ Recht auf äußere Freiheit generiert. Dieses „angeborene“ Recht auf äußere Freiheit ist gewissermaßen die subjektivrechtliche Erscheinungsseite der ethischen Menschenwürde. Dieses „einzig, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“ (Kant 1968, Bd. VI: 237) wird schon von Kant selbst in erste Grundrechte der freien Persönlichkeitsgestaltung und Handlungsfreiheit weiter entfaltet. Kant spricht hier von „Befugnissen“, die schon „im Princip der angeborenen Freiheit“ (ebd.: 238) liegen und daher gleichermaßen durch die ethische Autonomie des Individuums gerechtfertigt sind.

Die objektivrechtliche Seite der Menschenwürde ist, dass auch der Gesetzgeber selbst zu der Achtung der äußeren Freiheit des Individuums verpflichtet ist, deren zwangsbewehrte Einschränkung nur dann zu rechtfertigen ist, wenn durch bestimmte Handlungen die Freiheit anderer unzumutbar eingeschränkt wird. „Es geht also um die Statthaftigkeit bzw. Zulässigkeit, die Einhaltung von Handlungsnormen äußerlich zu erzwingen. Entsprechend kann es Handlungen geben, die sich zwar faktisch erzwingen lassen, die zu erzwingen aber unzulässig wäre und die in diesem Sinne nicht ‚erzwingbar‘ sind“ (Steigleder 2002: 137). Unter solche nicht legitime Handlungen des Gesetzgebers fielen z.B. auch das Vorschreiben eines individuellen Lebensstils, solange die rechtlich substantielle Beeinträchtigung der äußeren Willkürfreiheit Anderer nicht erwiesen ist.

Als ethischer Anspruch an das individuelle moralische Subjekt begründet und generiert die Würde des Menschen den subjektiven Rechtsanspruch auf Achtung seiner äußeren Freiheit und daraus entwickelbarer Grundrechte. Als rein vernünftiges Produkt des erfüllten Würdeanspruchs begründet und rechtfertigt der Kategorische Imperativ als ein ethisches Moralprinzip auch das Recht als äußere Freiheitsordnung. Ein ethischer Kerngehalt von Menschenwürde ist also für das Recht plausibel zu machen, ohne der Gefahr einer moralischen Leistungswürde oder einer Festlegung auf bestimmte Menschenbilder oder Lebensstile zu erliegen. Insofern sind Ethik und Recht als die zwei Teile der Moralphilosophie unterschieden und verbunden zugleich (vgl. Steigleder 2002: 133). Zugleich erinnert die tugendethische Verwurzelung der Menschenwürdeidee an die Notwendigkeit einer Theorie moralischer Subjektivität als Theorie von Zurechnung und Verantwortlichkeit, ohne die alle noch so begründeten Rechtsansprüche ins Leere liefen. In diesem dreifachen Sinn kann die Würde des Menschen als Inbegriff und ethischer Grund von Menschen- und Grundrechten (Bielefeldt 2008) verstanden werden.

Anmerkungen

- 1 4. Sitzung vom 23. September 1948, Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart, Bd. 1, 1950/51, 49.
- 2 Vgl. zum Hintergrund Lefèvre 2001 sowie die Einführung von Rainer Nickel zu Cicero 2008: 223 f.

Literatur

- Bielefeldt, Heiner 2008: Menschenwürde. Der Grund der Grundrechte, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.
- Birnbacher, Dieter 2001: Menschenwürde – abwägbar oder unabwägbar?, in: Kettner, Matthias (Hrsg.): Menschenwürde und Bioethik, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 249-271.
- Böckenförde, Ernst Wolfgang 2004: Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Jg. 49, Nr. 10, 1216-1227.
- Cancik, Hubert 2005: Die frühesten antiken Texte zu den Begriffen „Menschenrecht“, „Religionsfreiheit“, „Toleranz“, in: Girardet, Klaus M./Nortmann, Ulrich. (Hrsg.): Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen, Stuttgart: Steiner, 94-104.
- Cicero, Marcus Tullius 2008: Vom pflichtgemäßen Handeln. Ausgewählte Werke, Bd. 1, Düsseldorf: Patmos, 9-211.
- Herdegen, Matthias 2003: Artikel 1 Absatz 1, in: Maunz, Theodor/Dürig, Günter et al. (Hrsg.): Grundgesetz Kommentar, Bd. 1, 42. Lfg., München: C.H. Beck, 1-58.
- Hilgendorf, Eric 1999: Die mißbrauchte Menschenwürde. Probleme des Menschenwürdetopos am Beispiel der bioethischen Diskussion, in: Jahrbuch für Recht und Ethik, Bd. 7, 137-158.
- Horn, Christoph/Mieth, Corinna/Scarano, Nico 2007: Kommentar, in: Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Studienbibliothek, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel 1968: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe Bd. IV, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 385-464.
- Kant, Immanuel 1968: Die Metaphysik der Sitten (MS), in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe Bd. VI, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 203-493.
- Lefèvre, Eckard 2001: Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch, Stuttgart: Franz Steiner.
- Müller, Jörn 2008: Ein Phantombild der Menschenwürde: Begründungstheoretische Überlegungen zum Zusammenhang von Menschenrechten und Menschenwürde, in: Bruder Müller, Gerd/Seelmann, Kurt (Hrsg.): Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte. Würzburg: Königshausen & Neumann, 117-147.
- Pöschl, Victor/Kondylis, Panajotis 1992: Würde, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 7, Stuttgart: Klett-Cotta, 637-677.
- Rensmann, Thilo 2009: Die Menschenwürde als universaler Rechtsbegriff, in: Thies, Christian (Hrsg.): Der Wert der Menschenwürde, Paderborn: Schöningh.
- Seneca, Lucius Annaeus 2004: Philosophische Schriften, Wiesbaden: marixverlag, 156-162.
- Stepanians, Markus 2003: Gleiche Würde, gleiche Rechte, in: Stoecker, Ralf (Hrsg.): Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff, Wien: öbv & hpt, 81-101.
- Steigleder, Klaus 2002: Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft, Stuttgart: Metzler.
- Tiedemann, Paul 2007: Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung, Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag.



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

... ein Begriff für politische Bildung

Thema: Naher Osten

Heft 3/2008

Wirtschaftliche Entwicklung in Israel und Palästina

Themenschwerpunkt

Sabine Hofmann: Außenwirtschaftliche Kooperation im Vorderen Orient

Mahmoud K. Okasha: Die Wirtschaft Gazas: Aktueller Status und Zukunftsaussichten

Hisham Awartani: Reform des institutionellen Rahmens und der Wirtschaftspolitik

Shlomo Swirski: Der Preis der Besatzung

Sam Bahour: Der Währungsdruck verschlimmert die hoffnungslose wirtschaftliche und politische Lage

Christian Sterzing: Geld allein ist nicht genug

Aktuelles Thema: Israel und Iran

Paul Rogers: Iran, Israel und die Kriegsgefahr



Jahresabonnement 36,80, Einzelheft 11,00;
Sonderpreis für Referendare/Studierende:
Jahresabonnement: 18,40 (alle Preise zzgl.
Versandkosten)

Die Zeitschrift „israel & palästina“ erscheint vier Mal jährlich. Sie wird herausgegeben vom Deutsch-Israelischen Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten (DIAK), der einer gemeinsamen friedlichen Perspektive für das jüdisch-israelische und palästinensische Volk verpflichtet ist. Sie richtet sich an alle, die sich für eine friedliche Lösung des Nahost-Konflikts einsetzen, und berichtet kenntnisreich, aktuell und fundiert über die neuesten Entwicklungen.

www.wochenschau-verlag.de

Adolf-Damaschke-Str. 10, 65 824 Schwalbach/Ts., Tel.: 06196 / 8 60 65, Fax: 06196 / 8 60 60, e-mail: info@wochenschau-verlag.de

Arnd Pollmann

Menschenwürde nach der Barbarei. Zu den Folgen eines gewaltsamen Umbruchs in der Geschichte der Menschenrechte

Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg hat man auf Ebene der Vereinten Nationen damit begonnen, einen Katalog völkerrechtlicher Menschenrechtsvereinbarungen anzulegen, der inzwischen etwa 20 einschlägige Übereinkommen, rechtsverbindliche Verträge und wichtige Zusatzprotokolle umfasst.¹ Ganz gleich, welches dieser Rechtsdokumente man sich vornimmt: Fast immer ist gleich zu Beginn und wie selbstverständlich von einer dem Menschen *qua* Menschsein „innewohnenden Würde“ die Rede, aus deren Besitz sich unmittelbar entsprechende Menschenrechte ableiten lassen sollen. Von der berühmten Charta der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1945 bis hin zum jüngsten Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen, das im Jahre 2008 in Kraft getreten ist: Stets geht es um das Bekenntnis, dass mit der „Anerkennung der Würde und des Wertes, die allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft innewohnen“, zugleich die Anerkennung „ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte“ gegeben ist, die für „Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt“ sorgen sollen.² Folglich scheint zumindest auf Ebene des menschenrechtlich relevanten Völkerrechts vollends unstrittig zu sein: Die Ideen „Menschenwürde“ und „Menschenrechte“ sind zwei Seiten derselben Medaille. Wer an die Menschenwürde glaubt, muss notwendig deren Schutz durch Menschenrechte proklamieren, und wer sich ausdrücklich zu den Menschenrechten bekennt, wird dies immer auch im Namen der Menschenwürde tun.

Aber so geläufig uns diese überaus enge völkerrechtliche Verknüpfung beider Grundideen aus *heutiger* Sicht auch erscheinen mag – zumal sie uns ja hierzulande auch aus Artikel 1 des Grundgesetzes vertraut ist³ –, zumeist wird die ideengeschichtliche sowie rechtshistorische Tatsache übersehen, dass dieser begriffliche Zusammenhang *vor* dem Zweiten Weltkrieg kaum einmal hergestellt worden ist. Selbstredend sind die philosophischen Begriffe „Menschenwürde“ und „Menschenrechte“ beide schon sehr viel älter und auch vor 1945 bereits geläufig. Doch weithin neu ist deren systematische und begründungstheoretische *Verknüpfung* (Menke/Pollmann 2007, Abschnitt III). Wenn nämlich zuvor, d.h. vor dem Zweiten Weltkrieg und den totalitären Barbareien, von menschlicher Würde die Rede war, so ging dies bestenfalls mit moralischen

Pflichten gegenüber jenen einher, die auch tatsächlich im Vollbesitz dieser Würde waren. Einklagbare *Rechte* folgten daraus nicht – und schon gar keine universellen Rechte *aller* Menschen; dies wohl auch deshalb, weil man den „Besitz“ von Würde lange Zeit durchaus nicht allen Mitgliedern der menschlichen Gattung gleichermaßen zubilligte. Wenn hingegen vor 1945 von Menschenrechten gesprochen wurde, etwa in den revolutionären Verfassungsentwürfen des späten 18. Jahrhunderts in Nordamerika und Frankreich, so wollte man diese Rechte zwar auf ein typisch menschliches Interesse an „Freiheit“ und „Gleichheit“ gründen. Doch zu keinem Zeitpunkt kamen die Gründer des modernen Menschenrechtsdenkens, die sich dabei häufig an John Locke (1689/2007) orientierten, auf die Idee, den für die Menschenrechte lange Zeit maßgeblichen Leitgedanken gleicher Freiheit ausdrücklich im Rückgriff auf den Begriff menschlicher Würde zu interpretieren.

Damit liegt die Frage auf der Hand, wie es zu dieser uns inzwischen geradezu selbstverständlich anmutenden Verknüpfung gekommen ist, wenn diese doch lange Zeit alles andere als selbstverständlich gewesen war. Was genau ist geschehen? Warum wirkt der „neue“ begründungstheoretische Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Menschenwürde heute nahezu unauflöslich? Hatte man ihn zuvor einfach übersehen? Obwohl der im Folgenden entwickelte Interpretationsvorschlag auf den ersten Blick naheliegend erscheinen mag, wird er sich dennoch als reichlich kompliziert erweisen: Nach den totalitären Barbareien des 20. Jahrhunderts hat sich das philosophische Nachdenken über Menschenwürde und Menschenrechte sowie über deren begründungstheoretischen Zusammenhang insofern grundlegend verändert, als monströse Unrechtserfahrungen zwei vormals getrennte ideengeschichtliche Diskurse so miteinander verschmelzen lassen, dass es zu einem rechtsphilosophischen Lernprozess kommt, der sich auf katastrophale Weise der Katastrophe selbst verdankt. Das grundlegende Problem im Zuge der philosophischen Rekonstruktion dieses historischen Umbruchs wird allerdings darin bestehen, dass in den gegenwärtigen Diskussionen über Menschenwürde einerseits und Menschenrechte andererseits noch immer „alte“ und „neue“ Denkmotive miteinander vermischt werden. Anders gesagt: Man hält bisweilen sehr unterschiedliche Begriffstraditionen und -konzepte für miteinander verträglich, die aber spätestens seit 1945 nicht länger miteinander zu vereinbaren sind.

Führen wir uns diese konzeptionellen Unklarheiten zunächst anhand einiger scheinbar selbstverständlicher Aussagen über die Würde des Menschen vor Augen:

- (a) „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“
- (b) „Jeder Mensch hat Würde.“

- (c) „Jeder Mensch hat immer schon die gleiche Würde.“
- (d) „Die Menschenwürde ist unverlierbar.“
- (e) „Jeder Mensch hat ein Recht auf Schutz der Würde.“
- (f) „Jeder Mensch hat ein Recht auf ein menschenwürdiges Leben.“
- (g) „Einige Menschen leben unter menschenunwürdigen Bedingungen.“
- (h) „Die Würde des Menschen ist verletzbar und damit sehr wohl antastbar.“
- (i) „Manche Menschen geben sich sehr würdevoll.“
- (j) „Einige Menschen verhalten sich würdelos.“
- (k) „Der Mensch kann seine Würde verlieren.“

So geläufig diese Aussagen *im Einzelnen* auch sein mögen, ihre Zusammenstellung lässt bereits erahnen, dass sie durchaus nicht alle miteinander kompatibel sind. Ein erster Widerspruch ist vollends offenkundig: Die Behauptung (a) „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ lässt sich, wenn man sie wörtlich versteht, mit Aussage (h) „Die Würde des Menschen ist verletzbar und damit sehr wohl antastbar“ nicht vereinbaren. Gemeinhin wird dieser Widerspruch mit dem Hinweis „aufgelöst“, Artikel 1 Absatz 1 des Grundgesetzes sei *imperativisch* gemeint: „Die Würde des Menschen darf unter gar keinen Umständen angetastet werden“. Doch salopp gesagt: Das steht dort aber nicht! Dagegen dürfte ein zweiter Widerspruch nicht sofort ins Auge springen: Auch die beiden Behauptungen (c) „Jeder Mensch hat immer schon die gleiche Würde“ und (e) „Jeder Mensch hat ein Recht auf Schutz der Würde“ sind nicht in Übereinstimmung zu bringen. Denn warum sollte man ein Rechtgut unter Schutz stellen, das doch bereits *im Prinzip* stets auf die gleiche Weise vorhanden und damit unverlierbar ist? Daraus ergibt sich direkt auch ein dritter Widerspruch: Die Annahme (d) „Die Menschenwürde ist unverlierbar“ wird unmittelbar durch Aussage (k) „Der Mensch kann seine Würde verlieren“ konterkariert. Und noch eine vierte Unvereinbarkeit ist greifbar: Sollte die Behauptung (b) „Jeder Mensch hat Würde“ gelten, so kann nicht zugleich Aussage (j) „Einige Menschen verhalten sich würdelos“ zutreffen.

Wie im Folgenden gezeigt werden soll, ergeben sich diese Widersprüche durch systematische Unklarheiten auf mindestens drei philosophischen Ebenen. Erstens: In *ideengeschichtlicher* Hinsicht ist zunächst daran zu erinnern, dass der Begriff „Würde“ zu sehr unterschiedlichen Zeiten mit sehr unterschiedlichen Inhalten gefüllt worden ist und dieser Umstand bis heute für Verwirrung sorgt (Abschnitt 1). In *begriffssystematischer* Hinsicht, und zwar mit Blick auf Inhalt und Trägerkreis der Menschenwürde, müssen ebenfalls recht divergente und miteinander unvereinbare Konzeptionen separiert werden (Abschnitt 2). Anschließend ist dann der primär *rechtsphilosophische* Umstand zu bedenken, dass sich aus unterschiedlichen Würdekonzeptionen geradezu notwendig

auch differente Interpretationen des Verhältnisses von Würde einerseits und Rechten andererseits ergeben müssen (Abschnitt 3). Und am Ende werden diese Überlegungen auf die folgende These hinauslaufen: Mit dem Jahr 1945 bricht sich – sozusagen gewaltsam – ein Verständnis von menschlicher Würde Bahn, dem es sowohl auf nationaler wie auch auf internationaler Ebene um den rechtlichen Schutz eines zwar angeborenen, aber verletzlichen menschlichen „Potenzials“ zu einem Leben in Achtung und Selbstachtung sowie frei von Gewalt, Erniedrigung und Demütigung geht (Abschnitt 4).

Vier Etappen einer Geschichte der Würde

Träger von Würde, so heißt es gewöhnlich, sei jeder Mensch, bloß weil er Mensch ist; nur weil er, wie alle anderen Menschen auch, zur menschlichen Gattung gehört. Nach diesem Verständnis will der Würdebegriff auf eine typische und zugleich normativ bedeutsame Wesensbestimmung *des* Menschen aufmerksam machen, d.h. auf eine universelle humane Werteigenschaft, die mit dem Anspruch jedes einzelnen Menschen auf gleiche Achtung dieser – seiner jeweils individuellen – Menschenwürde einhergeht. Anders gesagt: Weil der Mensch einen „absoluten Wert“ hat, der nicht „verrechnet“ werden darf, verdient er unterschiedslos den gleichen moralischen Respekt. Und entsprechend muss jedem Menschen unterschiedslos und gleichermaßen ein moralisch-rechtliches Minimum an humanen Lebensbedingungen garantiert werden, das es allen Menschen, und zwar weltweit, ermöglichen soll, ein Leben „in“ Würde zu führen. Blickt man allerdings zurück auf die ideengeschichtlichen Quellen des Würdebegriffs, so gelangt man dabei nicht nur zu der Einsicht, dass sich die Verwendung des Würdebegriffs auffallend gewandelt hat. Bemerkenswert ist vor allem, dass zu unterschiedlichen Zeiten mindestens drei der soeben skizzierten Begriffsaspekte vollends anders als heute interpretiert worden sind: Weder war zu allen Zeiten selbstverständlich, dass tatsächlich *alle* Menschen Träger von Würde sind. Noch bestand von Beginn an Einigkeit in der Frage, ob alle Träger der Würde *gleichermaßen* Träger von Würde sind. Ja, und selbst noch die Annahme, dass aus dem Besitz von Würde notwendig moralische oder gar rechtliche Achtungsansprüche resultieren, ist keineswegs selbstverständlich gewesen. Der betreffende Begriffswandel kann grob in vier Etappen rekonstruiert werden (vgl. Wetz 2005; Tiedemann 2007).

RÖMISCHE ANTIKE

In der römischen Antike war das Würde-Prädikat (lat. *dignitas*) zunächst für herausgehobene Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens reserviert, denen wichtige

gesellschaftliche Verantwortlichkeiten oder Ämter sowie herausragende Verdienste in Bezug auf das Gemeinwesen zukamen. Es handelte sich um besondere „Würdenträger“, z.B. um Staatsmänner, Volkstribune, Feldherren oder Geistliche, die aufgrund ihrer Amtsfunktionen einen besonderen gesellschaftlichen Ruf genossen, der nicht nur ihren individuellen Ruhm bzw. ihre soziale Ehre, sondern zudem auch eine besondere Dignität dieser Personen begründete. Diese Verwendung des Würdebegriffs hat in der Redeweise „in Amt und Würde“ alltagssprachlich überlebt. Und doch ist aus heutiger Sicht augenfällig: In der römischen Antike hatten keineswegs alle Menschen und schon gar nicht alle Menschen gleichermaßen an der Würde teil. Folglich konnte von einer universellen *Menschenwürde* seinerzeit noch keine Rede sein.⁴

CHRISTENTUM

Spätestens im Rahmen des mittelalterlichen Christentums wurde der antike Würdebegriff, der zuvor auf die privilegierte gesellschaftliche Stellung einzelner herausragender Persönlichkeiten gezielt hatte, *universalisiert* und auf die Sonderrolle *des* Menschen übertragen, die diesem als dem „Ebenbild Gottes“ im göttlichen Schöpfungsplan zuerkannt worden war. Der Mensch sah sich als „Krone“ dieser Schöpfung und sprach damit der eigenen Gattung eine gegenüber allen anderen Lebewesen privilegierte Sonderrolle zu. Von nun kam also jedem Menschen Würde zu, bloß weil er zur menschlichen Gattung gehörte. Allerdings ergaben sich aus dieser Sonderrolle, christlich gesehen, nicht schon irgendwelche Rechte, sondern ausschließlich moralische „Pflichten“; und zwar primär gegenüber Gott und bloß sekundär in Bezug auch auf jene Lebewesen, die nach dessen Ebenbild geformt waren.

NEUZEIT

Im Zuge der italienischen Renaissance, und zwar insbesondere durch Pico della Mirandola, und später dann mit der philosophischen Aufklärung, vor allem durch Immanuel Kant, wird der durch das Christentum bereits universalisierte Würdebegriff zusätzlich „säkularisiert“, d.h. von theologischen Begründungslasten befreit: Fortan besaß der Mensch Würde nicht mehr deshalb, weil aus dem Jenseits ein göttlicher Glanz auf ihn fiel, sondern weil er sich im Diesseits als fähig zu Vernunft und moralischer Autonomie erwies. Damit wurde der Mensch *selbst* zu einem quasi-göttlichen, anbetungswürdigen Wesen erhöht. Freilich resultieren auch aus diesem Würdeverständnis noch immer keine genuinen Rechtsansprüche, sondern lediglich moralische Pflichten.⁵ Und darüber hinaus ist aus heutiger Sicht mehr als fraglich, ob der neuzeitliche Würdebegriff tatsächlich *alle* Menschen umfassen sollte. Pico und Kant jedenfalls hatten primär

jene Menschen vor Augen, die eindeutig als „vernunftbegabte Lebewesen“ zu gelten hatten. Frauen, Kinder, Geistesranke oder „Wilde“ zählten da nicht ohne weiteres dazu. Auch kamen nicht *nur* Menschen in Frage. Gott und Engel hatten ebenfalls Würde, so dass es auch hier terminologisch problematisch erscheint, bereits von Menschenwürde zu sprechen.

NACH 1945

Spätestens mit dem historischen „Gattungsbruch“ (Zimmermann 2005), für den heute das Jahr 1945 steht, wird alles anders. Der Zweite Weltkrieg, die faschistischen Barbareien in Nazi-Deutschland und auch der stalinistische Terror kehren die Hybris des neuzeitlichen Würdebegriffs – im Sinne einer quasi-göttlichen Autonomie – und dessen fast naiven Glauben an die Wirkmächtigkeit der Vernunft geradezu in deren Gegenteil: Wie sollte man angesichts der monströsen Gewalt- und Vernichtungserfahrungen noch länger annehmen, dass alle Menschen – ob Opfer oder Täter – schon deshalb die gleiche Würde besitzen, weil sie zu Moral und Vernunft fähig sind? Mit der Vernunft des Menschen kann schlicht etwas nicht stimmen, wenn er zu diesen Verbrechen fähig war. Was in den totalitären Barbareien vollends vernichtet wurde, war die Hoffnung auf eine menschliche Existenz frei von Gewalt, Erniedrigung und Demütigung – kurz: die Hoffnung auf ein *menschenwürdiges* Leben in Achtung und Selbstachtung (Margalit 1997; Pollmann 2005). Angesichts dieser monströsen „Unvernunft“ musste die Würde des Menschen nunmehr ausdrücklich unter rechtlichen Schutz gestellt werden, da sie sich gerade nicht als unantastbar und unverlierbar, sondern als extrem verletzlich und sogar als vollends auslöschar erwiesen hatte.

Der totalitäre Terror hatte offenkundig nicht bloß das Leben in „gleicher Freiheit“ in Frage gestellt; so wie man das seinerzeit aus einer klassisch menschenrechtlichen Sicht noch interpretiert haben mag. Die regierungsamtlichen Verbrechen und insbesondere die industrielle Massenvernichtung des europäischen Judentums waren in eine neue, ungeahnte Dimension von „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“⁶ vorgedrungen und hatten existenzielle Fundamentalinteressen des Menschen verletzt, die im Rückgriff auf herkömmliche Moralauffassungen, die mit Begriffen wie „Freiheit“ und „Gleichheit“ operierten, nicht schon rekonstruiert werden konnten. Überhaupt hatte der europäische Totalitarismus nicht nur gegen *einzelne* grundlegende Rechtsansprüche verstoßen, sondern, wie Hannah Arendt (1951/1995) bereits kurz nach dem Zweiten Weltkrieg konstatierte, zu einer völligen „Entrechtung“ der Opfer auf dem Wege ihrer sukzessiven „Entmenschlichung“ geführt. Trotz der Idee der Menschenwürde war menschliches Leben millionenfach als „unwert“ in die Konzen-

trationslager deportiert und mit bürokratischer sowie industrieller Akribie „vergast“ worden. So wurde die Welt an den fundamentalen Wert und die Zerbrechlichkeit des menschlichen Lebens erinnert und damit zugleich auch an die Tatsache, dass die bloße Behauptung, der Mensch habe eine unverlierbare Würde, offenbar nicht schon dessen faktische Anerkennung und schon gar nicht dessen effektiven Schutz, und zwar durch Menschenrechte, bedeutete.

Es ist nun primär dieses Verständnis von Menschenwürde, auf das wir in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 und in den einschlägigen UN-Folgevereinbarungen stoßen (Morsink 1999; Dicke 2002; Menke/Pollmann 2007). Dass es aber „primär“ dieses Verständnis von Menschenwürde ist, welches in den einschlägigen UN-Dokumenten zum Ausdruck kommt, bedeutet zugleich, dass bis heute auch andere, ältere Würdekonzepte in Gebrauch sind. Wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, gibt es nach wie vor InterpretInnen der Würdeidee, die bevorzugt an antike Motive anknüpfen. Andere sind noch immer überzeugt, dass die Würde ausschließlich theologisch begründet werden kann, während wieder andere ungebrochen an dezidiert humanistischen oder auch kantianischen Begründungen festhalten (dazu die Diskussion in Bayertz 1996). Und dennoch: Aus Sicht der Menschenrechte markiert das Jahr 1945 einen tiefen, fundamentalen Bruch auch innerhalb der Ideengeschichte, denn der europäische Totalitarismus bringt eine Wende des modernen Menschenrechtsdiskurses *in Richtung* der Menschenwürde mit sich.

Es ist die Erfahrung einer monströsen Katastrophe, die die Geschichte beider Begriffskonzepte direkt zusammenführt, und genau dies lässt beide Diskurse nicht unberührt. Selbstverständlich sind die Diskussionen über Menschenrechte und Menschenwürde jeweils schon viel älter. Doch war der Menschenrechtsdiskurs gut 200 Jahre ganz ohne den Würdebegriff und die Annahme ausgekommen, dass dieser für eine Begründung der Menschenrechte unerlässlich sei. Der Würdediskurs hingegen hatte fast 2000 Jahre auf die Überzeugung verzichten können, dass sich aus der Würde geradezu notwendig entsprechende Schutzrechte ergeben (vgl. Menke 2007). Auch wenn die These von einem historischen Umbruch keinen völligen Neuanfang im Sinne einer begrifflichen „*creatio ex nihilo*“ suggerieren soll, weil ja das nunmehr kombinierte Verständnis von Würde und Rechten in mancherlei Hinsichten auch an ältere ideengeschichtliche Motive anknüpfen mag: Indem die beiden ideengeschichtlichen Diskurse nunmehr in einem grundlegend veränderten Erfahrungshorizont rezipiert und miteinander verknüpft werden, entsteht zugleich auch etwas Neues. Extreme Erfahrungen von Gewalt und Unmenschlichkeit führen zu einem *Wandel* inhaltlicher Interpretationen beider Begriffskonzepte. Und es scheint sich zu bewahrheiten: Erst

wenn man dem Menschen wichtige moralische Grundgüter nimmt, weiß er, was genau ihm nunmehr fehlt.⁷

Vier Konzeptionen von Würde

Im Anschluss an einen berühmten methodologischen Essay von Walter B. Gallie (1956) wird in der Philosophie bisweilen eine Unterscheidung zwischen grundbegrifflichen „Konzepten“ und inhaltlichen „Konzeptionen“ vorgenommen. Gemeint ist das Folgende: Zentrale philosophische Termini wie „Wahrheit“, „Gerechtigkeit“ oder auch „Freiheit“ sind grundlegende philosophische *Konzepte*, deren jeweilige Wichtigkeit weithin unstrittig ist. Und doch gibt es seit jeher Diskussionen um deren adäquate Interpretation und damit um unterschiedliche inhaltliche Ausdeutungen oder eben *Konzeptionen*, die sich aus diesen grundlegenden Basis-Konzepten ergeben. Kaum jemand wird bestreiten, dass „Wahrheit“, „Gerechtigkeit“ oder „Freiheit“ wichtige Begriffe sind, dennoch wird man sich nur selten darauf einigen können, was genau unter diesen Begriffen zu verstehen ist. Ja, mitunter werden sich die betreffenden Interpretationen sogar wechselseitig ausschließen. Auf eine Faustformel gebracht: Ein singuläres Grundkonzept – viele konträre inhaltliche Konzeptionen. Auch die „Würde“ scheint ein solches Grundkonzept zu sein, das sehr unterschiedliche inhaltliche Ausdeutungen zulässt. Selbst wenn es also bereits einen globalen Konsens über die Dringlichkeit und den Wert der Menschenwürde geben sollte, wie er sich in den oben genannten UN-Vereinbarungen bereits anzudeuten scheint, so wäre der Streit über den richtigen Gebrauch des Würdebegriffs damit doch nicht schon beseitigt. Man kann sich diesen Streit anhand der in den letzten Jahren innerhalb der so genannten Bioethik geführten Debatte um den rechtlich-moralischen Status menschlicher Embryonen vergegenwärtigen (für das Folgende: Pollmann 2005). In unmittelbarer Korrespondenz zu den im vorigen Abschnitt diskutierten vier Etappen der Würdegeschichte, deren jeweils unterschiedliche Würdekonzeptionen „überlebt“ haben, sind derzeit mindestens vier verschiedene inhaltliche Konzeptionen der Würde präsent.

WÜRDE ALS LEISTUNG

Die erste Gruppe von InterpretInnen knüpft – oftmals unbewusst – an antike Motive an, indem sie sich auf Überlegungen von Niklas Luhmann (1965) beruft. In einer bahnbrechenden Studie hatte dieser sich mit der rechtssoziologischen Funktion verfassungsrechtlich verbrieft Grundrechte befasst und dabei die These vertreten, dass

die in Artikel 1 Absatz 1 des Grundgesetzes unter Schutz gestellte Menschenwürde mit der Idee einer „Leistung“ verknüpft sei, die der erwachsene Grundrechtsträger im sozialen Miteinander allererst erbringen müsse. Jeder Mensch, so Luhmann, habe im sozialen Miteinander soziale „Rollen“ zu spielen und sich dabei jene respektvolle Achtung zu verdienen, die eine entsprechende Dignität allererst generiert. Genauso hatte man sich das auch im antiken Rom vorgestellt. Hat der Mensch diese Leistung erst einmal erbracht, so gilt es, die eigene Würde sowohl gegen Angriffe von außen als auch gegen selbstverschuldete Einbußen zu verteidigen. Und eben deshalb, *weil* man die Würde auch wieder verlieren kann, muss sie laut Luhmann unter grundrechtlichen Schutz gestellt werden. Daraus folgt, erstens, dass nicht schon alle Menschen, sondern lediglich erwachsene Grundrechtsträger Würde besitzen können. Auf die bioethische Problematik menschlicher Embryonen kann diese Leistungskonzeption der Würde folglich gar keine Anwendung finden. Und es folgt, zweitens, dass nicht schon alle Personen *gleichermaßen* Würde besitzen werden, sondern lediglich in unterschiedlichem Ausmaß, und zwar in Abhängigkeit von deren tatsächlichem Erwerb. So sind Leistungskonzeptionen der Würde also mit Aussagen vom Typ (h) „Die Würde des Menschen ist verletzbar und damit sehr wohl antastbar“, (i) „Manche Menschen geben sich sehr würdevoll“, (j) „Einige Menschen verhalten sich würdelos“ und (k) „Der Mensch kann seine Würde verlieren“ kompatibel.

WÜRDE ALS MITGIFT

Die geradezu gegenteilige Position vertreten jene, die der Auffassung sind, dass die Menschenwürde von vornherein *jedem* Menschen zukommt, und zwar vom frühest möglichen Zeitpunkt an und in jedem Fall auf exakt die gleiche, nichtgraduierbare Weise. Diese Überzeugung fußt zumeist auf einer Prämisse, die seit jeher für christliche oder metaphysische Würdekonzeptionen typisch war und ist: Abstufungen in der Zuschreibung von Menschenwürde müssen verboten sein, weil damit der „absolute“ Wert der menschlichen Lebensform negiert wäre. Stattdessen sollte man die Würde als eine Art göttliche oder auch natürliche „Mitgift“ verstehen, die schlicht jedem Menschen, auch schon dem Embryo, gleichermaßen mitgegeben sei. Ob man an dieser Stelle zu einer dezidiert theologischen, naturrechtlichen, metaphysischen oder auch vernunftrechtlichen Begründung greift: Die gemeinten InterpretInnen sind sich weitgehend einig darüber, dass jeder Mensch, bloß weil er Mensch ist, von Beginn an sowie im gleichen Maße Würde hat und dass einem diese Würde von niemandem genommen werden kann (dazu die Diskussion in: Geyer 2001). Für Mitgift-Konzeptionen sind folglich Aussagen nach dem Muster von (a) „Die Würde des Menschen

ist unantastbar“, (b) „Jeder Mensch hat Würde“, (c) „Jeder Mensch hat immer schon die gleiche Würde“ und (d) „Die Menschenwürde ist unverlierbar“ typisch.

WÜRDE ALS FÄHIGKEIT

Die dritte Fraktion sieht sich dem Würdeverständnis der Neuzeit und der Aufklärung verpflichtet. Deren Grundthese lautet: Nicht schon alle Menschen, sondern allein jene, die ganz bestimmte, als moralisch wertvoll erachtete „Fähigkeiten“ aufweisen, besitzen Würde. In der Regel wird also eine moralisch und rechtlich relevante Grenze gezogen zwischen „Frühformen“ menschlichen Lebens und solchen Entwicklungsstadien, in denen sich typische Charakteristika menschlicher *Personen* herausbilden. In der Kantianischen Tradition sind dies vor allem Fähigkeiten zur moralischen Rationalität und zur wechselseitigen Anerkennung von Autonomie (z.B. Löhner 2004). Aber es können auch weit weniger anspruchsvolle Eigenschaften von Personen relevant sein, die ein Embryo, der jünger als zwölf Wochen ist, noch nicht haben mag; z.B. die Fähigkeit der „Schmerzpfindung“ oder auch ein „bewusstes Überlebensinteresse“ (z.B. Hoerster 2002). Diese Fähigkeitsansätze der Würde verneinen ausdrücklich, dass der Mensch „immer schon“ Würde hat. Sobald er aber zu einer Person wird, kommt ihm, und zwar nichtgraduierbar, Würde zu. Deshalb passen Aussagen wie (b) „Jeder Mensch hat Würde“, (c) „Jeder Mensch hat immer schon die gleiche Würde“, (d) „Die Menschenwürde ist unverlierbar“ oder (e) „Jeder Mensch hat ein Recht auf Schutz der Würde“ zu diesen Konzeptionen nur dann, wenn man mit „Mensch“ am Ende eben doch nur die „Person“ meint. Kurz: Hier geht es im Grunde gar nicht um „Menschenwürde“, sondern um „Personenwürde“.

WÜRDE ALS POTENZIAL

Die vierte und letzte Position teilt mit der zweiten die Überzeugung, dass tatsächlich alle Menschen und nicht nur Personen an der Würde teilhaben. Doch kommt sie zugleich auch mit der ersten Position in der Auffassung überein, dass manche Menschen „mehr“ und andere „weniger“ an der Würde partizipieren. Die Grundthese lautet hier: Jedes Mitglied der menschlichen Gemeinschaft hat *qua* Menschsein ein „Potenzial“ zu einem Leben in Würde. Die Frage jedoch, ob und inwieweit es dem jeweils einzelnen Menschen gestattet ist, dieses angeborene Potenzial entsprechend zu entwickeln, entscheidet sich daran, ob seine konkreten Lebensumstände es ihm gestatten. Anders gesagt: Ob und inwieweit Menschen ein Leben in Würde führen, hängt notwendig davon ab, ob das Lebensumfeld des Menschen derart „human“ beschaffen ist, dass ein Leben in Würde überhaupt möglich wird (vgl. Spaemann 1987;

Wetz 2005).⁸ Daraus ergibt sich eine notwendige, wenn auch bis heute umstrittene Konsequenz: Die Würde des Menschen kann nicht länger als eine unverlierbare Wert-eigenschaft verstanden werden. Vielmehr steht der Würdebegriff für eine existenzielle *Möglichkeit*, deren Realisierung auf rechtliche Schutzgarantien und geeignete soziale Lebensbedingungen angewiesen ist. An diese Würdekonzeption schließen Aussagen wie (f) „Jeder Mensch hat ein Recht auf ein menschenwürdiges Leben“, (g) „Einige Menschen leben unter menschenunwürdigen Bedingungen“, (h) „Die Würde des Menschen ist verletzbar und damit sehr wohl antastbar“ und (k) „Der Mensch kann seine Würde verlieren“ an.

Mit der zuletzt angedeuteten Fragilität und Verletzbarkeit menschlicher Würde liegt bereits die Vermutung nahe, dass der menschenrechtliche Würdebegriff nach 1945 wesentlich ein Potenzialitätsbegriff der Menschenwürde ist: Die Würde des Menschen ist ein zerbrechliches Gut, das es durch nationales und internationales Recht zu schützen gilt, eben *weil* man seine Würde auch verlieren kann. Diese Potenzialitätskonzeption sollte freilich nicht als eine vollends konträre Gegenposition zu den drei übrigen verstanden werden. Sie ist bemüht, wichtige Intuitionen der drei anderen Würdekonzeptionen zu kombinieren, ohne sich dabei deren spezifische Nachteile „einzukaufen“: Plausibel an Leistungstheorien der Würde ist die Annahme, dass das menschenwürdige Leben empirisch der Realisierung harret. Dennoch wäre es falsch, daraus den Schluss ziehen zu wollen, dass Menschen sich ihre Würde durch soziale Leistungen selbstverantwortlich „verdienen“ müssen. Die plausible Intuition von Mitgifttheorien betrifft die Überzeugung, dass allen Menschen *qua* Menschsein ein gleicher moralischer Wert zukommt, den es auch rechtlich zu berücksichtigen gilt. Aber diese Voraussetzung einer moralischen Gleichberechtigung sollte nicht schon mit der Zuerkennung *gleicher Würde* verwechselt werden. Denn ein Leben in Würde wäre allein ein solches, in dem jener gleiche Wert auch tatsächlich rechtlich, politisch und auch sozial respektiert wäre sowie individuell als Selbstachtung „verkörpert“ werden könnte (Pollmann 2005). Mit dem Fähigkeitsansatz teilt diese vierte Position die Überzeugung, dass insbesondere Personen gute Chancen haben werden, ihr angeborenes Potenzial zu einem Leben in Würde zu entfalten. Und dennoch wäre man im Irrtum, daraus den voreiligen Schluss zu ziehen, dass deshalb *nur* Personen entsprechende Schutzrechte genießen würden. Im Gegenteil: Schutz durch Menschenrechte bedürfen insbesondere jene, die „noch nicht“ oder aber „nicht ausreichend“ in Würde leben. Wir werden auf diesen wichtigen Punkt im Schlussabschnitt zurückkommen.

Vier rechtliche Relationen

Alle vier der im letzten Abschnitt erläuterten Würdekonzptionen sind bis heute geläufig, doch die letzte scheint bereits eine besondere Affinität zum „neuen“ Menschenrechtsdenken nach 1945 aufzuweisen. Ganz gleich aber, ob man unter Würde eine Leistung, eine Mitgift, eine Fähigkeit oder ein Potenzial verstehen will: Antworten auf die Frage, wer genau zum Adressatenkreis jener gehört, denen wir Menschenwürde zuerkennen müssen, fallen sehr unterschiedlich aus. Alle Menschen? Oder doch nur Personen? Nicht einmal alle Personen? Erschwerend hinzu kommt der Umstand, dass nicht einmal die systematische Beziehung, die zwischen der Zuerkennung von Menschenwürde einerseits und dem Besitz von schützenden Menschenrechten andererseits besteht, klar ist. Hat jeder Mensch, der Würde besitzt, deshalb *automatisch* auch entsprechende Menschenrechte? Oder setzt – umgekehrt – der Besitz von Menschenwürde den Besitz von Menschenrechten bereits voraus? Sind Fälle denkbar, in denen ein Mensch, z.B. ein Embryo, zwar Würde besitzt, deshalb aber nicht schon gleichermaßen als ein personales Rechtssubjekt anerkannt werden muss? Oder erneut umgekehrt: Gibt es Menschen, z.B. WachkomapatientInnen, die zwar anerkannte Menschenrechtssubjekte sein mögen, die aber deshalb nicht schon in vollem Maße Würde zu realisieren vermögen?

Die zentrale *rechtsphilosophische* Frage lautet also: Wie genau ist das Verhältnis von Würde und Rechten beschaffen, welches im neuen Menschenrechtsdenken nach 1945 zum Ausdruck kommt? Mit der historischen Behauptung, dass es nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer Verschmelzung des Würdediskurses mit der Menschenrechtsdebatte kommt, geht zunächst ja nur die philosophische These einher, dass ein zeitgemäßes oder „richtig“ verstandenes Würdekonzept auf die Menschenrechte bauen muss und dass ein zeitgemäßes oder „richtig“ verstandenes Konzept der Menschenrechte entsprechend in der Menschenwürde zu verankern ist. Wie aber lässt sich deren *interner* Zusammenhang rekonstruieren? Die verfassungsrechtlichen, aber auch völkerrechtlichen Debatten der letzten Jahrzehnte (z.B. Kretzmer/Klein 2002; Seelmann 2004) haben gezeigt, dass sich auch diesbezüglich vier Alternativen bieten.⁹

DIE WÜRDE IST DAS FUNDAMENT DER MENSCHENRECHTE

Nach der geläufigsten Interpretation ist die Menschenwürde die normative Basis oder der Ableitungsgrund, aus dem sich die Menschenrechte geradezu zwangsläufig ergeben (exemplarisch Gewirth 1982; Bielefeldt 2008).¹⁰ Demzufolge ist die Menschenwürde nicht selbst schon eines der Menschenrechte, sondern deren unumstößliches „Fun-

dament“, auf das sich konkrete Konzeptionen einzelner Menschenrechte aufbauen lassen. Der Besitz von Menschenwürde ist somit eine *Bedingung* für den Besitz von Menschenrechten; und zwar eine zugleich notwendige wie hinreichende Bedingung. Denn wer Menschenwürde hat, so jedenfalls wird behauptet, hat deshalb unmittelbar bzw. automatisch auch entsprechende Schutzrechte. Die Menschenrechte sind als Imperative zu verstehen, die sich zwingend aus der Menschenwürde ergeben. Und deshalb können Menschenwürde und Menschenrechte als zwei Seiten derselben Medaille betrachtet werden: Entweder man hat sie beide oder aber man hat sie beide nicht. Und dennoch meinen beide Begriffe nicht schon strikt das Gleiche. Um im Bild des Fundaments zu bleiben: Die Würde verhält sich zu den Menschenrechten wie die Grundmauern zu jenem Haus, das auf diesem Fundament aufruhrt.

DIE WÜRDE IST EIN SPEZIELLES MENSCHENRECHT

Nach einer zweiten Interpretation ist die Menschenwürde gerade nicht als ein immer schon vorhandenes Fundament der Menschenrechte zu betrachten, sondern als ein genuines Menschenrecht neben anderen – wenn auch als ein ganz besonderes. Die stets prominente Stellung des „Rechts auf Würde“ in den einschlägigen Rechtsdokumenten zeigt an, welches das wichtigste aller Menschenrechte ist. Man kann dies entweder so verstehen, dass das Recht auf Würde besonders fundamentale menschliche Interessen schützen soll, die von anderen Menschenrechten nicht schon erfasst sind (Klein 2002). Oder aber die Würde fungiert als ein rechtssystematisch grundlegendes „Recht auf Rechte“, d.h. als ein den anderen Rechten vorgeordnetes Fundamentalrecht, das den jeweils subjektiven Rechtsstatus des Menschen allererst in Kraft setzt (Enders 2004). In beiden Fällen wird jedoch davon ausgegangen, dass die Würde ein Einzelrecht meint, das oberste Priorität besitzt. Was immer ein Staat seinen BürgerInnen heute noch antun darf: Zumindest ein Recht darf unter gar keinen Umständen (mehr) verletzt werden, und zwar das Recht auf Würdeschutz.

DIE WÜRDE IST DIE SUMME DER MENSCHENRECHTE

Nach einer dritten Interpretation ist die Menschenwürde weder Fundament noch Einzelrecht, sondern die Gesamtheit bzw. die „Summe“ der einzelnen Menschenrechte. Die jeweils konkreten Einzelrechte buchstabieren lediglich im Detail aus, was es hieße, die Menschenwürde zu achten oder ein Leben in Würde zu führen. Folglich können die vorhandenen UN-Menschenrechtsvereinbarungen als Kataloge notwendiger Teilaspekte des menschenwürdigen Lebens verstanden werden. Anders gesagt: Eine jeweils bestimmte Vorstellung davon, wie ein Leben beschaffen wäre,

das in allen relevanten Hinsichten menschenrechtlich geschützt werden würde, wäre zugleich eine detaillierte Vorstellung davon, was es bedeutete, ein menschenwürdiges Leben zu führen. Folglich sind Würde und Rechte nicht bloß zwei Seiten derselben Medaille, sondern schlicht dasselbe: Würde *ist* die Summe der Menschenrechte – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Diese Lesart bringt freilich eine provokante These mit sich, die dem Begriff der Würde verschiedentlich den Vorwurf eingebracht hat, eine „Leerformel“ zu sein: Wenn dieser Begriff nichts anderes als die Gesamtheit der Menschenrechte meint, so ist er, wie immer traditionsreich er auch sein mag, im Grunde überflüssig. Denn er fügt der Idee grundlegender Menschenrechte nichts Wesentliches hinzu (vgl. Macklin 2003). Und genau dies mag auch der Grund dafür sein, warum ältere Menschenrechtserklärungen ganz ohne den Würdebegriff ausgekommen sind (vgl. Maritain 1943).

DIE WÜRDE IST DAS WORUMWILLEN DER MENSCHENRECHTE

Die vierte Interpretation teilt zunächst wichtige Intuitionen der drei übrigen: Ähnlich der ersten Interpretation ist auch sie davon überzeugt, dass die Menschenwürde der entscheidende normative Referenzpunkt der Menschenrechte ist. Ähnlich wie die zweite Überzeugung geht sie aber davon aus, dass die Idee der Würde selbst ein Recht generiert, und zwar ein besonders vordringliches, das sich von anderen Rechten fundamental unterscheidet. Und der dritten Interpretation folgt diese vierte in der umstrittenen Annahme, dass die Menschenrechte auch *ohne* die Idee der Würde konzipiert und deklariert werden könnten. Nur hätte man es dann nicht länger mit eben jenem historisch spezifischen Menschenrechtsverständnis zu tun, das seit dem Zweiten Weltkrieg geläufig ist und dem zufolge die Menschenrechte als ein verfassungsrechtlicher, aber auch völkerrechtlicher Schutzschild gegen staatliche Willkürherrschaft zu verstehen sind (Menke/Pollmann 2007). Daraus folgt: Das historische Bekenntnis zur Menschenwürde, das wir in Artikel 1 des Grundgesetzes finden, ist als eine Art „zweite Preamble“ zu verstehen, die den rechtfertigenden Grund nennt, warum die Menschenrechte zu verfassungsrechtlich verbrieften Grundrechten gemacht werden müssen: Sie sind notwendige Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens.¹¹ Deshalb muss die Menschenwürde, wie im Folgenden noch etwas deutlicher werden soll, als das eigentliche Ziel, das „Worumwille“ der Menschenrechte verstanden werden (vgl. Wetz 2005).

Auch wenn dies umstritten sein dürfte: Aus den oben skizzierten Überlegungen zur historischen Zäsur, für die das Jahr 1945 steht, folgt geradezu notwendig, dass allein diese vierte Interpretation des Verhältnisses von Würde und Rechten zutreffend

sein kann. Wenn hingegen die Menschenwürde – wie zumeist behauptet – das immer schon unumstößlich vorhandene Fundament wäre, dem die daraus abgeleiteten Menschenrechte lediglich Rechnung tragen, so wäre mehr als fraglich, warum überhaupt man etwas unter Schutz stellen muss, was doch ohnehin unverlierbar ist. Wenn der Mensch immer schon Würde *besäße*, und zwar gleichermaßen, so könnte niemand sie ihm nehmen oder auch nur streitig machen. Und so bräuchte der Mensch auch keine Rechte, die genau dies verhindern sollen. Eben deshalb darf die Menschenwürde nicht schon als ein unverlierbarer Besitz oder als Mitgift interpretiert werden. Es handelt sich vielmehr um ein zerbrechliches Gut oder eben: um ein Potenzial, das man dem Menschen sehr wohl streitig machen kann und zu dessen Realisierung es notwendig des Schutzes durch Menschenrechte bedarf.

Folglich kann die gängige Redeweise, dass die Menschenwürde der „Grund“ der Menschenrechte sei, mit zweierlei Bedeutung versehen werden: Entweder man versteht unter „Grund“ ein bereits unumstößlich gegebenes Fundament, eine notwendige Voraussetzung, ja, einen Ableitungsgrund, aus dem sich die Menschenrechte geradezu zwangsläufig ergeben. Hier würde die These lauten: Weil wir die Menschenwürde immer schon *besitzen*, und zwar unverlierbar, haben wir *auch* entsprechende Menschenrechte. Oder aber man verwendet den Begriff des Grundes im Sinne einer sinngebenden Rechtfertigung, die angibt, warum überhaupt wir die Menschenrechte deklarieren. Dann nämlich besagt die These: Weil *nicht* schon alle Menschen ein Leben in Würde führen, wohl aber führen *wollen*, benötigen sie alle genau dieselben Menschenrechte. Dies ist ein häufig übersehener Unterschied, der größer kaum sein könnte. Denn im ersten Fall behauptet man einen Rechtsgrund als bereits unwiderruflich gegeben, während wir im zweiten Fall ein noch nicht erreichtes Ziel bzw. die entscheidende Hinsicht der Menschenrechte angeben, deren Verwirklichung noch aussteht. So erst wird nachvollziehbar: Das neue Menschenrechtsverständnis nach 1945 setzt sich aus einem prioritären Grundprinzip bzw. Grundrecht und einer Reihe weiterer Einzelrechte zusammen, die sich, wie nun abschließend gezeigt werden soll, zu ihrem normativen Worumwillen, der Menschenwürde, nicht etwa wie das erwähnte Haus zu dessen Grundmauern, sondern wie der Weg zum Ziel verhalten.

Zum Unterschied von Würdebesitz und Würdeschutz

Fassen wir zunächst zusammen: In den ersten drei Abschnitten dieses Aufsatzes sind jeweils vier verschiedene Deutungsalternativen mit Blick auf die (1) historischen Ursprünge, (2) inhaltlichen Interpretationen und (3) rechtsphilosophischen Konse-

quenzen des Würdebegriffs präsentiert worden. Und es dürfte bereits deutlich geworden sein, dass ich mich selbst jeweils der vierten Alternative und damit einem dezidiert menschenrechtlichen Würdeverständnis habe anschließen wollen.¹² Der Vorschlag lautet: Man sollte, erstens, der Einsicht folgen, dass der historische Würdebegriff nach 1945 nicht länger derselbe ist. Man wird die Würde, zweitens, inhaltlich so verstehen müssen, dass es sich um ein in Realisierung begriffenes Potenzial zu einem Leben in Achtung und Selbstachtung handelt. Und daraus folgt, drittens, dass die Menschenrechte so zu konzipieren sind, dass sie jedem Menschen weltweit ein menschenwürdiges Leben ermöglichen sollen. Der Menschenrechtsdiskurs nach 1945 „setzt“ folglich das Grundprinzip der Menschenwürde und deklariert es als das Ziel, das durch die Menschenrechte erst noch realisiert werden muss. Insofern haftet dem neuen Menschenrechtsdiskurs etwas „Dezisionistisches“ an, denn man hätte diese Grundsatzentscheidung auch anders treffen und die Menschenrechte weiterhin an den Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit ausrichten können.¹³ Und doch fordert der neue Menschenrechtsdiskurs, dass alle Staaten der Welt genau dieser Prinzipienentscheidung folgen sollen. Selbstredend *können* Staaten darauf verzichten, dieser rechtlichen Priorisierung der Würde zu folgen, und stattdessen abweichende Prinzipien favorisieren. Sie werden dann ihre partikularistischen Rechtssysteme z.B. auf religiöse Zugehörigkeiten, Geschlechterdifferenzen oder ständische Ungleichheiten gründen wollen. Dann jedoch stehen diese Staaten und deren Regierungen nicht länger auf dem Boden universeller Menschenrechte, die das Ziel haben, allen Menschen weltweit, und zwar gleichermaßen und unbedingt, ein Leben in Würde zu ermöglichen. Die historisch auf monströse Weise bewiesene Gefahr einer massenhaften Verletzung, ja, Vernichtung von Menschenwürde führt zu der Annahme, dass der Würdebegriff für die Chance auf ein wahrhaft humanes Leben steht, dessen Aussichten sich innerhalb von Rechtssystemen, die *nicht* das Prinzip gleicher Menschenwürde zu realisieren versuchen, verfinstern mögen.

Jeder Mensch, so unterstellen wir, will ein Leben in Würde führen. Und jeder Mensch, so unterstellen wir ebenfalls, wird von den Verhältnissen, in denen er lebt, mal mehr, mal weniger von einem menschenwürdigen Leben abgehalten. Wichtig dabei ist: Aus dem Umstand, dass nicht jeder Mensch immer schon die gleiche Würde realisiert, folgt ausdrücklich nicht, dass Menschen unterschiedliche *Rechte auf Schutz* hätten. Im Gegenteil: Gerade *weil* der Mensch nicht von vornherein die gleiche oder volle Würde realisiert, benötigt er den gleichen vollen und bisweilen sogar besonderen Schutz seitens der Rechtsgemeinschaft (Wetz 2005; Pollmann 2005). Und es sind genau diese fundamentalen Schutzansprüche auf ein Leben in Würde,

für die heute der Begriff der Menschenrechte steht. Unverlierbar sind diese Rechte nur in dem Sinn, dass man sie nicht verlieren kann, ohne dadurch zugleich auch der Gefahr ausgesetzt zu sein, die eigene Würde zu verlieren. Die Menschenrechte wollen *im Einzelnen* festschreiben, welche rechtlichen Garantien für die Verwirklichung der Menschenwürde notwendig sind. Es geht ihnen um die Gewährleistung all jener Fundamentalinteressen des Menschen, deren Verwirklichung zu einem menschenwürdigen Leben in Achtung und Selbstachtung – frei von Gewalt, Demütigung und Erniedrigung – notwendig wäre.¹⁴

Man kann sich diesen wichtigen Unterschied von Würdeschutz und Würdebesitz zunächst an einer einfachen Analogie verständlich machen: Kaum jemand dürfte bestreiten, dass die „Freiheit“ ein hohes Gut ist, das rechtlich geschützt werden muss. Und doch würde niemand behaupten, dass alle Menschen deshalb bereits frei *sind*. Im Gegenteil: Wir brauchen individuelle Freiheitsrechte, weil Menschen gerade nicht schon alle oder auch gleichermaßen Freiheit genießen. Warum sollte das bei der Würde anders sein? Damit sind wir bei einem ersten von insgesamt drei logischen Fehlschlüssen angelangt: Man sollte nicht den Fehler begehen, was insbesondere für Mitgifttheorien der Würde typisch ist, von dem Besitz universeller Menschenrechte auf einen immer schon gleichermaßen gegebenen Würdebesitz kurzzuschließen. Wie schon gesagt: Jeder Mensch besitzt Menschenrechte auf ein Leben in Würde, weil er dieses Leben eben nicht schon in jedem Fall gleichermaßen realisieren darf. Nicht alle Menschen haben stets schon die gleiche Würde, aber sie alle haben an der Menschenwürde teil, und genau deshalb benötigen sie alle die gleichen und manchmal auch besondere Schutzrechte. Damit liegt ein zweiter Fehlschluss nahe: Es wäre ebenso falsch, von einem ungleichen Besitz von Würde auf einen privilegierten Rechtsanspruch entwickelter Personen kurzzuschließen; so wie das vor allem beim Fähigkeitsansatz üblich ist. Denn jene Menschen, deren Würde in akuter Gefahr ist – man denke an Embryonen, Schwerstbehinderte oder auch an Menschen, die in gravierender Armut leben –, benötigen diese Rechte am Ende sogar dringlicher als jene, die bereits ein menschenwürdiges Leben führen dürfen. Eng damit verknüpft ist auch der dritte Kurzschluss: Man sollte nicht der irrigen Auffassung folgen, die für Leistungstheorien der Würde charakteristisch ist, dass man als Mensch ein jeweils bestimmtes Recht nur dann *haben* kann, wenn man es auch aktiv zu *nutzen* vermag. Auch wenn Embryonen, Menschen mit schwersten Behinderungen oder Wachkomapatientinnen und -patienten z.B. ihr aktives Wahlrecht nicht ausüben können: Warum sollte man es ihnen deshalb absprechen?

Der Anspruch der Menschenrechte besagt: Jeder Mensch soll ein Leben in Men-

schenwürde führen dürfen, und zwar *so weit wie möglich*. Die jeweils konkreten Ausichten auf ein menschenwürdiges Leben mögen von Mensch zu Mensch, aber auch von Kultur zu Kultur recht verschieden sein. Jener Grundanspruch aber bleibt derselbe. Ein derart auf die Menschenwürde gegründetes Konzept der Menschenrechte bietet im Übrigen den Vorteil, in sehr viel geringerem Ausmaß als das „alte“ auf Freiheit und Gleichheit setzende Menschenrechtsverständnis dem kulturrelativistischen Vorwurf ausgesetzt zu sein, der gesamten Menschheit ein letztlich „westliches“ Menschenbild aufzwingen zu wollen. Um das Jahr 1945 herum war der Würdebegriff in ideologischer, politischer und religiöser Hinsicht kaum „belastet“. So konnte er nicht nur in Deutschland, sondern auch innerhalb der Vereinten Nationen breite Akzeptanz erfahren (Vögele 2000). Das dadurch erneuerte Menschenrechtsverständnis bot somit erstmals Chancen darauf, weltweit, d.h. über alle nationalen, kulturellen und religiösen Grenzen hinweg, normative Standards etablieren zu können, durch welche die Legitimität staatlicher Herrschaft an die moralisch-rechtliche Mindestnorm der Menschenwürde gebunden wird.

Jedes Rechtssystem, das die Entscheidung trifft, dieser prioritären Wertsetzung zu folgen, wird die Würde des Menschen zumindest insofern für „unantastbar“ halten müssen, als diese zwar faktisch angetastet und verletzt werden kann. Doch man wird die Würde nicht antasten können, ohne sie damit zugleich auch gravierend zu beschädigen. Nicht zuletzt die neuen Rechtssysteme selbst, die ihren tieferen „Sinn“ aus der schmerzhaften Erinnerung an das, was nie wieder geschehen darf, ziehen, werden von faktischen Würdeverletzungen grundlegend in Frage gestellt. Auch wenn kaum zu bestreiten sein dürfte, dass eine wahrhaft globale Verwirklichung dieses neuen Rechtsverständnisses bis auf weiteres unrealistisch anmutet: Erst der weltweit wahrgenommene Schrecken der totalitären Barbareien hat die Aussicht auf ein universalisierbares Rechtsverständnis *in the making* eröffnet, das auf allgemein geteilten Ansichten darüber beruht, was Staaten und Regierungen dem Menschen nicht länger antun dürfen.

Anmerkungen

- 1 Zum jeweils aktuellen Stand der Ratifizierung: <http://www2.ohchr.org/english/law/index.htm> (Stand: 22. Februar 2010).
- 2 So der Wortlaut der zuletzt genannten UN-Behindertenrechtskonvention. Die genauen Formulierungen variieren jeweils. Aber die völkerrechtliche Grundsatzentscheidung bleibt stets dieselbe: Aus der Menschenwürde folgen unmittelbar Menschenrechte.
- 3 Artikel 1 Absatz 1 Grundgesetz besagt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten

- und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Und Absatz 2 fügt sogleich hinzu: „Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“
- 4 Eine Ausnahme stellt Marcus Tullius Cicero dar, der an wenigen Stellen seines Werks bereits von einer besonderen Dignität spricht, die dem Menschen als Menschen zukomme. Siehe dazu Cancik 2002 sowie den Beitrag von Heike Baranzke in diesem Heft.
 - 5 Das gilt, meiner Ansicht nach, selbst für Kant. Doch ich kann auf die damit verknüpfte These, dass sich aus Kants Würdebegriff – entgegen der heute gängigen Kant-Rezeption – entsprechend auch keine Konzeption der Menschenrechte ableiten lässt, hier nicht näher eingehen.
 - 6 Diesen Hinweis verdanke ich Georg Lohmann. Siehe dazu auch dessen Beitrag in diesem Heft.
 - 7 Diese hier recht allgemein gehaltene These habe ich in sehr konkreten moralphilosophischen Hinsichten ausbuchstabiert in: Pollmann 2010.
 - 8 Siehe dazu auch die Beiträge von Martha Nussbaum und Ralf Stoecker in diesem Heft.
 - 9 Aus dem Umstand, dass es im Folgenden um die Rekonstruktion eines „neuen“ Zusammenhangs von Würde und Rechten geht, ergibt sich notwendig, dass diese vier Alternativen nicht mit den in den letzten beiden Abschnitten erläuterten vier Würdekonzeptionen kongruent sein können. Denn, wie gesagt, vor 1945 gab es diesen internen Zusammenhang noch gar nicht.
 - 10 Siehe dazu auch den Beitrag von Marcus Düwell in diesem Heft.
 - 11 Dies darf freilich nicht mit der geradezu entgegengesetzten Prämisse der ersten Interpretation verwechselt werden, dass der Besitz von Würde notwendige Bedingung der Menschenrechte sei. Ich komme im letzten Abschnitt darauf zurück.
 - 12 Was ich hier leider nicht zeigen kann: Prinzipiell sind zwar auch andere Kombinationen möglich, dennoch sind diese aus menschenrechtlicher Sicht allesamt weniger plausibel.
 - 13 Damit ist ausdrücklich nicht behauptet, dass die betreffende Entscheidung deshalb bereits strikt „kontingent“ wäre. Denn obwohl spezifische historische Erfahrungen zu dieser Entscheidung führten, haben diese Erfahrungen die betreffende Entscheidung geradezu unausweichlich gemacht.
 - 14 Vgl. zu dieser von mir an anderer Stelle (Pollmann 2005) ausgeführten These auch den Beitrag von Peter Schaber in diesem Heft.

Literatur

- Arendt, Hannah 1951/1995: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper.
- Bayertz, Kurt (ed.) 1996: *Sanctity of life and human dignity*, Dordrecht/Boston: Kluwer Academic.
- Bielefeldt, Heiner 2008: *Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte*, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.
- Cancik, Hubert 2002: ‚Dignity of man‘ and ‚persona‘ in Stoic anthropology: Some remarks on Cicero, *De Officiis* 1 105-107“, in: Kretzmer, David/Klein, Eckart (eds.): *The concept of human dignity in human rights discourse*, 19-39.
- Dicke, Klaus 2002: *The founding function of human dignity in the Universal Declaration of Human*

- Rights, in: Kretzmer, David/Klein, Eckart (eds.): The concept of human dignity in human rights discourse, 111-120.
- Enders, Christoph 2004: Die Menschenwürde als das Recht auf Rechte – die mißverstandene Botschaft des Bonner Grundgesetzes, in: Seelmann, Kurt (Hrsg.): Menschenwürde als Rechtsbegriff, Wiesbaden: Steiner, 49-61.
- Gallie, Walter Bryce 1956: Essentially contested concepts, in: Proceedings of the Aristotelian Society, Vol. 56, 167-198.
- Gewirth, Alan 1982: Human rights: Essays on justification and applications, Chicago: University of Chicago Press.
- Geyer, Christian (Hrsg.) 2001: Biopolitik, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hoerster, Norbert 2002: Ethik des Embryonenschutzes: Ein rechtsphilosophischer Essay, Stuttgart: Reclam.
- Kretzmer, David/Klein, Eckart (eds.) 2002: The concept of human dignity in human rights discourse, The Hague/New York: Kluwer Law International.
- Locke, John 1689/2007: Zweite Abhandlung über die Regierung (hrsg. von Ludwig Siep), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Löhner, Guido 2004: Geteilte Würde, in: Angehrn, Emil/Baertschi, Bernard (Hrsg.): Menschenwürde. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Vol. 63, 159-187.
- Luhmann, Niklas 1965: Grundrechte als Institution, Berlin: Duncker & Humblot.
- Macklin, Ruth 2003: Dignity is a Useless Concept, in: British Medical Journal, Vol. 327, No. 7429, 1419-1420.
- Margalit, Avishai 1997: Politik der Würde, Berlin: Fest.
- Maritain, Jacques 1943: The rights of man and natural law, New York: C. Scribner's sons.
- Menke, Christoph 2006: Von der Würde des Menschen zur Menschenwürde. Das Subjekt der Menschenrechte, in: WestEnd, Jg. 3, Nr. 2, 3-21.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd 2007: Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung, Hamburg: Junius.
- Morsink, Johannes 1999: The Universal Declaration of Human Rights: Origins, drafting, and intent, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Pollmann, Arnd 2005: Menschenwürde nach Maß, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 53, Nr. 4, 611-619.
- Pollmann, Arnd 2010: Unmoral. Ein philosophisches Handbuch. Von Ausbeutung bis Zwang, München: C.H. Beck (im Erscheinen).
- Seelmann, Kurt (Hrsg.) 2004: Menschenwürde als Rechtsbegriff, Wiesbaden: Steiner.
- Spaemann, Robert 1987: Über den Begriff der Menschenwürde, in: ders.: Das Natürliche und das Vernünftige, München: Piper, 77-106.
- Tiedemann, Paul 2007: Menschenwürde als Rechtsbegriff, Berlin: BWV.
- Vögele, Wolfgang 2000: Menschenwürde zwischen Recht und Theologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Wetz, Franz Josef 2005: Illusion Menschenwürde, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Zimmermann, Rolf 2005: Philosophie nach Auschwitz, Reinbek: Rowohlt.

Georg Lohmann

Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte

Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945

So makaber es klingt: Es scheint, als ob es der furchtbaren nationalsozialistischen und stalinistischen Gräueltaten bedurfte, um den Ideen der Menschenrechte und der Menschenwürde ihre neue weltgeschichtliche Rolle zu geben und das unbeschreibliche Grauen, das die Verbrechen gegen die Menschheit hervorgerufen hatten, zu bannen. Mit ihrer Hilfe werden um 1945 eine neue völkerrechtliche Ordnung, neue Institutionen und neue Verfassungen entworfen und ins Leben gerufen, die weltweit erhöhte Legitimationsanforderungen an staatliche Herrschaft und rechtliche Normen stellen und eine Wiederholung vergleichbarer Schrecken verhindern sollen. Im Zuge dieses Prozesses erhalten beide Ideen neue universelle Bestimmungen, um deren genaue Aufklärung und Präzisierung sich seither gleich eine Reihe unterschiedlicher Disziplinen bemühen, wie z.B. das Völkerrecht, das Verfassungsrecht, die Politik- und Geschichtswissenschaft sowie zunehmend auch die Philosophie. Das Hauptinteresse galt und gilt dabei sicherlich der Idee der Menschenrechte; die Idee der Menschenwürde wird zwar ebenfalls immer wieder an prominenter Stelle genannt, erfährt aber insgesamt deutlich weniger Beachtung. Gleichwohl soll sie in den folgenden Ausführungen im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen.¹

Die systematische und semantische Neubestimmung der Menschenwürde um 1945

Im Londoner Statut für die internationalen Militärgerichtshöfe der Nürnberger und Tokioter Prozesse wurde 1945 ein neuer völkerrechtlicher Straftatbestand geschaffen, die sogenannten *crimes against humanity*, in Deutschland übersetzt als „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“. Die damit kreierte, das jeweilige nationale Recht der einzelnen Staaten übergreifende Rechtsnorm war zunächst umstritten, wurde aber schließlich im Rahmen des 2002 in Kraft getretenen Rom-Statuts als Rechtsnorm des Internationalen Strafgerichtshofes konkretisiert (Manske 2003). So wie damit zur strafrechtlichen Beurteilung der „Verbrechen gegen die Menschheit“² von den Siegermächten global gültige Normen formuliert wurden, so entwarfen in der Gründungsphase der Ver-

einten Nationen auch politische Gremien völkerrechtliche Regelungen mit globalem normativem Anspruch. Und obwohl philosophisch sachverständige Delegierte bei deren Formulierung mitwirkten, so waren es doch keine Moralphilosophen, denen sich die Neukonzeption der Menschenwürde in erster Linie verdankte, sondern Politiker und Juristen. Dabei konnten diese weder schlicht auf bestehende nationale Rechtsnormen zurückgreifen noch erschien ihnen zur Erfassung der systematischen Gräueltaten und des Elends, das Nationalsozialismus, Krieg, Besatzung, Vertreibung und Stalinismus in die Welt gebracht hatten, ein Rückgriff auf etablierte moralische Normen wie „Freiheit“, „Gleichheit“, „Gerechtigkeit“, „Solidarität“ oder „Mildtätigkeit“ ausreichend zu sein. Zwar war es möglich, die unvorstellbaren Grausamkeiten als Verstöße gegen diese Normen zu klassifizieren, aber es erschien den Beteiligten, als ob dies nicht tief und umfassend genug sei, um eine angemessene Antwort auf diese nun als „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ bestimmten Barbareien zu geben – und eben deshalb erhielten die Begriffe „Menschenrechte“ und „Menschenwürde“ nun eine neue Bedeutung.³ Dabei bot sich insbesondere der Würdebegriff an, weil er von ganz unterschiedlichen kulturellen, moralischen und politischen Positionen aus als eine Kategorie betrachtet werden konnte, die den nunmehr global erklärten Menschenrechten eine einheitliche Begründung und Ausrichtung gab. So heißt es über Charles Malik, ein Mitglied des für die Ausarbeitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) zuständigen *Drafting Committee*: „(He) stated that in his opinion the Secretariat document did not contain a sufficient reference to the dignity of man. This, he felt, ought to be made the basis woof of the Preamble. He stated that the four points enumerated in the suggestions for Preamble made by the Secretariat were excellent ones but that even when all were considered together they somehow failed to bring out what is distinctive, fundamental and human about man“ (Krenberger 2008: 193). Die Verbrechen gegen die Menschlichkeit wurden als Verbrechen gegen die Rechte und Würde des Menschen begrifflich fassbarer.

Dies kam auch in den seinerzeit entstehenden internationalen Rechtsdokumenten deutlich zum Ausdruck. Angesichts des „unsagbaren Leid(s)“, das zwei Weltkriege über die Menschheit gebracht hatten, griff bereits die Charta der Vereinten Nationen von 1945 auf „unseren Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit“ (Bundeszentrale 1999: 38) zurück. Und ebenso deklarierte die AEMR von 1948 in ihrer Präambel, „da Verkenntung und Missachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei führten“, nun den neuen normativen Maßstab der völkerrechtlichen Ordnung, nämlich die „Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen

und unveräußerlichen Rechte“ (Bundeszentrale 1999: 52). Und Artikel 1 der AEMR formulierte dann ausdrücklich die für den Neubeginn des Menschenwürdediskurses charakteristische Verknüpfung zwischen Menschenwürde und Menschenrechten: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ (ebd.).

Die neue internationale Redeweise von Menschenrechten und Menschenwürde fand auch in Deutschland ihren Widerhall, wo sie aufgrund eigener Erfahrungen und Formulierungen, die auch das politische Motiv hervortreten ließen, ohnehin nahe lag. So formulierte bereits die Präambel der Landesverfassung der Freien Hansestadt Bremen vom 21. Oktober 1947: „Erschüttert von der Vernichtung, die die autoritäre Regierung der Nationalsozialisten unter Missachtung der persönlichen Freiheit und der Würde des Menschen in der jahrhundertealten Freien Hansestadt Bremen verursacht hat, sind die Bürger dieses Landes willens, eine Ordnung des gesellschaftlichen Lebens zu schaffen, in der die soziale Gerechtigkeit, die Menschlichkeit und der Friede gepflegt werden, in der der wirtschaftlich Schwache vor Ausbeutung geschützt und allen Arbeitswilligen ein menschenwürdiges Dasein gesichert wird.“⁴ Die neue Rolle des Würdebegriffs konnte zudem auf Ideen des deutschen Widerstandes gegen die Hitlerdiktatur zurückgreifen. In dem Dokument „Grundsätze für die Neuordnung“, verfasst vom Kreisauer Kreis und datiert auf den 9. August 1943, wurde etwa die „Anerkennung der unverletzlichen Würde der menschlichen Person als Grundlage der zu erstrebenden Rechts- und Friedensordnung“ gefordert (Hofer 1983: 377). Und ähnlich hieß es in den „Richtlinien für eine deutsche Staatsverfassung“ der Union deutscher sozialistischer Organisationen aus dem Jahre 1945: „Die Achtung und der Schutz der Freiheit und der Würde der Persönlichkeit sind die unveräußerlichen Grundlagen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens der deutschen Republik“ (Dreier 2004a: 153).

Nach komplizierten Diskussionsprozessen im Parlamentarischen Rat formulierte dann auch das deutsche Grundgesetz in Artikel 1 Absatz 1: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Und Absatz 2 ergänzte: „Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“ Damit wurde zum ersten Mal in der Geschichte die Idee der Menschenwürde begründend mit der Idee der Rechte verbunden. Diese Neukonzeption des Begriffs der Menschenwürde war den beteiligten Akteuren als solche bereits bewusst (Krenberger 2008: 195 f.). Sie geschah im Kontext der ebenfalls neuen Bestimmung der Menschenrechte, die nun völkerrechtlich zum ersten Mal als universelle Normen deklariert wurden. Es macht

daher Sinn, den Würdebegriff – von den Menschenrechten her – als Ausdruck eines allgemeinen normativen Hintergrundverständnisses zu interpretieren.⁵ Er erschien den politisch verantwortlichen Akteuren als eine umfassende und angemessene Antwort auf die barbarischen Geschehnisse des Nationalsozialismus, auch wenn er zunächst begrifflich vage und abstrakt blieb. So sah es auch der libanesische Delegierte Malik im Bezug auf die Allgemeine Menschenrechtserklärung: „It would be better to run the risk of being vague than of being too particular, and considering the reaction of mankind to the barbarous activities of the Nazis, he felt that these expressions (dignity, indignity) should be included“ (Krenberger 2008: 196). Und auch im Parlamentarischen Rat wurde der Würdebegriff als ein für unterschiedliche Deutungen offener Begriff verstanden, den „der Eine theologisch, der Andere philosophisch, der Dritte ethisch auffassen kann“ (Deutscher Bundestag/Bundesarchiv 1993: 67), was Theodor Heuss dazu bewog, ihn als „nicht interpretierte These“ zu sehen (ebd.: 72). Gleichwohl: Dabei ist es nicht geblieben und die seit gut 60 Jahren andauernde Interpretationsgeschichte des Begriffs zeigt, wie sehr der Würdebegriff, ähnlich wie andere historisch-politische „Großbegriffe“, immer wieder neu nach begrifflicher Klärung verlangt.

Die Charakteristika der Menschenwürde, den Menschenrechten entsprechend

Neu an der Nachkriegsredeweise von „Menschenwürde“ ist, wie schon angedeutet, deren Verbindung mit den Menschenrechten. In der komplexen Geschichte des Würdebegriffs ist diese Verbindung zuvor nicht anzutreffen. Die Annahme, dass jemand, der Würde hat, zugleich auch oder sogar deshalb als Träger von Rechten betrachtet wird, ist neu (vgl. Menke/Pollmann 2007; Lohmann 2010a: 102 ff.). Damit aber der Würdebegriff nunmehr zur Idee der Menschenrechte „passt“, muss er zumindest jene formalen Kriterien erfüllen, die auch den Menschenrechten ganz allgemein zugeschrieben werden (für das Folgende: Lohmann 2000): Die Menschenrechte kommen allen Menschen (Universalität) in der gleichen Weise (Egalität) zu, ohne dass diese dafür besondere Vorleistungen oder Bedingungen zu erbringen haben (Kategorizität), außer dass sie Menschen sind, und sie kommen jedem einzelnen Menschen als Individuum zu (Individualität). Entspräche ein Würdebegriff diesen Kriterien nicht, könnte er nicht von allen Menschen in der gleichen Weise beansprucht werden. Auch jede inhaltliche Fassung des neuen Menschenwürdebegriffs muss daher diesen Kriterien genügen.

Gemäß diesen formalen Anforderungen fallen alle kontingenten, durch besondere Tätigkeiten oder Ämter zu erwerbende, nicht egalitäre oder partikuläre Würdekon-

zeptionen weg. Natürlich bleiben diese besonderen Würdekonzeptionen, wie ich sie zusammenfassend nennen will, im sozialen Leben in Kraft und spielen gegebenenfalls für den Einzelnen und für die Art des Gemeinschaftslebens eine große Rolle. Aber die Menschenrechte beziehen sich auf den Begriff einer allgemeinen Menschenwürde.⁶ Allgemeine und zudem egalitäre Würdekonzeptionen sind in der Geschichte des Würdebegriffs schon vor 1945 anzutreffen. Nach diesen Konzeptionen kommt, formal gesehen, jedem einzelnen Menschen eine Würde zu, die er mit allen anderen Menschen in der gleichen Weise teilt; zumeist auf Grund einer Fähigkeit oder Eigenschaft, die ihn gegenüber anderen, nicht menschlichen Bezugsgruppen heraushebt. Zum Begriff der Würde gehört immer das Bedeutungsmoment der Herausgehobenheit und der besonderen Wertschätzung eines „*higher rank*“ (Waldron 2007), der sich zumeist auf eben diese Eigenschaft oder Fähigkeit bezieht. Manchmal ist der Grund der besonderen Wertschätzung eine Eigenschaft, die um ihrer selbst willen geschätzt werden soll oder wird, z.B. weil sie allen anderen Wertungen zu Grunde liegt oder diese erst ermöglicht (Schnädelbach 2009). Diese für die Würde konstitutive Hochschätzung wird im Begriff der Menschenwürde auf alle Menschen – ohne weitere Spezifizierung – bezogen, und damit nicht mehr konkret abhängig gemacht von besonderen Eigenschaften oder Fähigkeiten, die einem einzelnen Menschen im Unterschied zu anderen Menschen zukommen. Es reicht letztlich die Zugehörigkeit zur Gattung Mensch, um die Bedingung der nunmehr kategorischen Zuschreibung der Menschenwürde zu erfüllen.

Mit der Menschenwürde wird daher inhaltlich Bezug genommen auf diejenigen Fähigkeiten und Eigenschaften, die allen Menschen als Gattungswesen in der gleichen Weise zukommen und die für ein Leben in Würde unverzichtbar sind. Insofern werden mit der allgemeinen Menschenwürde lediglich die Grundbedingungen menschlichen Lebens wertgeschätzt, nicht aber die konkreten kulturellen oder sozialen Leistungen, die eine jeweils besondere Würde begründen mögen. Ein alles überragender Wert wird diesen Fähigkeiten und Eigenschaften in dem Sinne zugeschrieben, dass nur auf ihrer Basis und bei ihrer vorrangigen Beachtung menschliches Leben überhaupt für den Einzelnen einen Wert haben kann. Welches aber sind nun die inhaltlichen Charakteristika der allgemeinen Menschenwürde? Sie können wiederum nicht ohne Reflexion auf die historischen Erfahrungen der Verletzung der allgemeinen Menschenwürde konkretisiert werden. Aber für dieses „negativistische“ Vorgehen⁷ ist doch bereits eine vage inhaltliche Vorbestimmung des Menschenwürdebegriffs methodisch notwendig (Margalit 1997: 181), d.h. es müssen zumindest die inhaltlichen Hinsichten bestimmt werden, in denen Erfahrungen der Missachtung und Demütigung als Verletzungen der Menschenwürde gedeutet werden können.

Diese inhaltlichen Bestimmungen der Menschenwürde beziehen sich zunächst auf die Fähigkeiten des Menschen zu freier, überlegter Selbstbestimmung, dann auf die damit gegebenen Möglichkeiten gleicher Selbstachtung und Selbstwertschätzung, und schließlich auf die notwendigen Existenzbedingungen eines in Selbstbestimmung und Selbstachtung geführten menschenwürdigen Lebens. Mit „Menschenwürde“ wird daher eine Norm bezeichnet, wie Menschen insgesamt leben sollen; es handelt sich um einen Prozessbegriff, und nicht um die Eigenschaft eines Zustandes.

SELBSTBESTIMMUNG

Nach allgemeiner Ansicht und unbestreitbar sind Folter, Gehirnwäsche oder Sklaverei Verletzungen der Menschenwürde. Durch sie werden insbesondere die Fähigkeiten des Menschen, sich in überlegter Weise – und insofern frei – selbst zu bestimmen, negiert, verletzt, unterdrückt oder verunmöglicht. Was hier verletzt wird, sind nun aber nicht irgendwelche beliebigen Fähigkeiten des Menschen, sondern diejenigen Fähigkeiten, deren Hochschätzung auch notwendige Voraussetzungen für eine universelle Achtungsmoral sind. In dieser Hinsicht deckt sich also die historische Reflexion auf Vorkommnisse, die als Verletzungen der Menschenwürde erfahren werden, mit der besonderen Hochschätzung, die Fähigkeiten zu überlegter Selbstbestimmung im philosophischen Rahmen der universellen Achtungsmoral genießen.⁸ Diese Fähigkeiten sind notwendige Voraussetzungen, um sich als moralisches Subjekt, das sich verpflichten kann, zu begreifen. Sie sind aber auch notwendige Voraussetzungen, um als ein Rechtssubjekt, dem Handlungen zugerechnet werden können und das Verantwortung übernehmen kann, anerkannt zu werden. Diese Wertungen erhalten daher ein besonderes Gewicht; sie sind nur um den Preis eines Verzichtes auf rationale Argumentationen ignorierbar. Dieses inhaltliche Moment der Menschenwürde ermöglicht so die freie Teilnahme des Einzelnen an Moral und Recht, und ist insofern unverzichtbar.

Im Begriff der „Menschenwürde“ können wir inhaltlich diese für die universelle Achtungsmoral und das Recht konstitutiver Wertschätzungen zusammenfassen. Menschen haben Würde als Resultat einer wertenden Zuschreibung. Aus den Perspektiven von Moral und Recht bezieht sich diese Zuschreibung auf das Vermögen und die Fähigkeiten des Menschen, in überlegter Selbstbestimmung sein Leben führen zu können. Die universelle Achtungsmoral fordert uns dazu auf, diese wertende Zuschreibung allen Menschen in der gleichen Weise zukommen zu lassen, weil sie davon ausgeht, dass alle Menschen diese Fähigkeit besitzen können. Jemand, der aus kontingenten Gründen diese Fähigkeit nicht besitzt oder nur unzureichend ausgebildet hat oder betätigen kann, wird gleichwohl als Mensch, dem mit seinem Menschsein diese Möglichkeit

nicht abgesprochen werden kann, anerkannt und daher kategorisch als Mensch mit Menschenwürde geachtet. Insbesondere bezieht sich der Schutz der Menschenwürde auf die gleiche Ermöglichung der Ausübung freier, überlegter Selbstbestimmung aller einzelnen Menschen, und zwar unabhängig davon, wie weit im Einzelnen diese Selbstbestimmung ausgebildet ist (vgl. Pollmann 2005). Ein menschenwürdiges Leben ist daher ein in freier Selbstbestimmung geführtes Leben.

SELBSTACHTUNG UND SELBSTWERTSCHÄTZUNG

Die Verfolgung Andersgläubiger, die Erniedrigung von Mitgliedern bestimmter sozialer Gruppen, die Brandmarkung als „Untermensch“ oder „Mensch zweiter Klasse“ – auch diese Akte stellen klare Verletzungen der Menschenwürde dar. Was in solchen Demütigungen verletzt wird, ist ein Bewusstsein von Selbstachtung, das auf der normativen Überzeugung beruht, mit allen anderen gleich geschätzt werden zu müssen, um so ein Leben in Selbstachtung führen zu können. Der Begriff „Selbstachtung“ ist nun seinerseits ein komplexer Begriff menschlicher Selbstverhältnisse. Man kann darunter die durch soziale Anerkennung, Wertschätzung und Achtung seitens anderer Personen vermittelte Selbstwertschätzung einer Person verstehen, die sich dadurch als besondere und zugleich mit anderen in bestimmten Hinsichten gleichwertige Person erfährt, somit allererst als Person konstituiert und ihres anerkannten Wertes versichert. Dass eine Person auf Grund ihrer Würde sich selbst achtet, beruht auf der Überzeugung, als Mensch mit allen anderen gleich zu sein und dieser Überzeugung entsprechend auch in unterschiedlichen sozialen Systemen oder Institutionen passiv und aktiv anerkannt zu werden.⁹ Ein würdevolles Leben in Selbstachtung ist daher einmal von der „inneren“, subjektiven Wertschätzung der Person abhängig und kann ihr insofern von außen nicht genommen werden; zum anderen aber hängt es ab von den Möglichkeiten und Bedingungen, diese Selbstachtung auch zum Ausdruck zu bringen.¹⁰ In dieser Hinsicht ist die Person verletzbar. Sie kann gedemütigt und zu einem menschenunwürdigen Leben gezwungen werden.¹¹

EXISTENZBEDINGUNGEN MENSCHENWÜRDIGEN LEBENS

Ein Leben in bitterster Armut, ein Leben unterhalb des Existenzminimums, so dass Hungertod, Verdursten oder Erfrieren drohen: Auch dies wird zunehmend als ein menschenunwürdiges Leben bewertet. Aber nicht nur materielle Not, sondern auch schwere und andauernde Formen von sozialer und kultureller Exklusion werden als Verstöße gegen die Menschenwürde beurteilt (Schaber 2007). Im deutschen Kontext wird damit eine Forderung der Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts aufgenom-

men, die in der Weimarer Reichsverfassung von 1919 in Artikel 151 zur Forderung einer „Ordnung des Wirtschaftslebens [...] mit dem Ziel der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle“ geführt hatte (Dreier 2004a: 151 f.). Unter einem „menschenwürdigen Dasein“ wird aber nicht nur die materielle Sicherung des körperlichen Überlebens verstanden, sondern auch ein gewisses Minimum an Teilhabe am sozialen und kulturellen Leben. So urteilte das Bundesverfassungsgericht jüngst zu den „Regelleistungen nach SGB II“ („Hartz IV-Gesetz“) wie folgt: „Das Grundrecht auf Gewährleistung eines menschenwürdigen Existenzminimums aus Art. 1 Abs. 1 GG in Verbindung mit dem Sozialstaatsprinzip des Art. 20 Abs. 1 GG sichert jedem Hilfebedürftigen diejenigen materiellen Voraussetzungen zu, die für seine physische Existenz und für ein Mindestmaß an Teilhabe am gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Leben unerlässlich sind“ (BVerfG, 1 BvL 1/09 vom 9. Februar 2010). Sicherlich ist die genaue Grenzziehung dieses Mindestmaßes jeweils umstritten und von Abwägungen zwischen ökonomischen, moralischen und politischen Aspekten abhängig. Entscheidend aber ist, dass der Menschenwürdebegriff auch in dieser Hinsicht normative Ansprüche auf Hilfe und Gewährleistung zur Ermöglichung einer zwar minimalen, aber doch menschenwürdigen Existenzweise stellt.

Nimmt man diese formalen und inhaltlichen Charakteristika des Menschenwürdebegriffs zusammen, so zeigt sich, dass damit nach 1945 ein umfassender, universeller und grundlegender normativer Maßstab deklariert worden ist, der alle bisherigen sozialen Institutionen herausfordert und zu Wandlungen zwingt. In allen drei inhaltlichen Hinsichten – der freien, überlegten Selbstbestimmung, der gleichen Selbstachtung und -wertschätzung sowie des menschenwürdigen Lebens – steht der Menschenwürdebegriff für Ansprüche, die zu achten sind. Wie aber genau diese Achtung der Menschenwürde zu verstehen ist – auch das hat sich mit der völkerrechtlichen Institutionalisierung des Menschenwürdebegriffs entscheidend geändert.

Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde

In der Geschichte des Würdebegriffs war mit dem Besitz von Würde immer auch die Forderung nach Achtung der Würde verbunden. Dieser Achtung entsprachen Pflichten, die entweder Pflichten des Würdeträgers gegen sich selbst waren, weil er sich seiner Würde gemäß verhalten sollte, oder aber es handelte sich um Pflichten gegenüber der Instanz, der man seine Würde verdankte. Auch noch bei Immanuel Kant (1968a und 1968b) sind die Pflichten, die sich aus der moralisch begründeten Würde des Menschen ergeben, spezifisch moralische Pflichten, und deshalb nennt

Kant sie „Tugendpflichten“ (s.u.). In all den unterschiedlichen Würdekonzptionen vor 1945 taucht der Begriff des „Rechts“ im Zusammenhang mit dem der „Würde“ gar nicht auf. Erst mit der Menschenwürdekonzption der Menschenrechte nach 1945 ändern sich diese begrifflichen Zusammenhänge. Nun ergeben sich Pflichten, weil der Träger der Menschenwürde zugleich Menschenrechte hat. Und damit versteht sich die Achtung der Menschenwürde nunmehr als Respektierung der Rechte, die mit der Menschenwürde begrifflich verknüpft sein sollen. Kantisch gesprochen: Die mit der Achtung der Menschenwürde verknüpften Pflichten sind „Rechtspflichten“, die sich an andere wenden.

Dass von nun an mit der Menschenwürde begrifflich die Trägerschaft von Menschenrechten verknüpft wird, ist wiederum durch die Erfahrungen mit der nationalsozialistischen Diktatur motiviert. Die Nazis hatten Menschen aus aller Rechtsträgerschaft ausgeschlossen; sie hatten sie aller Rechte, erst der Staatsbürgerschaft, dann aber auch aller moralischen Rechte beraubt, und somit anspruchslos, schutzlos und hilflos gemacht, und sie im wörtlichen Sinne, auf ihre nackte Natürlichkeit reduziert. Hannah Arendt (1955/2008) sah in ihrer Kritik „totaler Herrschaft“ genau darin den entscheidenden Punkt, der ihrer Ansicht nach die Idee unveräußerlicher und unabdingbarer Menschenrechte als solche entwertet hatte. Man hatte gemeint, so Arendt, die Menschenrechte „sien unabhängig von allen Regierungen und müssten von allen Regierungen in jedem Menschen respektiert werden. Nun stellte sich plötzlich heraus, dass in dem Augenblick, in dem Menschen sich nicht mehr des Schutzes einer Regierung erfreuten, keine Staatsbürgerrechte mehr genießen und daher auf ein Minimum an Recht verwiesen sind, das ihnen angeblich eingeboren ist, es niemanden gab, der ihnen dies Recht garantieren konnte, und keine staatliche oder zwischenstaatliche Autorität bereit war, es zu beschützen“ (ebd.: 605). Die Erfahrungen massenhafter Staatenlosigkeit, das Elend von Millionen von Flüchtlingen und Exilierten, deren Erfahrung „zu keiner irgendwie gearteten Gemeinschaft“ zu gehören, und damit – für die Schülerin Martin Heideggers das Fundamentale – der Verlust eines „Standort(s) in der Welt“, bringen Arendt dazu, ein „Recht, Rechte zu haben“ zu postulieren (ebd.: 613 f.).

In diesem Ausdruck hat freilich das Wort „Recht“ zwei sehr unterschiedliche Bedeutungen. Es gibt ein Recht₁, Rechte₂ zu haben. Rechte₂ sind offenkundig juridische, einklagbare Menschenrechte. Was aber unter Recht₁ zu verstehen ist, bleibt zunächst unklar. Man hätte es mit einem logischen Zirkel zu tun, wenn auch Recht₁ schon als Menschenrecht im vollen Sinne zu verstehen wäre. Und es wäre gerade kein Recht, wenn es schwächer als ein moralisch begründeter Rechtsanspruch, d.h. lediglich als

moralische Pflicht, zu verstehen wäre (so jedoch Gosepath 2007). Denn aus moralischen Pflichten ergeben sich nicht automatisch Rechte (s.u.). Arendt beharrt daher zu Recht darauf, dass mit Recht₁ ein Anspruch auf der Ebene der Menschenrechte gemeint sein muss – und doch zugleich auch nicht gemeint sein kann. Auch hier trifft Arendts Rede von „Aporien der Menschenrechte“ zu (dazu insgesamt Menke 2007). Noch wichtiger ist aber ein anderer Aspekt ihrer Überlegungen. Man kann ihr zustimmen, dass jene Menschen, die in Konzentrationslagern umgebracht oder durch Vertreibungen exiliert und „vogelfrei“ gemacht worden sind, ein irgendwie grundlegendes Recht₁ verloren haben, und dass „das Recht, das diesem Verlust entspricht und das unter den Menschenrechten niemals auch nur erwähnt wurde, [...] in den Kategorien des 18. Jahrhunderts nicht zu fassen ist“ (Arendt 1955/2008: 616). Dieses Recht₁ ist weder im Sinne des „Naturrechts“ oder des „Vernunftrechts“ noch aufgrund der vermeintlichen „Gottesebenbildlichkeit“ des Menschen als bereits gegeben zu verstehen. Und doch weist Arendt selbst an einem entscheidenden Punkt ihrer Argumentation auf einen Begriff hin, der in der Tat an die Stelle des missverständlichen Begriffs „Recht₁“ treten kann: auf den Begriff der „Menschenwürde“ (ebd.). Dieser eignet sich zum besseren Verständnis des Ausdrucks „Recht₁“, wenn man ihn so versteht, wie es weiter oben von mir vorgeschlagen wurde. Insofern kommt Arendt einem solchen Neuentwurf der Menschenwürde bereits sehr nahe: „Entscheidend bleibt“, so formuliert sie an gleicher Stelle, „dass die Rechte [gemeint sind Rechte₂, G.L.] und die mit ihnen verbundene Menschenwürde auch dann gültig und real bleiben müssten, wenn es nur einen einzigen Menschen auf der Welt gäbe; sie sind unabhängig von der menschlichen Pluralität und müssten auch dann gültig bleiben, wenn ein Mensch aus der menschlichen Gesellschaft ausgestoßen ist“ (ebd.).

Wie genau nun aber diese Verbindung der Menschenrechte mit der Menschenwürde zu verstehen ist, das bleibt für Arendt unklar: „In der neuen Unabhängigkeit lag die neu entdeckte Würde des Menschen. Diese neue Würde nun war von Anfang an recht fragwürdiger Art“ (ebd.). Arendt übersieht jedoch, dass in der Geschichte der Menschenrechte und der Menschenwürde beide Begriffe erst nach 1945 miteinander verbunden wurden. Zuvor waren die begrifflichen Bestimmungen der Menschenwürde nie so zu verstehen, dass mit ihnen eine Trägerschaft von Menschenrechten verbunden war; und auf der anderen Seite waren die Menschenrechte bis dahin immer ohne Bezug auf die Menschenwürde verstanden oder begründet worden. Diese Verbundenheit, so mein Vorschlag, ist als die „rechtsverbürgende“ – im Sinne von: Rechte verbürgende – Kraft der Menschenwürde zu verstehen. Die nach 1945 „neu entdeckte Würde des Menschen“ steht für eben jenes Recht₁, Rechte₂ zu haben, ist aber nicht selbst eins

dieser Rechte, sondern bürgt nur dafür, dass der einzelne Mensch unmittelbar als Träger von Menschenrechten anzuerkennen ist.

„Bürgen“, so schreibt der Duden, bedeutet „mit seiner eigenen Person, auf Grund seines Ansehens für [...] etwas einstehen“. Formal gesehen handelt es sich also um einen relationalen Begriff: A bürgt mit B aufgrund von C für D gegenüber E. Und in diesem Sinne will ich den Ausdruck „rechtsverbürgend“ hier verstehen: Mit seiner Menschenwürde (B) „bürgt“ ein einzelner individueller Mensch (A) für das Haben von Rechten (D) in dem Sinne, dass der Einzelne mit seiner Würde für die Trägerschaft von Menschenrechten „einsteht.“ Dieses Einstehen und Bürgen kann man als Antwort auf die Frage (von E) verstehen: Warum hat jemand Rechte oder soll jemand Träger von Rechten sein? Aber es ist nicht einfach nur ein rationaler Rechtfertigungsgrund, sondern zugleich auch ein tragfähiges Motiv (ein Beweggrund), das damit umrissen wird. Einstehen und Bürgen sind Momente einer Praxis, mit der wir etwas bewegen und zustande bringen, was ohne dieses Einstehen und Bürgen nicht statthat.

Dieses „Bürgen“ im Sinne eines „Einstehens für etwas“ ist auf die Konstitution eines Rechtsverhältnisses gerichtet oder genauer: auf die Anerkennung jedes einzelnen Menschen als Träger von Menschenrechten. Es ist aber nicht selbst schon gesatztes Recht (*law*), sondern zielt auf den Übergang zum Recht. Das, womit gebürgt wird, in diesem Fall: die Menschenwürde, ist nicht selbst schon ein einzelnes Recht (*right*), sondern enthält Grund und Motiv für Recht (*law*) und Rechte (*rights*). Der Menschenwürde kommt, so meine Formulierung, eine Kraft zu, diesen Übergang zu bewerkstelligen. Die Kraft, um die es hier geht, ergibt sich aus dem Ansehen und der Wertschätzung der Würde, die dem Einzelnen zugesprochen wird, aber sie ist als Kraft etwas, was der Einzelne sich gewissermaßen selbst zuschreibt. Es ist die Kraft des guten Arguments und die Kraft des starken Motivs. Sich seiner Menschenwürde bewusst zu sein und sich von anderen in seiner Menschenwürde geachtet zu wissen, gibt dem Einzelnen eine Kraft, die er als Selbstachtung ausdrückt; die er als „Selbstermächtigung“ (Günther 2009) begreifen kann und die er in eine Recht setzende und Rechte verlangende Praxis umsetzt. Ich habe an anderer Stelle den Übergang von wechselseitigen moralischen Pflichten zum Verhältnis von Rechten und Pflichten durch ein „volitives“ Moment erklärt, dem zufolge sich moralische Personen wechselseitig als Träger von Rechten anerkennen und sich entsprechend eine Macht zuschreiben, jene Pflichten, die den so gestifteten Rechten korrespondieren, nunmehr erzwingen zu können (Lohmann 1998: 86 ff.). Dieser Machtanspruch kann folglich auf die Menschenwürde zurückgeführt werden, sofern sich der einzelne Mensch als selbstbestimmt begreifen will. Das bedeutet: Der Einzelne sieht sich als „Ursprung“ von Grund und Motiv jener Rechte, die er beansprucht.

Eine republikanische Deutung der Menschenwürde

Wie aber sieht die Praxis aus, die die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde initiiert? Ich greife hier zunächst auf Kants Theorie der Menschenwürde zurück. Wenige sehen, dass der Würdebegriff in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Kant 1968a) erst im Zuge der Erläuterung eines „Reichs der Zwecke“ sowie der Selbstgesetzgebungsformel des kategorischen Imperativs eingeführt wird und nicht schon bei der so genannten Selbstzweckformel (Seelmann 2009; von der Pfordten 2009a). Kant hat den Begriff der Selbstgesetzgebung von der politischen Philosophie Rousseaus in den Bereich der Moral importiert, aber seine Bestimmung von Würde hat mit „Rechte haben“ und „Rechtspflichten“ nichts zu tun, sondern verbleibt im Bereich der vernünftigen moralischen Selbstbestimmung. Man kann aber Kants Interpretation m.E. in den politischen und rechtlichen Raum zurückübertragen und dabei seine metaphysischen Voraussetzungen unbeachtet lassen. Damit, das sei betont, verlässt man aber auch den Bereich einer Kant-Interpretation im engeren Sinn. Doch beginnen wir mit der Bestimmung der Würde des Menschen bei Kant.

Würde ist für Kant in der Fähigkeit des einzelnen Menschen gegründet, „allgemein gesetzgebend“ zu sein, „obgleich unter dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein“ (Kant 1968a: 440). Nach Kant ist Würde etwas, was der einzelne Mensch besitzt, sofern er „tauglich“ ist, ein „mögliches Glied im Reich der Zwecke“ zu sein; d.h. sofern er nur denjenigen Gesetzen gehorcht, die er sich zugleich mit allen anderen als allgemeines Gesetz gegeben hat (ebd.: 435 f.). Würde ist daher für Kant auf eine moralische Gesetzgebung bezogen, in der der einzelne Mensch in zwei Rollen auftritt: einmal als Gesetzgeber, also als Autor des Gesetzes, zum anderen als jemand, der dem Gesetz gehorcht oder unterworfen ist, demnach als Adressat des Gesetzes. Kant fasst dieses doppelte moralische Rollenspiel als „Autonomie“: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (ebd.: 436). Wichtig ist, dass hingegen das Oberhaupt im Reich der Zwecke – ein rein vernünftiges Wesen wie Gott –, dessen Wollen rein durch Vernunft bestimmt ist und keinen sinnlichen Neigungen ausgesetzt ist, nur in einer der beiden Rollen auftaucht: als Gesetzgeber, aber nicht als dem Gesetz gehorchend. Das Oberhaupt hat deshalb auch keine Würde – man könnte ergänzen: nötig –, denn es ist von Pflichten gegen sich und von Pflichten gegen andere sowie von einer Achtung seiner Würde durch andere ganz unabhängig. Nur der endliche, sinnlich bestimmte und zugleich zu vernünftiger Selbstbestimmung fähige Mensch bedarf der Würde und hat diese als einen ihn individuell auszeichnenden „inneren Wert“, dessen Achtung

Tugendpflichten verlangt (Kant 1968b: 421 ff.; dazu von der Pfordten 2009a). Diese Fähigkeit ist etwas, was der Mensch als vernünftiges Wesen nach Kant nur in einer gemeinschaftlichen Verbindung mit anderen vernünftigen Wesen, nur als *Glied* im Reich der Zwecke hat, nicht aber als etwas, was ihm singular oder atomistisch ohne Beziehung auf andere zukäme. Um dieser Fähigkeit willen wird dem Menschen bei Kant eine Würde zugeschrieben, die unbedingte Achtung verdient und in der sich eine absolute Wertschätzung ausdrückt.

An diese Strukturbestimmungen von Würde kann ich anknüpfen, wenn ich die rechtsverbürgende Kraft der Würde – nun aber nicht mehr kantianisch – als Konstitutionsbedingung für das Recht erläutere. Dazu sind allerdings zwei weitere Vorüberlegungen anzuführen. Erstens: Erklärungen von Rechten und Menschenrechten basieren stets auf der Verarbeitung von Unrechtserfahrungen (Lohmann 1998). Die seit 1945 erklärten Menschenrechte antworten aber nicht nur auf die Gräueltaten der Nazis, sie antworten auch auf ein zweifaches Versagen staatlichen Rechts: Innerhalb der einzelstaatlich organisierten Rechtssysteme erwies sich die staatliche Gewalt gerade als der größte Missachter der Rechte. Und jenseits der Staatsgebiete war, da der rechtliche Schutz an die Staatsbürgerschaft gebunden war, das nationale Recht wirkungslos. Die Menschenrechte verpflichten daher den jeweiligen Staat und darüber hinaus alle Staaten, sie zu achten und zu schützen. Und diese doppelte Ausstrahlung eignet auch dem Menschenwürdebegriff, wenn er zur Legitimation auch internationaler Rechtsordnungen herangezogen werden soll. Zweitens: Das Recht (*law*) erzeugt für eine Rechtsgemeinschaft allgemeine und egalitär bindende, äußerlich wirkende Normen (Gesetze) des Verhaltens. Rechtliche Argumentationen beziehen sich zunächst auf die korrekte, verfahrensmäßige Anwendung gesatzter Normen im Lichte von allgemeinen Rechtsprinzipien (Habermas 1992: 276 ff.). In einem modernen, legitimen Rechtssystem sind diese Normen von der Wahrnehmung zweier komplementärer Rollen der Rechtsgenossen abhängig: Als Autoren des Rechts treten sie als gleichberechtigte Bürger in den politischen Meinungs- und Willensbildungsprozessen der öffentlichen Rechtssetzungen auf. Als Adressaten des Rechts unterliegen sie der allgemeinen und gleichen Rechtsanwendung (ebd.: 109 ff.). Beide dieser auf das Recht bezogenen Rollen erfordern die Konstitution des Einzelnen als „Rechtspersönlichkeit“ und Staatsbürger, d.h. als einer Person, der unterschiedliche „subjektive Rechte“ (*rights*) auf Grund der Mitgliedschaft in dem betreffenden Rechtssystem zugeschrieben werden.

Die komplizierte Geschichte dieser Konstitution des Einzelnen als einer Rechtspersönlichkeit, und hier insbesondere die Erfahrungen eines Versagens des „Rechtspositivismus“ in der Nazi-Zeit, haben nach 1945 dazu geführt, dass die Legitimität des Rechts

nicht nur an die Beachtung der Menschenrechte gebunden wurde, sondern letztere selbst noch einmal – gewissermaßen eine Stufe tiefer – in der kategorischen, moralisch universellen, egalitären und individuellen Menschenwürde verankert wurden. Ich will nun abschließend versuchen, diese rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde als eine Praxis zu explizieren, die strukturanalog zu Kants Bestimmung der Würde des Menschen als Glied im Reich der Zwecke verstanden werden kann.

Die Menschenwürde, die der Einzelne sich zuspricht und die ihm auch alle anderen zusprechen müssen, bürgt für die Fähigkeit, als Mitglied in einer Rechtsgemeinschaft mit allen anderen die allgemeine Gesetzgebung zu bewerkstelligen und dazu in den doppelten Rollen als Autor und Adressat mit allen anderen gleichgestellt zu sein. „Menschenwürde“ bedeutet nun, dass die Fähigkeit, Mitglied in diesem Gesetzgebungsprozess zu sein, und zwar in beiden Rollen, niemandem abgesprochen werden darf. Anders als bei Kant, der glaubte, diesen universellen Anspruch aus seinem Begriff des vernünftigen Wesens unmittelbar ableiten zu können, muss aber unter nachmetaphysischen Anforderungen und den empirischen Bedingungen konkreter Rechtsverhältnisse für diesen Anspruch argumentiert werden. Und wenn jemand diesen universellen Anspruch bestreiten will, so muss er Gründe für die nur partikuläre Geltung oder Zuschreibung anführen. Weiter oben ist bereits gesagt worden, dass sich die rechtsverbürgende Kraft der Würde auf Gründe und Motive stützen kann, durch die ein tatkräftiges Wollen unterstützt wird. In dieser „Welt der Gründe“ scheint uns heute keine Argumentation mehr überzeugend, in der eine „primäre Diskriminierung“ (Tugendhat 1993: 375 f.) von Menschen, d.h. eine grundlegend ungleiche Wertschätzung, vertreten wird. Die Universalität gleicher Menschenwürde erscheint so nicht länger als Implikat eines idealen Begriffs, sondern als Resultat einer öffentlichen Argumentation, die geschichtliche Erfahrungen verarbeitet.¹² Daher ist die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde – genau genommen – kein semantischer Bestandteil des Begriffs „Menschenwürde“, sondern die für das Recht konstitutive und gewissermaßen republikanische Praxis, für die die Berufung auf die allgemeine Menschenwürde bürgt und sie möglich und nötig macht.

Was folgt daraus?

Rechtlich gesehen macht sich die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde in der prinzipiellen Anerkennung der Rechtsträgerschaft eines jeden individuellen Menschen geltend. Damit ist aber nicht nur die passive Adressatenrolle gemeint, wie in Artikel 6 der AEMR erfasst, nach der jeder Mensch „das Recht (hat), überall als rechtsfähig

anerkannt zu werden“, und damit Träger von Menschenrechten ist. Impliziert ist immer auch die aktive Rolle, ein Autor jener Rechtsordnung und Gesetze zu sein, die uns diese Rechte zuschreiben. Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde umfasst daher sämtliche Menschenrechte; d.h. nicht nur die klassischen subjektiven Freiheitsrechte und juristischen Teilnahmerechte als Abwehrrechte gegen staatliche Willkür, sondern auch die politischen Teilnahmerechte – und damit insbesondere ein jeweiliges Staatsbürgerrecht – sowie soziale Teilhaberechte auf ein Minimum an menschenwürdigem Leben (Lohmann 2000). Die Menschenrechte konkretisieren so – in einem letztlich offenen Prozess –, was unter dem Schutz der Menschenwürde zu verstehen ist, und bestimmen auf diese Weise deren je konkreten Inhalt. Mit dem Bezug auf die und der Grundlegung in der Menschenwürde wird in das legitime Recht ein interner, aber zugleich auch der Positivierung des Rechts entzogener Maßstab eingebaut. Und dieses Spannungsverhältnis, das die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde nährt, setzt sich in der Spannung zwischen dem demokratischen Gesetzgeber und den Menschenrechten fort.

Da aber die Menschenwürde allen Menschen und nicht nur den jeweiligen Staatsbürgern in der gleichen Weise zukommt, erstreckt sich die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde auch auf internationale bzw. transnationale Verhältnisse. Ihr entspricht die Forderung nach einem Weltbürgerrecht (Benhabib 2006) und damit auch der Anspruch, ein globales Rechtsregime zu schaffen, in dem die Menschenrechte jedes einzelnen Menschen – ob Staatsbürger, Nicht-Staatsbürger oder Staatenloser – beachtet werden. Die „stille Revolution“ des Völkerrechts (Klein 1996), die die zunehmende Beachtung individueller Menschenrechte bewirkt, zeigt diesen bis heute unabgeschlossenen und oft auch unbefriedigenden Wandlungsprozess des internationalen Rechts an. Die Achtung der allgemeinen Menschenwürde erfordert erzwingbare Rechtspflichten, die sich, der Logik der Menschenrechte entsprechend, zunächst an den jeweiligen Staat, dann aber an alle Staaten und mittelbar – als Drittwirkung – auf die Verhältnisse der Menschen untereinander richten. Inhaltlich handelt es sich um Pflichten des Respekts, des Schutzes und der Gewährleistung bzw. der Hilfe. Welche konkreten Einzelpflichten ihr aber entsprechen, ist jeweils von politischen Meinungs- und Willensbildungsprozessen abhängig, in denen rechtssetzende Entscheidungsprozesse zu nationalen oder internationalen Rechtsnormen führen. Die Menschenwürde der Menschenrechte fungiert also als normatives Prinzip bei der Ausgestaltung rechtlicher Regeln. Sie transformiert moralische und ethische Wertüberzeugungen in den Bereich des Rechts und bürgt dabei für die gleiche Achtung aller Menschen sowie für den Schutz und die Gewährleistung, dass jeder Mensch ein Leben in Selbstbestimmung und Selbstachtung führen kann.

Anmerkungen

- 1 An einigen Stellen stütze ich mich dabei auf Überlegungen und Formulierungen aus Lohmann 2010a.
- 2 So die Übersetzung der Formulierung *crimes against humanity* durch Hannah Arendt. Siehe dazu Arendt 1964/2004: 399.
- 3 Rolf Zimmermann (2005: 25 ff.) spricht angesichts des Grauens von Auschwitz von einem „Gattungsbruch“ der Moral; siehe dazu auch Menke/Pollmann 2007: 45 ff. und die Diskussion in Konitzer/Gross 2009 sowie Lohmann 2010c.
- 4 Ähnlich die Präambeln der Verfassung des Freistaates Bayern vom 2. Dezember 1946 und der Verfassung für Rheinland-Pfalz vom 18. Mai 1947. Siehe auch Artikel 3 der Verfassung des Landes Hessen vom 1. Dezember 1946: „Leben und Gesundheit, Ehre und Würde des Menschen sind unantastbar.“ Den Hinweis auf diese Texte verdanke ich einem Vortrag von Horst Dreier; siehe auch Dreier 2004a: Rn 34, 156.
- 5 So auch (unter dem Begründungsaspekt) Müller 2008: 119 f. und Stepanians 2003.
- 6 Es ist ein eigenes, besonders kompliziertes Problem, wie sich diese besonderen Würdekonzeptionen zur allgemeinen Menschenwürde verhalten; siehe dazu Lohmann 2010b.
- 7 Zur „negativistischen Methode“ siehe Theunissen 1991.
- 8 Ich kann diese Überlegungen hier nicht weiter ausführen und verweise auf Lohmann 1998: 88 f., 2008: 212 ff.
- 9 Ich gebrauche den Ausdruck „Leben in Selbstachtung“ hier so, dass er die besondere Selbstwertschätzung (*esteem*) und die als Achtung ausdrückbare Gleichheit mit anderen (*equal respect*) umfasst. Siehe dazu u.a. Honneth 1992; Margalit 1997.
- 10 Pollmann 2005 spricht hier von Menschenwürde als „verkörperter Selbstachtung“.
- 11 Siehe auch Margalit 1997; Stoecker 2004; Schaber 2003, 2004; überzeugend auch Menke/Pollmann 2007: 141 ff.
- 12 Dass es hier auch heute noch strittige Fälle gibt, zeigt etwa die Frage, ob geistig Schwerstbehinderte eine in diesem Sinn verstandene Würde haben, obwohl sie als Autoren gar nicht an der allgemeinen Gesetzgebung teilnehmen können. Ich würde antworten: Ja, weil uns kein Argument triftig zu sein scheint, mit dem sie begründetermaßen ausgeschlossen werden könnten. Vielmehr erscheint es uns – ähnlich wie bei kleinen Kindern oder alten, gebrechlichen Menschen – gerade gut begründet, dass wir auch ihnen Würde zuschreiben, selbst wenn die damit verbundenen Rechte nur stellvertretend oder tutorisch von anderen wahrgenommen werden können.

Literatur

- Ammer, Christian/Bülow, Vicco von/Heimbucher, Martin (Hrsg.) 2010: Herausforderung Menschenwürde. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Arendt, Hannah 1955/2008: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, München [u.a.]: Piper.
- Arendt, Hannah 1964/2004: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München [u.a.]: Piper.
- Benhabib, Seyla 2006: Another Cosmopolitanism, Oxford [u.a.]: Oxford University Press.
- Bleisch, Barbara/Schaber, Peter (Hrsg.) 2007: Weltarmut und Ethik, Paderborn: Mentis.

- Brudermüller, Gerd/Seelmann, Kurt (Hrsg.) 2008: Menschenwürde. Begründungen, Konturen, Geschichte, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.) 1999: Menschenrechte, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Deutscher Bundestag/Bundesarchiv (Hrsg.) 1993: Der Parlamentarische Rat 1948-1949 – Akten und Protokolle, Band 5/I, Boppard am Rhein: Boldt.
- Dreier, Horst 2004a: Artikel 1, in: ders. (Hrsg.): Grundgesetz. Kommentar. Bd. 1: Präambel, Artikel 1-19, Tübingen: Mohr Siebeck, 33-163.
- Dreier, Horst (Hrsg.) 2004b: Grundgesetz. Kommentar. Bd. 1: Präambel, Artikel 1-19, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fritzsche, Klaus Peter/Lohmann, Georg (Hrsg.) 2000: Menschenrechte zwischen Anspruch und Wirklichkeit, Würzburg: Ergon.
- Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) 2009: Menschenrechte. Philosophische und juristische Positionen, Freiburg/München: Alber.
- Gosepath, Stefan 2007: Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte und ihr ‚Recht, Rechte zu haben‘, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?, Berlin: Akademie, 279-288 (Sonderband 16 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie).
- Günther, Klaus 2009: Vom vertikalen zum horizontalen Verständnis der Menschenrechte? (unveröffentlichtes Manuskript).
- Habermas, Jürgen 1992: Faktizität und Geltung, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.) 2007: Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?, Berlin: Akademie (Sonderband 16 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie).
- Hofer, Walter (Hrsg.) 1983: Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1945, Frankfurt/M.: Fischer.
- Honneth, Axel 1992: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel 1968a: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Band IV, Berlin: de Gruyter, 385-463.
- Kant, Immanuel 1968b: Metaphysik der Sitten, Akademie Ausgabe, Band VI, Berlin: de Gruyter.
- Klein, Eckart 1996: Menschenrechte. Stille Revolution des Völkerrechts und Auswirkungen auf die innerstaatliche Rechtsanwendung, Baden-Baden: Nomos.
- Konitzer, Werner/Gross, Raphael (Hrsg.) 2009: Moralität des Bösen. Ethik und nationalsozialistische Verbrechen, Frankfurt/M./New York: Campus.
- Krenberger, Verena 2008: Anthropologie der Menschenrechte – hermeneutische Untersuchungen rechtlicher Quellen, Würzburg: Ergon.
- Lohmann, Georg 1998: Menschenrechte zwischen Moral und Recht, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hrsg.): Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 62-95.
- Lohmann, Georg 2000: Die unterschiedlichen Menschenrechte, in: Fritzsche, Klaus Peter/Lohmann, Georg (Hrsg.): Menschenrechte zwischen Anspruch und Wirklichkeit, Würzburg: Ergon, 9-23.
- Lohmann, Georg 2008: Universalismus und Relativismus der Menschenrechte. Zur interkulturellen Verständigung über die Menschenrechte, in: Standke, Jan/Düllo, Thomas (Hrsg.): Culture, Discourse, History, Band 1, Berlin: Logos, 205-219.
- Lohmann, Georg 2010a: „Menschenwürde“ – Leerformel oder Neuentwurf der Menschenrechte?, in: Ammer, Christian/Bülow, Vicco von/Heimbucher, Martin (Hrsg.): Herausforderung

- Menschenwürde. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 101-128.
- Lohmann, Georg 2010b: Die Achtung der Würde in der Geriatrie (unveröffentlichtes Manuskript).
- Lohmann, Georg 2010c: Universalisierung, Unparteilichkeit und geschichtliche Erfahrung. Randglossen zu Rolf Zimmermann, in: Erwägen – Wissen – Ethik. Streitforum für Erwägenskultur (im Erscheinen).
- Manske, Gisela 2003: Verbrechen gegen die Menschlichkeit als Verbrechen an der Menschheit. Zu einem zentralen Begriff der internationalen Strafgerichtsbarkeit, Berlin: Duncker & Humblot.
- Margalit, Avishai 1997: Politik der Würde, Berlin: Alexander Fest.
- Menke, Christoph 2007: The „Aporias of Human Rights“ and the „One Human Right“: Regarding the Coherence of Hannah Arendt’s Argument, in: Social Research, Vol. 74, No. 3, 739-762.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd 2007: Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung, Hamburg: Junius.
- Müller, Jörn 2008: Ein Phantombild der Menschenwürde: Begründungstheoretische Überlegungen zum Zusammenhang von Menschenrechten und Menschenwürde, in: Bruder Müller, Gerd/Seelmann, Kurt (Hrsg.): Menschenwürde. Begründungen, Konturen, Geschichte, Würzburg: Königshausen & Neumann, 117-148.
- Pollmann, Arnd 2005: Würde nach Maß, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 53, Nr. 4, 611-619.
- Schaber, Peter 2003: Menschenwürde als Recht, nicht erniedrigt zu werden, in: Stoecker, Ralf (Hrsg.): Menschenwürde. Annäherungen an einen Begriff, Wien: öbv & hpt, 119-131.
- Schaber, Peter 2004: Menschenwürde und Selbstachtung. Ein Vorschlag zum Verständnis der Menschenwürde, in: Studia philosophica, Jg. 63, 93-106.
- Schaber, Peter 2007: Globale Hilfspflichten, in: Bleisch, Barbara/Schaber, Peter (Hrsg.): Weltarmut und Ethik, Paderborn: Mentis.
- Schnädelbach, Herbert 2009: Wert und Würde, in: Thies, Christian (Hrsg.): Der Wert der Menschenwürde, Paderborn u.a.: Schöningh, 21-32.
- Seelmann, Kurt 2009: „Menschenwürde“ als ein Begriff des Rechts?, in: Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): Menschenrechte. Philosophische und juristische Positionen, Freiburg/München: Alber.
- Standke, Jan/Düllo, Thomas (Hrsg.) 2008: Culture, Discourse, History, Band 1, Berlin: Logos.
- Stepanians, Markus 2003: Gleiche Würde, gleiche Rechte, in: Stoecker, Ralf (Hrsg.): Menschenwürde. Annäherungen an einen Begriff, Wien: öbv & hpt, 81-101.
- Stoecker, Ralf (Hrsg.) 2003: Menschenwürde. Annäherungen an einen Begriff, Wien: öbv & hpt.
- Stoecker, Ralf 2004: Selbstachtung und Menschenwürde, in: Studia philosophica, Jg. 63, 107- 119.
- Thies, Christian (Hrsg.) 2009: Der Wert der Menschenwürde, Paderborn [u.a.]: Schöningh.
- Theunissen, Michael 1991: Negative Theologie der Zeit, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Tugendhat, Ernst 1993: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- von der Pfordten, Dietmar 2009a: Zur Würde des Menschen bei Kant, in: ders.: Menschenwürde, Recht und Staat bei Kant, Paderborn: Mentis, 9-26.
- von der Pfordten, Dietmar 2009b: Menschenwürde, Recht und Staat bei Kant, Paderborn: Mentis.
- Waldron, Jeremy 2007: Dignity and Rank, in: European Journal of Sociology, Vol. 48, No. 2, 201-237.
- Zimmermann, Rolf 2005: Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Marcus Düwell

Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte

Die Würde des Menschen ist seit einigen Jahren Gegenstand recht unterschiedlicher Debatten. In Deutschland, Frankreich und seit einiger Zeit auch in den USA waren es vor allem Fragen der *Bioethik* (Beyleveld/Brownsword 2001; Werner 2004), in denen die Menschenwürde als Thema auftauchte, etwa im Hinblick auf den moralischen Status von frühen Stadien des menschlichen Lebens, den Status von Menschen im Koma oder die Frage, was es bedeutet, in Würde zu sterben. In den letzten Jahren wurde auch das Folterverbot mit Bezug auf die Menschenwürde diskutiert. Im Zusammenhang der Themen internationaler Gerechtigkeit oder Zukunftsverantwortung hört man den Begriff bislang seltener (vgl. jedoch Nussbaum 2006). Auch der Zusammenhang von „Arbeit und menschliche Würde“ (Negt 2001) wird bisweilen angesprochen, wenngleich der Begriff im Kontext von Ökonomie und Sozialem im Allgemeinen weniger prominent ist. Schließlich finden sich im Kontext von Menschenrechtsdiskussionen zahlreiche Verweise auf die Menschenwürde.

Die Diskussionen werden zumeist bestimmt durch einen rechtlichen Rahmen und eine ideologische Färbung. Der *rechtliche Rahmen* ist in Deutschland durch die zentrale Position der Menschenwürde im Grundgesetz bestimmt (Geddert-Steinacher 1990; Jaber 2003); der Begriff findet sich auch in anderen Verfassungen, es gibt jedoch Diskussionen über die verschiedenen verfassungsrechtlichen Funktionen des Begriffs (vgl. etwa McCrudden 2008). International wird die Rolle des Begriffs besonders durch seine Verankerung in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 beeinflusst. Die *ideologische Färbung* des Begriffs ist durch sehr unterschiedliche Faktoren gekennzeichnet. Einige Autoren vertreten die Auffassung, dass es sich bei dem spezifisch menschenrechtlichen Würdebegriff um einen Neuentwurf nach dem Zweiten Weltkrieg handelt, der als Antwort auf die systematische Erniedrigung des Menschen zu verstehen ist (Menke/Pollmann 2007). Jedoch ist die Begriffsentwicklung kaum ohne verschiedene philosophiegeschichtliche Bezugnahmen zu verstehen: In Europa scheint dabei besonders die Bezugnahme auf die kantische Tradition relevant zu sein, doch auch der Bezug zur stoischen Tradition ist präsent. Zudem reklamiert das Christentum den Begriff für sich. Die Verbindung zum Christentum scheint in der US-amerikanischen Diskussion stärker präsent zu sein. So führt eine Google-Recherche nach „*Human Dignity*“ unmittelbar zu katholischen Stiftungen und zum protestan-

tischen Fundamentalismus in den USA. Seit einiger Zeit findet auch der Islam ein Interesse am Thema. Vielleicht scheint der Würdebegriff vielen deshalb attraktiv, weil man sich mit diesem Begriff als liberal und menschenrechtsorientiert geben kann, ohne sich zugleich verpflichtet zu sehen, das Recht auf freie Meinungsäußerung oder auf Homosexualität sowie andere grundlegende Freiheitsrechte respektieren zu müssen.

Die ideologische Aufladung des Menschenwürdebegriffs in bioethischen Fragen führt jedoch dazu, dass der moralische Stellenwert des Begriffs weitgehend undeutlich bleibt. Das gilt sowohl für den rechtlichen bzw. ethischen Rahmen als auch für die damit verbundenen anthropologischen und sozialphilosophischen Hintergrundannahmen. Rechtlich ebenso wie ethisch scheint unklar zu sein, wie sich der Schutz der Menschenwürde zum Schutz der Menschenrechte verhält. Und auch die Position des deutschen Grundgesetzes ist in dieser Hinsicht nicht sehr deutlich: So wird die *Menschenwürde als Prinzip* gesehen, aus dem die Menschenrechte und daraus wiederum die Grundrechte abgeleitet werden; in dieser Lesart ist es dann interpretationsbedürftig, wie genau aus diesem Prinzip konkrete normative Gehalte folgen können. Bisweilen wird die Menschenwürde im Sinne der so genannten *Objektformel* von Günter Dürig interpretiert, und zwar als Verbot, den Menschen vollständig zu instrumentalisieren (Dürig 1958/2005). Das wiederum wirft die Frage auf, welche Handlungen das Instrumentalisierungsverbot genau ausschließt und in welchem Verhältnis es zu Grund- und Menschenrechten stehen kann. Bisweilen wird die Menschenwürde aber auch als ein gänzlich *eigenständiges Recht* mit einem über die Menschenrechte hinausgehenden normativen Gehalt aufgefasst. Das Bundesverfassungsgericht hat ausdrücklich zum Würdeschutz des Embryos, des Kidnappers, der Leiche etc. Stellung bezogen. Ungeklärt ist jedoch, nach welchem Prinzip der Zusammenhang zwischen der Menschenwürde einerseits und den einzelnen Rechten sowie den staatlichen Institutionen andererseits gedacht werden muss: Kann jeder Interpret die Menschenwürde im Rahmen seiner persönlichen weltanschaulichen Voraussetzungen ausdeuten, so wie das manche Äußerungen zur „Undefinierbarkeit“ der Menschenwürde nahelegen?

In diesem Zusammenhang ist die verfassungsrechtliche Debatte zwischen Ernst-Wolfgang Böckenförde und Matthias Herdegen aufschlussreich (Böckenförde 2003; Herdegen 2005). Böckenförde betont die naturrechtliche Tradition des Begriffs und seine überpositive Geltung. Danach repräsentiert der Würdebegriff einen „überpositiven“ normativen Anspruch. Gleichwohl wird im Rahmen des Naturrechts – zumindest in der Version des Carl-Schmitt-Schülers Böckenförde – darauf verzichtet, das *inhaltliche* Prinzip anzugeben, mit dessen Hilfe das auf Würde fußende Naturrecht interpretiert werden muss. Böckenförde betont in seiner naturrechtlichen Konzeption zwar, dass

es bestimmte Rechte und Ansprüche gibt, die dem Menschen *qua* Menschen zukommen, noch bevor diese Rechte im positiven Recht verankert sind. Der Verweis auf das Naturrecht beantwortet aber nicht schon die Frage, wie sich inhaltlich bestimmen lassen soll, welche Rechte das im Einzelnen sind. Der Verweis auf das Naturrecht ist vielmehr inhaltlich unbestimmt, so dass die Frage nach dem Geltungsgrund des Naturrechts letztlich unbeantwortet bleibt.

Herdegen dagegen sieht in der Menschenwürde *allein* einen Begriff des positiven Rechts. Da jedoch die Rechtskonstruktion der Bundesrepublik Deutschland einen „absoluten“ Schutz der Menschenwürde vorsehe, sei es rechtlich schwierig, diesen Begriff bei kontroversen Fragen zu verwenden, denn ein *absoluter* Würdeschutz entziehe alles, was unter den Schutz der Würde fällt, unmittelbar jeder Abwägung. Daher schlägt Herdegen vor, umstrittene bioethische Fragen, wie etwa die nach dem rechtlichen Status menschlicher Embryonen, nicht mit Bezug auf die Menschenwürde, sondern unter Bezug auf einfachere Grundsätze zu regeln, welche Abwägungen tatsächlich möglich machen. Nun wird es mir an dieser Stelle aber weniger darum gehen, konkrete rechtliche Fragen des Umgangs mit menschlichen Embryonen zu klären, als vielmehr um die *konzeptionellen* Implikationen dieser Auffassung: Die Frage ist nicht in erster Linie, ob Embryonen unter den Schutz der Menschenwürde fallen oder nicht, sondern wie der Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten konzipiert werden muss und nach welchen inhaltlichen Kriterien man den adäquaten Schutz der Menschenwürde bestimmen kann. Wenn doch die Menschenwürde als Ordnungsprinzip und als Grundlage der Grundrechte aufgefasst wird, dann ist nicht plausibel zu machen, warum etwas, z.B. Embryonen, den Schutz bestimmter Grundrechte genießen soll, wie selbst Herdegen unterstellt, ohne jedoch zugleich auch Würdeschutz zu genießen. Darüber hinaus macht Herdegen nicht deutlich, was das Kriterium ist, nach dem sich entscheiden lässt, wann das Grundprinzip der Menschenwürde direkt bedroht ist und wann es stattdessen um den Schutz einzelner Grundrechte geht. In der Weise, wie Herdegen seinen Vorschlag präsentiert, gewinnt man den Eindruck, man könne – gewissermaßen nach Gusto – selbst darüber entscheiden, was unter den Schutz der Menschenwürde fällt und was nicht. Einerseits wird die Menschenwürde durch die Verfassung, das Verfassungsgericht und die Ewigkeitsklausel in Artikel 79 Absatz 3 des Grundgesetzes in einem juristischen ‚Hochsicherheitstrakt‘ untergebracht, andererseits verhält man sich in der Frage, wer denn nun konkret Anspruch auf Würdeschutz hat und welche Rechte aus der Würde folgen, pragmatisch und flexibel. Wie passt das zusammen?

Böckenfördes Naturrechtskonzeption und Herdegens Pragmatismus ist gemein,

dass sie beide für eine *inhaltliche* Bestimmung der Grundrechte auf der Basis der Menschenwürde keine Interpretationsregel angeben können. Daher ist es ihnen unmöglich, das genauere Verhältnis zwischen einem vor- bzw. überpositivem und einem positivierten Begriff der Menschenwürde systematisch auszulegen. Dieser Mangel an systematischer Reflexion findet sich häufig auch in theologischen oder philosophischen Diskursen. So hat etwa im gesamten philosophischen Œuvre von Jürgen Habermas der Begriff der Menschenwürde nie eine zentrale Rolle gespielt. Vor wenigen Jahren jedoch hat Habermas ein Buch zur Bioethik publiziert (Habermas 2001), in dem er ganz plötzlich einen „Gattungsbegriff“ der Menschenwürde verteidigte, den er zur moralischen Beurteilung von Fragen der Präimplantationsdiagnostik und des Klonens heranzog – ohne dabei allerdings von der Annahme auszugehen, dass schon der Embryo als individueller Träger von Grundrechten anzusehen ist. Doch hat sich Habermas in diesem Buch nicht schon darum bemüht, den genauen moralphilosophischen Stellenwert dieses gattungsorientierten Würdebegriffs zu entwickeln und zu zeigen, wie genau sich dieser gattungsbezogene Begriff der Menschenwürde zu einem individuellen Würdebegriff verhält.

Aber auch im Hinblick auf die weltanschauliche und geistesgeschichtliche Prägung des Würdebegriffs herrscht große Unklarheit. So wird gelegentlich behauptet, der Begriff sei eine Säkularisierung der „*Imago Dei*“-Vorstellung. Doch weder das vormoderne Christentum noch die Renaissance hatten ein entsprechend entwickeltes Konzept von *Menschenrechten* (zur Geschichte des Würdekonzepts in der Renaissance vgl. Trinkaus 1970; zur Geschichte der Menschenrechte v.a. Tierney 1997; Tuck 1979; Haakonssen 1996). Die Renaissance z.B. verknüpft den Würdebegriff zwar mit der kosmologisch herausgehobenen Position des Menschen, ist aber wenig daran interessiert, diesen Begriff als einen *moralischen* Begriff im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Menschen zu entwickeln oder gar mit Individualrechten in Verbindung zu bringen. Ähnliches gilt etwa auch für islamische Würdekonzepte. Auch hier weist die Würde des Menschen – als einem Gnadenstand im Verhältnis zu Gott – noch keinen substantziellen Bezug zu den Menschenrechten auf. Darüber hinaus stellt sich die Frage, wie es um die Würde des Nicht-Gläubigen bestellt ist (Kamali 1999).

Im Folgenden soll es zunächst darum gehen, einige der zentralen Fragen zu entwickeln, die bei der Entwicklung eines adäquaten Würdekonzeptes zu beantwortet wären (1. Abschnitt). Daran anschließend geht es um das Verhältnis von Menschenwürde und Menschenrechten (2. Abschnitt). Enden werde ich mit der knappen Skizze eines eigenen Vorschlags zu einem inhaltlich gehaltvollen Konzept der Menschenwürde (3. Abschnitt).

Bedeutungen des Würdebegriffs

Es scheint, dass sich hinter dem Würdebegriff eine ganze Reihe möglicher Bedeutungen verbergen. Folgende Bedeutungen können unterschieden werden:

(a) *Würde als Ehre*: Mit Würde kann der distinkte soziale Status besonders herausgehobener Personen bezeichnet werden. In diesem Sinne spricht man z.B. von der Würde eines Richters. Daraus erwächst die Verpflichtung des Würdenträgers, sich entsprechend dieser Ehre zu verhalten, aber vor allem auch die Verpflichtung anderer Menschen, dem betreffenden Würdenträger die ihm zukommende Ehre zu erweisen. In seiner religiösen Variante setzt dieser Ehrbegriff der Würde voraus, dass der Mensch die eigene Ehre im Angesicht Gottes zu bewahren habe.

(b) *Würde als Perfektion*: Bereits in der Stoa wird dieser auf Ehre bezogene Würdebegriff auch auf den Menschen als solchen angewandt, und zwar als Verpflichtung eines jeden Menschen, sich der Würde eines rationalen Wesens gemäß zu verhalten (Cicero 1994: 105-107). Würde bezeichnet hier eine im menschlichen Leben anzustrebende Perfektion, aus der Verpflichtungen für den Menschen erwachsen. Diese Verpflichtungen sind als Pflichten des Einzelnen gedacht, sich gemäß der eigenen Würde zu verhalten. Das Christentum macht sich diesen Würdebegriff später zu eigen, verändert jedoch die stoische Vorstellung davon, was ein perfektes Leben ausmacht, indem es die Erfüllung menschlichen Lebens ins Jenseits verlagert.

(c) *Würde als Macht*: Der Würdebegriff kann aber auch auf den Menschen als Wesen mit besonderen Fähigkeiten zur Erkenntnis und Eroberung der Welt zielen; Fähigkeiten, die andere Lebewesen so nicht haben und die eine besondere Machtstellung des Menschen begründen. Dieser Würdebegriff ist z.B. für die Renaissance typisch (Trinkaus 1970).

(d) *Würde des zur Moral befähigten und verletzlichen Wesens*: Der moderne Würdebegriff verbindet die Vorstellung vom Menschen als einem moral- und vernunftfähigen Wesen mit der Betonung seiner Bedürftigkeit und Verletzlichkeit. Als verletzliches und bedürftiges Wesen ist der Mensch darauf angewiesen, in dieser Verletzlichkeit und Bedürftigkeit geschützt zu werden. Als vernunft- und moralfähiges Wesen kommt ihm deshalb eine *moralisch* bedeutsame Würde zu. Diesem Würdeverständnis geht es weniger um das, wozu der Mensch in Bezug auf seine eigene Würde verpflichtet ist. Der moderne Würdebegriff ist vielmehr darauf ausgerichtet zu bestimmen, wie man andere Menschen behandeln darf oder behandeln soll. Der Begriff verweist auf einen moralischen Sonderstatus des Menschen. Er bringt ein besonderes Werturteil über „den“ Menschen zum Ausdruck und bestimmt, welche Behandlung dem Men-

schen gebührt. Und erst dadurch wird eine grundlegende Verbindung zur Idee der Menschenrechte geschaffen.

Man kann historisch wahrscheinlich auch noch weitere Würdebegriffe sowie Übergangs- und Mischformen unterscheiden. In unserem Zusammenhang ist aber nur jener Würdebegriff relevant, der einen *substanziellen Bezug zu den Menschenrechten* aufweist. Mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 hat sich die Welt auf einen Würdebegriff verpflichtet, der von vornherein in Bezug auf Rechte, die es zu positivieren gilt, zu denken ist. Zugleich aber scheint deutlich zu sein, dass dieser Begriff ein genuin *moralischer* Begriff ist. Diese moralische Grundlegung der Menschenrechte gehört zu ihrer Tradition: Bereits die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 beruft sich auf ein Konzept der natürlichen Rechte, dessen Fundierung sich aus einem religiös inspirierten Naturrechtsdenken ergibt. In den Jahren 1948 und 1949 wird mit dem Begriff der Menschenwürde dann vor allem zu Auschwitz und dem Totalitarismus moralisch Stellung genommen; auch wenn die geistesgeschichtlichen Quellen z.B. von Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes sehr vielfältig sind (vgl. Vögele 2000). Die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung, die Menschenrechtserklärung von 1948 und das Grundgesetz inkorporieren einen dezidiert moralischen Anspruch in rechtliche Deklarationen bzw. Verfassungen. Zugleich ist aber deutlich, dass es nicht erst der politische Akt der Verfassungsgebung oder Unterzeichnung völkerrechtlicher Vereinbarungen sein kann, der diese Würde konstituiert. Dabei ergibt sich im Fall des deutschen Grundgesetzes die Annahme einer Geltung der Würdeidee *vor* der eigentlichen Verfassungsgebung nicht so sehr aus der Tatsache, dass Artikel 1 eine „Ist“-Formel enthält (die ohne Bedeutungsverlust in eine imperativische Ausdrucksweise übersetzt werden kann). Bedeutsamer ist, dass die Grundgesetzbestimmung eine Aussage über „den“ Menschen und nicht allein über deutsche Staatsbürger enthält. Dies muss als Inkorporation eines Anspruchs gedacht werden, dem man bereits vor dem eigentlichen Akt der politischen Verabschiedung des Grundgesetzes normative Geltung zugeschrieben hat. Es handelt sich folglich um einen vorpositiven Geltungsanspruch. Damit ist keineswegs gesagt, dass dieser Anspruch notwendig im Sinne des Naturrechts oder der christlichen Ethik begründet werden müsse. Betont wird lediglich, dass die Würdeformel als eine *moralische* Stellungnahme verstanden werden muss. Mit diesem Anspruch ergibt sich allerdings zugleich auch die Notwendigkeit, den Würdebegriff selbst als moralischen Begriff zu interpretieren. Und als solcher wäre er dann auch zu legitimieren.

Von der Entwicklung eines gehaltvollen Konzepts der Menschenwürde wird man jedoch erwarten können, dass darin zumindest die folgenden Probleme zu Klärung kommen:

- (a) Ein Konzept der Menschenwürde muss in der Lage sein, den *Zusammenhang zwischen Würde und Rechten* zu entwickeln.
- (b) Ein solches Konzept muss angeben können, wer *Träger der Würde* ist und wer nicht.
- (c) Es sollte zumindest in Grundzügen erkennbar sein, welcher *normative Gehalt* daraus folgt, Träger der Würde zu sein.
- (d) Zudem müsste sich von einem Konzept der Menschenwürde zeigen lassen, welche *Voraussetzungen* für einen effektiven Schutz der Menschenwürde erfüllt sein müssen und welche *institutionellen und gesellschaftstheoretischen Implikationen* dieser Begriff von Menschenwürde hat.

Das sind recht anspruchsvolle Anforderungen an einen Begriff der Menschenwürde, aber es wäre erstaunlich, wenn ein derart fundamentaler moralischer Grundbegriff *nicht* komplexe Fragestellungen aufwerfen würde. Zunächst einmal ginge es darum, die betreffenden Fragestellungen genauer zu verstehen. Die Frage, ob Menschenwürde ein brauchbares oder aber „leeres“ Begriffskonzept ist, wird sich nicht zuletzt daran entscheiden, in welchem Maße diese Aufgabe gelingt. Insgesamt stellt sich also die Frage, ob ein Begriff der Menschenwürde entwickelt werden kann, bei dem der Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten konzeptuell plausibel gedacht werden kann und es zudem möglich ist, den normativen Gehalt der Würdeidee verbindlich zu interpretieren. Es wäre zu fragen, ob und wie der Anspruch auf universale Verbindlichkeit des Menschenwürdepostulats moralphilosophisch begründet werden kann. Diese konzeptuelle Herausforderung stellt sich sowohl für diejenigen, die sich affirmativ auf die Menschenwürde beziehen, als auch auf für jene, die der Auffassung sind, dass die Würde eine Leerformel sei. Wer die Menschenwürde normativ in Anspruch nimmt, muss dafür argumentieren können, dass ihr normativer Anspruch zu Recht besteht und dass ihr normativer Gehalt unbeliebig erläutert werden kann. Wer hingegen die normative Verwendung der Menschenwürde mit der Begründung zurückweist, dass der Begriff leer oder zu vage sei und mit beliebigen Inhalten gefüllt werden könne, der müsste zugleich zeigen können, dass der Würdebegriff konzeptuell *nicht* plausibel entwickelt werden kann. Anders gesagt: Wer die Verwendung des Würdebegriffs zurückweist, kann sich nicht darauf beschränken zu zeigen, dass der Begriff *faktisch* undeutlich, mehrdeutig oder sogar manipulativ verwendet wird. Er müsste vielmehr nachweisen, dass es *prinzipiell* unmöglich ist, den Begriff moralphilosophisch zu entwickeln. Solange dies aber nicht gezeigt ist, muss die Frage, ob der Begriff leer oder aber gehaltvoll ist, als offen betrachtet werden.

Das Verhältnis von Menschenwürde und Menschenrechten

Im Folgenden soll es um einige systematische Überlegungen zum genaueren Verhältnis von Menschenwürde und Menschenrechten gehen. Dieses Verhältnis hat die Literatur m.E. bislang unzureichend bearbeitet. Man findet häufig sehr vage Formulierungen; etwa in dem Sinne, dass die Menschenrechte „nähere Bestimmungen“ der Würde seien. Doch selten wird erläutert, welchen genaueren Würdebegriff man dafür voraussetzen muss. Auch wurde bislang kaum erwogen, welche prinzipiellen Möglichkeiten denkbar sind, das Verhältnis von Würde und Rechten zu bestimmen. Mir scheint, dass man dieses Verhältnis auf mindestens fünf verschiedene Weisen denken kann:

(a) Menschenwürde könnte eine Umschreibung für das *Gesamt der Menschenrechte* sein. Dieser Begriff von Menschenwürde wäre jedoch redundant, da der Begriff nichts anderes bezeichnen würde als eben die Menschenrechte. So müsste dem Begriff jede orientierende Funktion im Hinblick auf die Menschenrechte fehlen.

(b) Alternativ wird die Menschenwürde auch als Begriff zur Kennzeichnung der *grundlegendsten Menschenrechte* aufgefasst. Der Begriff zielte dann auf einen „Kernbereich“ besonders fundamentaler Menschenrechtsverletzungen. Folglich wären Menschenwürdeverletzungen, etwa die Folter, eine spezifische Form von Menschenrechtsverletzungen. Politisch gesehen ist dies vielleicht die geläufigste Verwendung des Begriffs: Wenn von Menschenwürde gesprochen wird, dann ist zumeist ein besonders extremes Ausmaß oder eine besonders systematische Form der Verletzungen von Individualrechten gemeint. Doch dies kann schwerlich ein *umfassendes* Konzept der Menschenwürde sein, denn um angeben zu können, dass es sich um einen „Kern“ der Menschenrechte handelt, müsste man bereits ein umfassendes Verständnis davon entwickelt haben, was genau die Menschenrechte schützen und wie sich die Menschenwürde dazu verhält. Anders gesagt: Die Vorstellung eines „Kerns“ der Menschenrechte setzt bereits eine umfassendere normative Konzeption voraus.

(c) Bisweilen wird die Menschenwürde auch als ein *mittleres Prinzip neben anderen moralischen Prinzipien* interpretiert (Kemp et al. 2000). Dieser Vorschlag spielt besonders in der internationalen Bioethik-Diskussion eine wichtige Rolle. So findet man in Bioethik-Deklarationen Forderungen, *informed consent*, Autonomie, Integrität oder eben auch Menschenwürde zu respektieren. Der Begriff Menschenwürde steht hier in einer Reihe mit anderen normativen Grundbegriffen, die in konkreten moralischen Urteilen gegeneinander abgewogen werden müssen. Das Modell dafür gibt das Konzept des so genannten *principlism* (Beauchamp/Childress 1979/2001). Nach diesem Konzept werden eine Reihe von mittleren Prinzipien (z.B. „*autonomy*“;

„*non-maleficence*“, „*beneficence*“, „*justice*“) von sämtlichen normativen Positionen in der Bioethik geteilt. Daher können sie als normative Ausgangspunkte fungieren, die im normativen Diskurs spezifiziert und gegeneinander abgewogen werden müssen. Dieses Verständnis verzichtet darauf, die Bedeutung des jeweiligen Begriffs im Verhältnis zu anderen moralischen Begriffen und Prinzipien zu erläutern, da diese mittleren Prinzipien einen voneinander unabhängigen normativen Gehalt besitzen. Wenn aber der Begriff der Menschenwürde, wie hier vorgeschlagen, einfach *neben* Begriffen wie Integrität und Autonomie stünde, so würde es in der Tat schwierig, den Begriff der Menschenwürde als *grundlegend* zu verstehen. Auch ist die gemeinte, in der Bioethik dominante Auffassung von Würde schwer zu vereinbaren mit der Vorstellung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, dass aus der Menschenwürde unmittelbar Rechte folgen.

(d) Neuerdings üben Deutungen der Menschenwürde als dem *Recht, Rechte zu haben*, eine gewisse Attraktion aus. Dieses an Hannah Arendt (1951/1995) angelehnte Verständnis von Würde deutet von vornherein einen internen Bezug zu den Rechten an (bei Arendt selbst taucht der Würdebegriff jedoch nicht auf). Gleichwohl hat es den Nachteil, dass unbestimmt bleibt, um welche konkreten Rechte es sich handelt. Bei Arendt ging es seinerzeit darum, angesichts der Flüchtlingsbewegungen des 20. Jahrhunderts auf die wachsende Bedeutung der Staatsbürgerschaft und damit auf die Grundlage des jeweils individuellen Rechtsstatus hinzuweisen. Wenn man den Würdebegriff in dieser Tradition interpretiert, so bringt er das grundlegende Recht jedes Menschen zum Ausdruck, Bürger eines Staates und Träger gleicher Rechte zu sein. Worin aber genau diese Rechte bestehen, wäre dann im Rahmen dieses Staates erst noch festzulegen. So scheint man es konzeptionell mit der folgenden Alternative zu tun zu haben: Entweder man entwickelt einen substanziellen Begriff von Menschenrechten, der inhaltliche Bestimmungen enthält, mit denen man die Grenzen des soeben skizzierten Konzepts hinter sich lässt. Oder aber das Rechtskonzept ist so leer, dass es normativ kaum eine Staatsform ausschließt. So wäre beispielsweise nicht einmal gesagt, dass ein Staat, der zwar jedem Staatsbürger Rechte zugesteht, diese aber nach Geschlecht oder Hautfarbe unterschiedlich zuteilt, mit einem derartigen Würdebegriff inkompatibel wäre. Eine Abwehr der Apartheid etwa setzt bereits eine substanzielle Idee *gleicher* Rechte voraus.

(e) Nach einem weiteren Alternativvorschlag muss die Menschenwürde als die *Basis der Menschenrechte* betrachtet werden. Diese Vorstellung ist konzeptuell etwa von Alain Gewirth (1992) entwickelt worden (vgl. Beyleveld/Brownsword 2001). Dieses Verständnis von Würde geht davon aus, dass im Gebrauch des Würdebegriffs

ein grundlegendes und unbeliebtes Urteil über den intrinsischen Wert des Menschen zum Ausdruck kommt und dass genau dieses Werturteil in jeweils konkrete Rechte näher entfaltet werden muss. Dieses Konzept denkt einen internen Zusammenhang zwischen Würde und Rechten in der Weise, dass dem Menschen Rechte zukommen, *insofern* er Würde hat. Und der Gehalt der Würde wird durch die Rechte näher bestimmt. Für den Kontext der Menschenrechtsdiskussion, so behaupte ich, ist besonders dieses letzte Konzept aussichtsreich, weshalb es im Folgenden noch etwas eingehender betrachtet werden soll.

Menschenwürde als Befähigung zu autonomer Lebensgestaltung

Wenn man die Menschenwürde als Basis oder Grundlage der Menschenrechte auffasst, so muss man sich zunächst fragen, warum eine solche Grundlage notwendig ist und was genau damit gemeint sein soll. Im Folgenden soll daher der Gehalt der Menschenwürde in Bezug auf einige philosophische Diskussionszusammenhänge in Bezug auf die Menschenrechte näher entwickelt werden. Die Philosophie hat die Menschenrechte lange Zeit als Thema nicht sonderlich ernst genommen. In der politischen Philosophie hat man die Menschenrechte zumeist in Abhängigkeit von anderen zentraleren Begriffen betrachtet: John Rawls z.B. erachtet den Begriff der Gerechtigkeit für zentral, die Menschenrechte hingegen sind für ihn von allenfalls abgeleiteter Bedeutung. Habermas oder Thomas Scanlon interessieren sich primär für prozedurale Fragen, wohingegen die Menschenrechte vornehmlich substantielle Bestimmungen vorsehen (vgl. Rawls 1975/2002, 1998; Scanlon 1998). Gleichwohl sind die Menschenrechte notwendigerweise immer auch ein Thema der Moralphilosophie (dazu jedoch kritisch Menke/Pollmann 2007). Man kann die Menschenrechte nicht allein als Gegenstand internationaler Verträge verstehen; die Forderung, dass Menschenrechte akzeptiert werden müssen, ist vielmehr Ausdruck der moralischen Überzeugung, dass diese Rechte es verdienen, respektiert zu werden. Menschenrechte sind insofern *Ausdruck* moralischer Rechte; d.h. Ausdruck des moralischen Anspruchs auf die betreffenden Rechte. Um diesen moralischen Anspruch zu verstehen und seine Berechtigung prüfen zu können, ist es erforderlich, den Geltungsanspruch der Menschenrechte im Kontext des gesamten Spektrums an Rechtfertigungsmöglichkeiten ethischer Theorien zu diskutieren und zu prüfen. Zunächst einmal wäre zu zeigen, dass der universalistische Geltungsanspruch überhaupt berechtigt ist: Warum ist dieser Anspruch mehr als bloß Ausdruck einer Hybris westlicher Gesellschaften, die

der ganzen Welt ihr liberales Ethos auferlegen wollen? Dieser moralische Anspruch bedarf also einer *Begründung*.

Zudem stellt sich die Frage nach einer möglichen *Hierarchie* von Rechten. Es scheint wenig überzeugend, sämtliche Menschenrechte, die inzwischen kodifiziert worden sind, auf einer Ebene zu sehen. Man kann nicht alle Rechte in der *gleichen* Weise als Ausdruck eines moralischen Grundanspruchs verstehen. Auch scheint es schwierig, diese Rechte in gleicher Weise als Ausdruck eines jeder Abwägung *entzogenen* Anspruchs zu betrachten. Ronald Dworkins Rede von „*rights as trumps*“ legt dies Verständnis von Rechten zwar nahe (Dworkin 1984), doch haben die Menschenrechte in den letzten Jahrzehnten eine inhaltliche Ausweitung erfahren, die von persönlichen Freiheitsrechten, politischen Partizipationsrechten bis hin zu sozialen, kulturellen und ökonomischen Rechten reicht. Im Rahmen der ökonomischen und ökologischen Veränderungen der Gegenwart steht zu erwarten, dass noch weitere Entwicklungen folgen werden. So ist etwa absehbar, dass die Einbeziehung von Rechten auf den Gebrauch natürlicher Ressourcen oder auf eine bestimmte Qualität der natürlichen Umwelt das System der Menschenrechte komplexer machen wird. Die bisherigen Menschenrechtserklärungen sind jedoch so strukturiert, dass alle Rechte gleichwertig erscheinen, und es bleibt der Rechtsanwendung überlassen, die Ordnung und Hierarchisierung der Rechte vorzunehmen.

Doch schon die Möglichkeit, im konkreten Fall überhaupt zwischen zwei Rechten abzuwägen, setzt eine zumindest implizit vorhandene Hierarchisierungsmöglichkeit voraus, soll die Abwägung nicht vollständig arbiträr sein. Je weiter die Entwicklung der Menschenrechte fortschreitet, desto weniger überzeugend ist die Konzeption der Gleichwertigkeit. Besonders dann, wenn man sich bewusst macht, dass die Menschenrechte Ausdruck eines moralischen *Grundanspruchs* sind, wird man nicht akzeptieren können, dass all diese Rechte von gleicher Wertigkeit sind. Das Recht auf Eigentum z.B. kann leicht in Konflikt geraten mit möglichen grundlegenden Rechten zukünftiger Generationen oder den Rechten von Menschen in armen Ländern. Damit scheint man mit einer schwierigen konzeptionellen Alternative konfrontiert zu sein: Sieht man sämtliche Rechte auf der gleichen normativen Ebene, so werden im Grunde sämtliche Rechtskollisionen unentscheidbar. Wollte man die Wertung dieser Rechte jedoch als Aufgabe politischer Verhandlungen betrachten, wäre es kaum möglich, die Rechte weiterhin als Ausdruck eines moralisch grundlegenden Anspruchs zu verstehen. Um zu einem aussagekräftigen Konzept der Menschenrechte gelangen zu können, sollte man folglich davon ausgehen, dass es so etwas wie eine vereinigende Idee „hinter“ den Menschenrechten gibt, die eine bestimmte Ordnung bereits vorgibt. Man muss

inhaltlich angeben können, was genau die Menschenrechte schützen, und sodann werden Kriterien der Priorisierung ersichtlich werden.

Traditionell wird angenommen, dass es eine Priorität des Schutzes *negativer Freiheitsrechte* gibt. Das würde beispielsweise bedeuten, dass das Verbot, einen Menschen zu foltern oder auch zu töten, Abwägungen vollends oder aber weitgehend entzogen ist. Dagegen werden im Bereich der *positiven Leistungsrechte*, z.B. auf Unterstützung in Not, Abwägungen weit eher als möglich angesehen. Gegen diese gängige Betonung der Priorität negativer Freiheitsrechte kann jedoch eine Hierarchie geltend machen, die von Bedürftigkeiten und Dringlichkeiten ausgeht. Eine solche Hierarchie der Menschenrechte kann sich z.B. daran orientieren, welche Güter Menschen zum Überleben und zur Gestaltung eines selbstständigen Lebens besonders nötig haben. Wie immer man sich in dieser Frage positioniert: Mit der Anwendung der Menschenrechte im konkreten Kontext ist stets eine Idee der Hierarchisierung verbunden – sei es nun implizit oder explizit. Eine solche Hierarchisierung ist auch dann relevant, wenn es um eine mögliche Weiterentwicklung der Menschenrechte geht. Nicht nur die positiven Leistungsrechte sind weiterhin umstritten. Auch spezielle UN-Menschenrechtsvereinbarungen, wie etwa die neue Behindertenrechtskonvention, werden in einzelnen Forderungen als eine Überstrapazierung der ursprünglichen Menschenrechtsidee wahrgenommen. Ähnlich umstritten ist die Anwendung des Menschenrechtsethos im Kontext der Bioethik: Ob etwa die Anwendung der Menschenrechte auf geborenes Leben beschränkt bleiben soll oder auch schon vorgeburtliches Leben in den Schutz der Menschenrechte einbezogen werden muss, und sogar ob einige fundamentale Rechte auch auf bestimmte Tierarten ausgeweitet werden sollten, ist derzeit umstritten.

Die moralische Bedeutung der Menschenrechte, ihre Hierarchisierung, die moralisch legitimen Formen ihrer Weiterentwicklung und ihr innerer Zusammenhang bedürfen also einer Begründung. Nun scheint mir, dass die Menschenwürde genau hier ihren Ort hat. Die Würde des Menschen betont den besonderen Status des Menschen, aus dem sich erst moralische Verpflichtungen ergeben. Deryck Beyleveld und Roger Brownsword (2001) haben dieses Konzept „*Human Dignity as Empowerment*“ genannt. Dieses Konzept sieht die grundlegende Idee der Menschenwürde darin, den Wert eines selbstbestimmten Lebens zum Ausdruck zu bringen. Dabei betont die Würde, dass es unbedingt wertvoll ist, ein solches Leben führen zu können. Gegenstand des moralischen Schutzes ist jedoch nicht das selbstbestimmte Leben als solches. Der moralische Schutz kann sich nur auf etwas beziehen, das Gegenstand menschlichen Handelns ist, also durch Handeln realisiert werden kann. Nun kann man durch eigenes Handeln schon nicht das selbstbestimmte Leben eines Anderen *bewirken*. Gegenstand

des moralischen Schutzes sind vielmehr jene Güter, die erforderlich sind, um zu einem selbstbestimmten Leben zu befähigen. „*Empowerment*“ als Konzept hinter den Menschenrechten bedeutet dann, dass die Menschenrechte diejenigen Güter schützen, die zu den Bedingungen selbstbestimmten und gelingenden Lebens zählen.

Moralische Verpflichtungen ergeben sich erst dann, wenn dasjenige, wozu diese Güter befähigen – das selbstbestimmte Leben –, als solches ein uneingeschränktes Gut darstellt. Wenn jedoch das selbstbestimmte Leben einen unbedingten Wert hat, so ist auf Antriebe nicht einsichtig, warum sich die daraus erwachsenden moralischen Verpflichtungen lediglich auf negative Rechte beziehen sollen. Vielmehr erwächst daraus ebenfalls eine Verpflichtung, Menschen positiv bei der Ermöglichung selbstbestimmten Lebens zu unterstützen. Die Frage, welche Güter dann konkret durch die Menschenwürde geschützt werden müssen, kann durchaus Wandlungen unterliegen, und zwar abhängig davon, mit welchen *Bedrohungen* von grundlegenden Gütern wir konfrontiert werden. Eine Bedrohung der „natürlichen Lebensgrundlage“ z.B. kann Güter moralisch schützenswert erscheinen lassen, die unter anderen Bedrohungsszenarien nicht als moralisch relevant aufgefasst werden müssen.

Diese Betonung der Menschenwürde als dem einigenden normativen Grund der Menschenrechte, der auch bei der inhaltlichen Bestimmung des Gehalts der Menschenrechte Orientierung bietet, hat zur Konsequenz, dass Verletzungen der Menschenrechte immer auch die Menschenwürde betreffen. Jedenfalls lässt sich nicht länger behaupten, dass Verletzungen der Menschenwürde nur einen sektorial eingegrenzten Kernbereich von Misshandlungen des Menschen betreffen; wie etwa im Fall von Folter, Vergewaltigung etc. Während *einzelne* Menschenrechte spezifische Formen der Misshandlung von Menschen untersagen bzw. bestimmte Handlungen positiv gebieten, sich also jeweils auf konkrete Handlungsweisen gegenüber Menschen beziehen, bezeichnet die Menschenwürde etwas anderes. Der Würdebegriff ist nicht auf bestimmte Handlungstypen eingegrenzt, vielmehr wird mit der Menschenwürde das *Prinzip* der Menschenrechte ausgezeichnet. Wenn also ausdrücklich die Menschenwürde in normativer Hinsicht in Anspruch genommen wird, etwa beim Folterverbot, so ist dies lediglich als ein Ausschnitt der Rede über Menschenwürde zu verstehen, nicht aber als deren Konzept selbst. Nur ein umfassendes Konzept der Menschenwürde kann sinnvoll den Anspruch erheben, eine orientierende Funktion für die Gestaltung der *öffentlichen Institutionen* zu haben; wie das in Artikel 1 Absatz 1 der deutschen Verfassung der Fall ist. Würde man den Artikel 1 Absatz 1 nur als Verbot der Folter und einiger anderer extremer Grausamkeiten verstehen, so wäre dieser orientierungstiftende Anspruch nicht wirklich nachvollziehbar.

Dabei wäre noch im Einzelnen zu diskutieren, welche konkreten Formen staatlicher und institutioneller Ordnungen erforderlich sind, um dem Anspruch des Schutzes der Menschenwürde auch tatsächlich gerecht werden zu können. Es ist nicht *eo ipso* selbstverständlich, dass die gegenwärtigen staatlichen Ordnungen die einzig denkbaren sind. Wenn mit dem Würdeschutz etwa auch Forderungen nach Schutz der Menschen in den ärmsten Ländern oder zukünftiger Generationen verbunden sind, dann ist es naheliegend, dass der Würdeschutz eine internationale politische Ordnung verlangt, die es möglich machen würde, entsprechende Forderungen auch effektiv zu realisieren. Welche Rolle der Nationalstaat in dieser Ordnung spielt, scheint eine noch offene Frage zu sein. Es soll an dieser Stelle auch gar nicht für eine bestimmte internationale Ordnung argumentiert werden, sondern es geht hier lediglich darum, diese Frage auf die Tagesordnung zu setzen: Welche politische Ordnung ermöglicht einen angemessenen Respekt vor der Menschenwürde?

Nur am Rande sei darauf verwiesen, dass die eben skizzierte Position durchaus auf der Linie *Immanuel Kants* liegt. Kant hat zwar nicht von „Menschenrechten“ gesprochen. Aber die so genannte Selbstzweckformel bringt die hier angedeutete Idee der Menschenwürde zum Ausdruck: Der Mensch als das vernünftige Wesen ist „Zweck an sich selbst“ (Kant 1785/1986: 63). In der Kant-Rezeption wurde diese Formel häufig darauf reduziert, dass wir den Menschen „nicht allein als Mittel“ gebrauchen dürften, und diese negative Formulierung mag zu einer bloß eingeschränkten Interpretation des Gehalts der Würdeformel verleiten. Wir sind jedoch, moralisch betrachtet, stets auch positiv gehalten, den Menschen als Zweck an sich selbst zu achten. Und die Menschenrechte kann man als Ausformulierung dessen verstehen, was notwendig ist, den Menschen entsprechend zu behandeln. Dies gilt deshalb, weil es einen unbedingten Wert hat, ein selbstbestimmtes Leben zu führen. Nur wenn dies der Fall ist, dann ist auch die andere Formulierung des Kategorischen Imperativs berechtigt, nach der wir unsere „Maximen“ unter dem Gesichtspunkt ihrer Tauglichkeit als „allgemeines Gesetz“ prüfen sollen. Dazu wiederum sind wir verpflichtet, weil die Universalisierung jene Maxime ist, an der ein wahrhaft rationales Wesen sein Handeln orientieren würde. Diese Maxime kann aber nur dann normativ verpflichtend sein, wenn es an sich selbst wertvoll ist, ein rationales Wesen zu sein. In der auf Kant zurückzuführenden Würdeformel verschränken sich also moralische Wertaussagen mit Annahmen über die Geltungsgrundlagen moralischer Verpflichtungen.

Ausblick

In diesem kurzen Aufsatz konnte der Versuch, ein konstruktives Würdekonzept zu entwickeln, nur grob skizziert werden. Eine Reihe von wichtigen Fragen, etwa jene nach dem Adressatenkreis der Träger von Menschenwürde, die weitgehend der Frage nach dem „moralischen Status“ entspricht, wurde nur gestreift (Düwell 2008: 100-114). Mir scheint es durchaus möglich zu sein, einen solchen Begriff von Menschenwürde als Basis der Menschenrechte philosophisch eingehender zu entwickeln, und ich denke, dass dazu bereits einige wesentliche Schritte getan wurden (Gewirth 1992; Beyleveld/Brownsword 2001). In diesem Beitrag ging es primär darum, eine erste Übersicht zu geben, welche philosophischen Fragen bei der Entwicklung eines aussichtsreichen Konzepts von Menschenwürde beantwortet werden müssten. Erläuterungs- und begründungsbedürftig sind vor allem der universale Anspruch der Menschenwürde, ihr Gehalt, ihr Trägerkreis und ihr Verhältnis zu den Menschenrechten. Zu diesen Fragen müsste jeder Begriff der Menschenwürde Stellung beziehen. Ohne diese „Arbeit am Begriff“ muss undeutlich bleiben, was genau mit der moralischen und rechtlichen Bezugnahme auf die Würde gemeint ist und ob die entsprechenden normativen Ansprüche gerechtfertigt sind. Und diejenigen, die der Ansicht sind, dass die Menschenwürde eine „Leerformel“ ist, hätten im Einzelnen zu zeigen, dass keines der möglichen Konzepte überzeugen kann. Es wirft Zweifel an der Redlichkeit der Diskutanten auf, wenn der Begriff der Menschenwürde – teilweise polemisch – zurückgewiesen wird, ohne sich jedoch die Mühe zu machen, die konzeptuelle Unklarheit und Unbegründetheit der verschiedenen Konzepte nachzuweisen.

Literatur

- Arendt, Hannah 1951/1995: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München: Piper.
- Beauchamp, Tom L./Childress, James F. 1979/2001: Principles of Biomedical Ethics, Oxford: Oxford University Press.
- Beyleveld, Deryck/Brownsword, Roger 2001: Human Dignity in Bioethics and Biolaw, Oxford: Oxford University Press.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 2003: Die Menschenwürde war unantastbar, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 3. September 2003, 33 und 35.
- Cicero, Markus Tullius 1994: Vom rechten Handeln/De Officiis (hrsg. und übersetzt von Karl Büchner), Zürich: Artemis.
- Dürig, Günther 1958/2005: Artikel 1 Absatz 1, in: Maunz, Theodor/Dürig, Günter (Hrsg.): Kommentar zum Grundgesetz (44. Ergänzungslieferung), München: C.H. Beck, 3-26.
- Düwell, Marcus 2008: Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche, Stuttgart: Metzler.
- Dworkin, Ronald 1984: Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt/M.: Suhrkamp (engl.: Taking Rights Seriously, Cambridge: Harvard University Press 1977).

- Geddert-Steinacher, Tatjana 1990: Menschenwürde als Verfassungsbegriff: Aspekte der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz, Berlin: Duncker & Humblodt.
- Gewirth, Alan 1992: Human Dignity as the Basis of Rights, in: Meyer, Michael J./Parent, William A. (eds.): *The Constitution of Rights. Human Dignity and American Values*, Ithaca/London: Cornell University Press, 10-28.
- Graumann, Sigrid 2009: *Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte*, Utrecht: ZENO.
- Haakonssen, Knud 1996: *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen 2001: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Herdegen, Matthias 2005: Artikel 1 Absatz 1, in: Maunz, Theodor/Dürig, Günter (Hrsg.): *Kommentar zum Grundgesetz (44. Ergänzungslieferung)*, München: C.H. Beck.
- Jaber, Dunja 2003: *Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien. Mit besonderer Berücksichtigung von Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz*, Frankfurt/M.: Ontos.
- Kamali, Mohammad Hashim 1999: *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- Kant, Immanuel 1785/1986: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: ders.: *Werkausgabe* (hrsg. von Wilhelm Weischedel), Bd. VII, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kemp, Peter/Rendtorff, Jacob/Johansen, Niels M. (eds.) 2000: *Bioethics and Biolaw, Vol. II: Four Ethical Principles*, Copenhagen/Barcelona: Centre for Ethics and Law/Instituto Borja de Bioètica.
- McCrudden, Christopher 2008: *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, in: *European Journal of International Law*, Vol. 19, No. 4, 655-724.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd 2007: *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Negt, Oskar 2001: *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen: Steidel.
- Nussbaum, Martha C. 2006: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John 1975/2002: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (engl.: *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 1971).
- Rawls, John 1998: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (engl.: *Political Liberalism*. New York/Chister: Columbia University Press 1993).
- Scanlon, Thomas 1998: *What We Owe to Each Other*, Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tierney, Brian 1997: *The Idea of Natural Rights*, Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans.
- Trinkaus, Charles 1970: *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 Volumes, Chicago: Chicago University Press.
- Tuck, Richard 1979: *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vögele, Wolfgang 2000: *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Werner, Micha H. 2004: *Menschenwürde in der bioethischen Debatte. Eine Diskurstopologie*, in: Kettner, Matthias (Hrsg.): *Biomedizin und Menschenwürde*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 191-220.

Martha Nussbaum

Menschenwürde und politische Ansprüche

Die Menschenwürde ist inzwischen eine Idee von zentraler Bedeutung. Sie spielt eine entscheidende Rolle in der internationalen Menschenrechtsbewegung und findet an prominenter Stelle in zahlreichen Dokumenten Erwähnung, die den politischen Grundsätzen vieler individueller Nationen zugrunde liegen. Auch für eher abstrakte Theorien der Gerechtigkeit und Theorien über menschliche Ansprüche ist sie von Bedeutung. In meiner eigenen politischen Konzeption der Gerechtigkeit habe ich der Idee der Menschenwürde eine herausragende Stellung zugewiesen und behauptet, dass das Kennzeichen minimaler sozialer Gerechtigkeit in der Erreichbarkeit von zehn „Grundfähigkeiten“ oder „Tätigkeitsweisen“ für alle Bürger besteht. Alle Bürger haben einen Anspruch auf ein bestimmtes Minimum dieser zehn Grundfunktionen, weil – wie ich argumentiere – alle zehn Funktionen notwendige Bedingungen eines der Menschenwürde angemessenen Lebens sind (Nussbaum 2000a, 2006).

Allerdings ist die Idee der Würde nicht besonders eindeutig und es gibt eine ganze Reihe verschiedener Konzeptionen dieser Idee, was ihre Verwendung als Grundlage politischer Entwürfe schwierig werden lässt. Daraus hat John Rawls geschlossen, dass die Idee der Menschenwürde allein keine grundlegende Rolle spielen kann: Die Menschenwürde hat erst durch spezifische politische Grundsätze einen bestimmten Inhalt erhalten (Rawls 1975: 635 f.). Ich hingegen denke, dass Rawls in gewisser Weise zu pessimistisch war, und dass er sich durchaus auf die Idee der Würde in einigen wichtigen Teilen seines Arguments bezogen hat, insbesondere wenn er auf Folgendes bestand: „Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen der Wohls der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann“ (Rawls 1975: 19). Rawls ist allerdings zuzustimmen, dass die bloße Idee ohne weitere philosophische Klärung nicht genug zur Fundierung politischer Grundsätze leistet. Mehr noch: Einige Interpretationen dieser Idee können unser politisches Denken sogar ernsthaft in die Irre führen.

Ich mache hier einen Vorschlag zur Weiterentwicklung der Konzeption der Menschenwürde, die ich in meiner Theorie der sozialen und globalen Gerechtigkeit verwendet habe, und versuche zu zeigen, warum sie einigen anderen Konzeptionen der Menschenwürde vorgezogen werden sollte. Ich werde historisch mit einigen einflussreichen stoischen Theorien der Menschenwürde und deren Probleme beginnen.

Diese Probleme, so werde ich argumentieren, lassen uns eine aristotelisch/marxistische Theorie der Menschenwürde vorziehen. Ein solcher Ansatz sieht die Würde eines Menschen als realen Teil der natürlichen Welt und zieht keine Grenze zwischen der Rationalität und anderen menschlichen Fähigkeiten. Ich werde zeigen, wie solch eine Theorie als Fundament grundlegender politischer Ansprüche fungieren kann (auf eine nichtmetaphysische Weise, wie es in pluralistischen Gesellschaften gefordert ist). Schließlich wende ich mich zwei Herausforderungen zu, denen solch eine Theorie begegnen muss: Die Herausforderung der gleichen Achtung bzw. der gleichen Inklusion sowie die Herausforderung, anderen Tieren und der jeweiligen Würde ihrer Lebensweise gegenüber gerecht zu werden.

Die stoische Theorie¹

Den griechischen und römischen Stoikern zufolge besteht die Grundlage der Gemeinschaft der Menschheit in dem Wert der Vernunft eines jeden einzelnen Menschen (Nussbaum 1994: Kapitel 9). Vernunft (das heißt, praktische Vernunft, also die Fähigkeit zu moralischen Entscheidungen) ist der stoischen Ansicht nach ein Anteil am Göttlichen in jedem von uns. Und jeder einzelne Mensch hat allein aufgrund seiner rationalen Fähigkeiten grenzenlosen Wert. Mann oder Frau, versklavt oder frei, König oder Bauer, alle gleichen sich in ihrem grenzenlosen moralischen Wert, und die Würde der Vernunft verdient Achtung, egal wo sie angetroffen wird. Außerdem ist die moralische/rationale Fähigkeit von Menschen in fundamentaler Hinsicht gleich und eine Quelle unseres gleichen Werts jenseits all dessen, was uns unterscheidet, auch wenn Menschen in ihren moralischen Leistungen sehr unterschiedlich sind.

Die Fähigkeit zur Moral ist sehr wertvoll, daher sollte sie geachtet werden. Menschen verehren und bewundern normalerweise die äußeren Statussymbole des Reichtums und der Macht. Die Stoiker argumentieren, dass wir stattdessen achten sollten, was wirklich wertvoll an uns ist. Seneca ist besonders eloquent in seiner Beschreibung der Schönheit der moralischen Grundlage der Menschheit in jeder Person. Und er zeigt eine Haltung der quasi-religiösen Bewunderung, die ihn inspiriert, wenn er über die rationale und moralische Bestimmung des Menschen nachdenkt. In einer Textpassage, die Kant tief beeinflusst zu haben scheint, schreibt er:

Nabe ist Dir Gott, mit Dir ist er, in Dir ist er (...). Wenn Dir ein Hain auffällt mit einem dichten Bestand von alten, über die normale Höhe hinausgewachsenen Bäumen, der durch die Dichte einander überdeckender Äste den Himmel dem Blick entzieht, so wird jene Erha-

benheit des Waldes und die geheimnisvolle Abgeschiedenheit des Ortes und das Staunen über dieses im Freien so undurchdringliche und andauernde Dunkel in Dir den Glauben an ein göttliches Walten aufkommen lassen (...). Wenn Du einen Menschen erblickst, unerschrocken in Gefahren, unberührt von Leidenschaften, im Unglück glücklich, mitten in den Stürmen gelassen, (...) wird Dich nicht Erfurcht vor ihm überkommen? (...) Preise an ihm, was weder genommen noch gegeben werden kann, was das spezifische Merkmal des Menschen ist. Du fragst, was das sei? Der Geist und die im Geist vollkommene Vernunft. Ein vernunftbegabtes Wesen nämlich ist der Mensch (...)

(Seneca, Epistulae morales 41, Liber 4)

Seneca spricht hier von entwickelten moralischen Fähigkeiten, aber er ist der Überzeugung, dass diese Fähigkeiten der richtige Gegenstand der Achtung sind. Die stoische Position schließt den kantischen Gedanken ein (und ist vielleicht dessen Grundlage), dass wir unsere Prinzipien daraufhin testen müssen, ob sie als universelle Naturgesetze gedacht werden können, weil dies zeigt, ob wir wirklich alle Menschen gleichermaßen geachtet und berücksichtigt oder ob wir unsere eigenen Angelegenheiten unfair bevorzugt haben. Dies schließt ebenfalls in enger Verbindung den kantischen Gedanken mit ein, dass Achtung für die Würde eines Menschen verlangt, diesen Menschen als Zweck und nicht bloß als Mittel für die eigenen Zwecke zu behandeln.² Wenn jemand den Wert der menschlichen moralischen und rationalen Fähigkeiten angemessen schätzt, dann wird er sehen, dass sie immer als Zwecke behandelt werden müssen und niemals bloß als Mittel behandelt werden dürfen; und er wird auch einsehen, dass sie gleiche Achtung erfordern, im Gegensatz zu einer ausbeuterischen Haltung und der Bereitschaft, zum eigenen Vorteil Ausnahmen zu machen.

Tatsächlich stellt es eine gute allgemeine Auffassung der intuitiven Idee der Würde dar, sie als die Idee eines Zwecks im Gegensatz zu einem bloßen Mittel zu sehen. Wenn etwas Würde besitzt, wie Kant es so schön formuliert hat, hat es nicht bloß einen Preis: Es ist nicht einfach etwas, das für die Zwecke anderer benutzt oder auf dem Markt verkauft werden darf. Diese Idee ist eng mit der Idee von *Achtung* als angemessene Einstellung der Würde gegenüber verbunden. Und in der Tat, anstatt diese beiden Begriffe für vollständig unabhängig zu halten, so dass wir zuerst eine unabhängige Theorie der Würde entwickeln und dann dafür argumentieren, dass Würde Achtung (als etwas unabhängig Definiertes) verlangt, denke ich, dass wir diese beiden Begriffe als eng verbunden auffassen sollten. Sie bilden eine Begriffsfamilie und sind gemeinsam zu klären. Für beide Ideen ist die Idee eines Zwecks im Gegensatz zu einem bloßen Mittel zentral.

Probleme der stoischen Theorie

Die stoische Theorie war von großer Bedeutung für Kulturen, die es gewohnt waren, Menschen nach äußeren Statussymbolen zu unterscheiden und hierarchisch zu ordnen. Sie hatte gewaltigen Einfluss auf die Geschichte der Philosophie, besonders auf den Teil, der internationale und kosmopolitische Verpflichtungen betrifft, und sie hat die Überlegungen von Grotius, Kant und vielen anderen stark beeinflusst. Diese Theorie stellt in vielerlei Hinsicht einen attraktiven Ausgangspunkt dar; sie fordert uns auf, die Eigenschaften von Menschen zu ignorieren, die auf Vererbung oder Glück zurückgehen, und unseren Umgang mit ihnen auf etwas Grundlegenderes, auf eine jedem Menschen unveräußerliche Eigenschaft zu stützen.

Dennoch enthält die stoische Theorie einige gravierende Probleme, die sie zu einer schlechten Grundlage für gegenwärtige Überlegungen zu politischen Verpflichtungen macht. Erstens gibt es das *Problem der Tiere*, wie ich es nennen möchte. Die Stoiker loben den Wert unserer rationalen und moralischen Fähigkeiten, indem sie dafür argumentieren, dass sie es sind, die uns über „die Bestien“ erheben. Ihre Beschreibung des Wertes der Menschen schließt üblicherweise einen abwertenden Vergleich mit Tieren ein – die, wie impliziert wird, durchaus als bloße Mittel verwendet werden dürfen. In der Tat glaubten die Stoiker, dass Tiere ohne Intelligenz und schlicht bestialisch sind und dass sie daher als bloße Mittel verwendet werden dürfen. Ihre Ablehnung der moralischen Ansprüche von Tieren war in ihren Kulturen ungewöhnlich, und leider hatte diese Ablehnung eine starke und anhaltende Wirkung (Sorabji 2000). Die Stoiker trennen Menschen nicht nur stärker von anderen Tieren, als es die Evidenz stützt, indem sie ihnen keinerlei Intelligenz zuschreiben. Sie lehnen auch ohne jedes Argument ab, dass irgendeine Würde oder inhärenter Wert in jenen menschlichen Fähigkeiten liegt, an denen Tiere außerdem teilhaben, wie beispielsweise Empfindungsfähigkeit, alltägliches (nichtmoralisches) Überlegen, Gefühle und die Fähigkeit zu Liebe und Sorge. Diese Trennung schätzt also nicht nur andere Tiere gering, sondern ebenfalls bestimmte Teile des menschlichen Lebens, die einen Wert zu haben scheinen, und drängt uns dazu, nur einen kleinen Teil von uns selbst wertzuschätzen.

Ein anderes gravierendes Problem betrifft die stoische Doktrin von der Wertlosigkeit „äußerer Güter“. Geld, Ehre, Status – aber auch Gesundheit, Freundschaft, das Leben der eigenen Kinder und des Ehepartners – all diese Dinge haben den Stoikern zufolge keinen wahren Wert und sollten auch nicht Objekte enger Bindungen sein. Wir sollten einsehen, dass nur die Tugend und die moralischen Fähigkeiten unsere Verehrung verdienen. Jene äußeren Güter dürfen angestrebt werden, wenn uns nichts

anderes aufhält. Aber wenn diese äußeren Güter zu Schaden kommen, sollten wir uns nicht grämen. Für diese Haltung steht paradigmatisch der stoische Vater, wie Cicero ihn beschreibt. Als ihm vom Tod seines Kindes berichtet wurde, antwortet er ruhig: „Als ich sie zeugte, wusste ich, dass sie sterben würde, (...)“ (Cicero, Gespräche in Tusculum: 3.13).

Solch eine Doktrin wirkt nicht wie eine gute Grundlage für eine aktive politische Haltung, der es darum geht, für Menschen so wichtige Güter wie Nahrung, Gesundheit und Bildung zu sichern. Achte die Menschenwürde, sagen die Stoiker. Aber es zeigt sich, dass die Würde für sich selbst radikal geschützt und den Unglücksfällen der Welt gegenüber unverletzlich ist, also nichts von dem wirklich braucht, was Politik anzubieten hat. Der Verweis auf Würde begründet daher einen praktischen Anspruch, der entweder inkonsistent oder quietistisch ist. Die Stoiker sind quietistisch, wenn sie keinen Einspruch gegen die Sklaverei erheben, weil im Inneren die Seele immer frei ist (Seneca, Epistulae morales 47, Liber 5). Sie erweisen sich als inkonsistent, denke ich, wenn sie im gleichen Atemzug dafür argumentieren, die Menschenwürde verlange vom Herrn, seine Sklaven weder zu schlagen noch als Sexualobjekte zu benutzen (Seneca, Epistulae morales 47, Liber 5): Denn wieso sind diese Dinge schädlich, wenn sie doch nicht berühren, was wirklich wertvoll ist, und nur die moralisch irrelevante Oberfläche des Körpers betreffen? Einer Vergewaltigung sollte auch das Opfer völlig gleichgültig gegenüberstehen, weil es die moralischen Fähigkeiten nicht beschädigt oder vernichtet; was also kann so schlecht daran sein, jemandem etwas anzutun, was nicht wirklich einen Schaden anrichtet?

Aus welchem Grund sollten die Stoiker solch eine extreme Position eingenommen haben? Sie waren fraglos davon überzeugt, dass sie die vollständige Unabhängigkeit der Menschenwürde von Schicksalsschlägen zeigen mussten, um ihr die angemessene Ehrerbietung erweisen zu können. Wenn moralische Fähigkeiten von gleichem und unbegrenztem Wert sind, dann können sie nicht vom Schicksal befleckt oder verfinstert werden: sonst hinge der Grad des menschlichen Werts vom Schicksal ab, und jene von hoher Geburt und die Gesunden wären mehr wert als jene von niedriger Geburt und die Hungrigen.

Akzeptieren wir für den Augenblick diesen Schritt (obwohl wir ihn eigentlich nicht ohne weitere Unterscheidungen akzeptieren sollten, wie ich später argumentieren werde). Gestehen wir also zu, dass die Menschenwürde unveräußerlich ist und nicht durch schlechtes Schicksal beschädigt werden kann. Doch warum hätten die Stoiker nicht die aristotelische (und später kantische) Position wählen können, indem sie zwischen Tugend und Glück unterscheiden? Warum sollten wir nicht behaupten, dass

die Menschenwürde für das vollständige menschliche Wohlergehen oder *eudamonia* notwendig, aber nicht hinreichend ist? Hier scheint es ebenfalls so zu sein, als seien die Stoiker von einer Art radikalem Egalitarismus des menschlichen Wertes angetrieben. Denken wir an eine Person, die unter Armut oder Elend leidet. Nun besitzt diese Person entweder etwas von unschätzbarem Wert, demgegenüber alles Geld, jede Gesundheitsvorsorge und jede Sicherheit wertlos sind – oder sie besitzt nichts Unbezahlbares, da Tugendhaftigkeit nur ein Teil ihres Glücks ist, der Opfer und Geisel des Schicksals werden kann, indem diese Person hilfsbedürftig und elendig werden kann, obwohl sie Menschenwürde besitzt. Das würde bedeuten, dass Tugend gegen andere Dinge abgewogen werden muss und nicht jene Sache von unendlichem Wert ist, für die wir sie gehalten haben.

Dies lässt sich auch folgendermaßen ausdrücken. Eine tugendhafte Person wird von Schicksalsschlägen getroffen. Nun ist sie entweder erhaben und bewundernswert und niemals so bewundernswert wie im Augenblick des größten Verlustes (Seneca, *Epistulae morales* 41, Liber 4) – oder sie ist ein erbärmliches Opfer, jammernd und klagend fleht sie das Schicksal und ihre Mitmenschen um Hilfe, hilflos wie ein Kind. Es ist plausibel, dass die Stoiker Tugend nicht bloß als schmeichelnde Blendkraft auffassen wollen. Also sagen sie: Die tugendhafte Person ist vollständig, auch wenn ihr alles fehlt in der Welt.

Bevor wir diesen Schritt ganz zurückweisen, sollten wir über diejenigen Menschen nachdenken, die in unserer eigenen Gesellschaft benachteiligt sind: Sagen wir, sie werden aufgrund ihrer Ethnie, ihres Geschlechts oder einer Behinderung benachteiligt. Diese Personen haben eine sehr nachvollziehbare Neigung, von den Mächtigen bestimmte Dinge zu fordern, indem sie darauf hinweisen, dass sie diese Dinge für ihr Leben brauchen. Aber es gibt eine ebenfalls nachvollziehbare Neigung einiger Mitglieder dieser Gruppe zu sagen: „Wir haben unseren Stolz und unsere Stärke. Wir genügen uns selbst. Wir werden nicht jammern und uns beklagen. Am Ende sind wir bewundernswerter als diejenigen, die uns unterdrücken.“ Denken wir an die neuesten Angriffe auf einen „Opfer-Feminismus“ im Namen eines „Akteurs-Feminismus“. Naomi Wolf beispielsweise prangert einen „Opfer-Feminismus“ an, der „Frauen dazu antreibt, sich mit Hilflosigkeit zu identifizieren“ (Wolf 1993: 136). In ähnlicher Weise weist die Bewegung für die Rechte von Behinderten vehement die Auffassung zurück, dass Behinderung ein Mangel sei. Ich denke, dass wir hier die grundlegende Intuition hinter der negativen Seite des Stoizismus erkennen: Menschen als hilflos zu sehen, heißt, sie zu verleumden und ihre Würde als Akteure nicht zu achten. Niemand ist jemals ein benachteiligtes Opfer, denn die Menschenwürde ist immer genug.

Die Stoiker lagen in einer sehr wichtigen Sache richtig. Wir wollen anerkennen, dass es in Menschen einen Wert gibt, der wahrhaft unveräußerlich ist, der auch dann weiterexistiert, wenn alles in der Welt schlecht gelaufen ist. Dennoch scheint es so, als bedürften menschliche Fähigkeiten Unterstützung in der Welt (Liebe, Pflege, Bildung, Nahrung), wenn sie sich im Inneren entwickeln sollen und noch weitere Unterstützung in der Welt, wenn eine Person die Möglichkeit haben soll, diese Fähigkeiten auszuüben (eine geeignete materielle und politische Umwelt). Also brauchen wir eine Vorstellung von Menschenwürde, die für verschiedene Ebenen von Fähigkeiten und Betätigungen sowie für deren Entfaltung und Entwicklung Raum schafft. Dazu wenden wir uns nun der aristotelischen Tradition zu, mit ein wenig Hilfe vom jungen Karl Marx.

Die aristotelisch-marxistische Alternative³

Die Grundidee meiner eigenen Version dieser Tradition besteht in der Annahme, dass Menschen aufgrund ihrer Fähigkeiten zu verschiedenen Formen von Aktivität und Streben einen Wert haben, der tatsächlich unveräußerlich ist. Diese Fähigkeiten sind jedoch von äußeren Faktoren in der Welt abhängig, um sich voll entwickeln zu können und in tatsächliche Betätigungsmöglichkeiten zu verwandeln. Ich verwende den Begriff *grundlegende Fähigkeit* für unausgebildete Fähigkeiten, den Begriff *innewohnende Fähigkeiten* für ausgebildete Fähigkeiten und den Begriff *kombinierte Fähigkeiten* für die Kombination von ausgebildeten Fähigkeiten und geeigneten Verhältnissen, um sie auch tatsächlich ausüben zu können. (Jemand kann also vollständig entwickelte und ihr innewohnende Fähigkeiten haben, ohne über die entsprechenden kombinierten Fähigkeiten zu verfügen. Dies gilt beispielsweise, wenn jemand eine gebildete Person sowie zur freien Meinungsäußerung und zur Bildung einer Interessengruppe fähig ist, aber in einem repressiven Regime lebt, das diese Freiheiten verweigert.) Fähigkeiten müssen bewertet werden. Nicht alle natürlich angeborenen Fähigkeiten sind Quelle moralischer/politischer Ansprüche. Die Fähigkeit zu Grausamkeit beispielsweise begründet anderen gegenüber keinen Anspruch auf Entwicklung. Denn beim Erwägen dieser Fähigkeit kommen wir nicht zu dem Ergebnis, dass sie nötig ist, um ein der menschlichen Würde angemessenes Leben führen zu können. Diese Bewertung ist schwierig und delikater, denn wir bewegen uns hin und her zwischen der Erwägung von Fähigkeiten und der Erwägung eines gelingenden Lebens. Dabei sind sowohl feinfühligere Einbildungskraft als auch zahlreiche Mehrfachprüfungen innerhalb der Theorie nötig, beispielsweise wenn wir auf Grundlage intuitiver Ideen zu bestimmten politischen Prinzipien gelangen und sie dann miteinander abgleichen. (Rawls folgend

dränge ich auf ein holistisches Konzept der Rechtfertigung, nach dem Intuitionen und politische Prinzipien und alternative Vorstellungen beider aufrechterhalten und mithilfe unserer überlegten Urteile hinterfragt werden – so lange bis wir, falls jemals, zu einem Überlegungsgleichgewicht gelangen.)

Wie genau reagiert meine Position auf die stoische Behauptung, dass (unausgebildete) Fähigkeiten alles sind, was jemand benötigt, um vollständig zu sein? Nach der aristotelischen Position verlangen Fähigkeiten durchaus Achtung, aber sind zunächst noch unerfüllt, unvollständig. Sie sind dynamisch, nicht statisch: Sie haben eine Tendenz zur Entwicklung und zur Ausübung, oder zumindest zu der Möglichkeit, ausgeübt zu werden. Sie sind Vorbereitungen für etwas Weitergehendes und brauchen Raum, um sich ausbreiten zu können. Menschen sind (wie andere empfindungsfähige Lebewesen auch) mit Fähigkeiten zu zahlreichen Formen der Aktivität und des Strebens ausgestattet, aber die Welt kann ihnen bei ihrem Fortschritt in deren Entwicklung und Betätigung in die Quere kommen.

Um zu verstehen, warum diese Hindernisse trotz des Wertes und der Würde der Fähigkeiten Schädigungen sind, eignen sich zwei Vergleiche: Freiheitsentzug und Vergewaltigung. (Diese Beispiele wurde von dem amerikanischen Philosophen Roger Williams (1644) bereits im 17. Jahrhunderts zur Verteidigung der Gewissensfreiheit stark gemacht.) Warum ist ein ungerechtfertigter Freiheitsentzug schlecht für eine gute Person, wenn angenommen wird, dass dies weder den Wert noch die Würde dieser Person herabsetzt? Obwohl Freiheitsentzug nicht den Wert einer guten Person vermindert, stellt es dennoch eine schwere Schädigung für diese Person dar, unfair eingesperrt zu sein, denn es beraubt diese Person der Möglichkeit, ihre guten Fähigkeiten zu verwenden. Diese Fähigkeiten sind Vorbereitungen auf Aktivität, und es ist für ein gelingendes menschliches Leben und ein dieser Fähigkeiten würdiges Leben notwendig, dass es Möglichkeiten gibt, sie aktiv auszuüben.

Noch einmal, warum ist Vergewaltigung schlecht? Warum halten wir Vergewaltigung für eine Verletzung der Menschenwürde oder sogar für ein „Verbrechen gegen die Menschheit“?⁴ Wir lehnen seit langem den alten, schlechten Standpunkt ab, dass Vergewaltigung tatsächlich den Wert einer Frau befleckt. Und dennoch glauben wir immer noch, dass Vergewaltigung die Würde einer Frau verletzt. Warum? Eine Vergewaltigung verletzt das Leben einer Frau in seiner körperlichen, psychischen und emotionalen Dimension und beeinflusst all ihre Möglichkeiten zur Entwicklung und Ausübung ihrer Fähigkeiten. Eine Vergewaltigung, könnte man sagen, beseitigt nicht die Würde und beschädigt sie nicht einmal, aber verletzt sie, und zwar als eine Art von Behandlung, die ein Leben in Würde behindert. Es ist unangebracht, einen

Menschen auf diese Weise als bloßes Mittel zu benutzen, weil ein Mensch nicht als bloßes Mittel benutzt werden sollte: Die Achtung vor der Menschenwürde verbietet dies. Es wäre recht seltsam, wenn jemand seinen Penis in ein Baumloch zwängt; aber niemand würde dies eine Verletzung der Würde des Baums nennen (nehme ich an). Eine Frau hingegen verfügt über Empfindungsfähigkeit, Einbildungskraft, Gefühle und die Fähigkeiten zu vernünftigem Überlegen und Entscheiden; sie zum Geschlechtsverkehr zu zwingen ist unangemessen, eine Missachtung der Würde dieser genannten Fähigkeiten.

Roger Williams hat die Beispiele des Freiheitsentzugs und der „Seelenvergewaltigung“ gewählt, um zu zeigen, was falsch daran ist, Religionsfreiheit zu verweigern. Für Williams ist das Gewissen, das heißt, die Fähigkeit einer Person, nach dem Sinn des Lebens zu suchen, ein wertvoller „Juwel“, dessen Wert wirklich unveräußerlich ist und politische Ansprüche begründet. Dennoch kann dieses juwelenartige Dasein sowohl seiner Freiheit beraubt (verweigerter freie Religionsausübung) als auch vergewaltigt werden (verweigerter freie Meinungsäußerung, erzwungene Bekehrung etc.) (Williams 1644). Dies ist genau die Art von Behauptung, die mein neo-aristotelischer Ansatz für alle wichtigen menschlichen Fähigkeiten aufstellt.

Was meine ich also damit, wenn ich behaupte, dass ein Leben ohne Möglichkeiten zur Entwicklung und Ausübung der bedeutenden menschlichen Fähigkeiten der Menschenwürde nicht angemessen ist? Ich meine, dass dies wie die Freiheitsberaubung oder Vergewaltigung einer freien Sache ist, deren Gedeihen (auf Grundlage jener Fähigkeiten) in Formen intentionalen Handelns und Entscheidens besteht. Solch ein Leben stellt einen Missbrauch in ganz ähnlicher Weise dar, wie Vergewaltigung und ungerechter Freiheitsentzug: Sie versetzen eine Sache in einen Zustand, der es dieser Sache unmöglich macht, sich auf eine der Würde dieser Fähigkeiten angemessene Weise zu entwickeln. Die Stoiker liegen also falsch, wenn sie glauben, dass Achtung bloß eine ehrfürchtige Haltung verlangt. Achtung verlangt mehr: Sie verlangt, dass die Bedingungen hergestellt werden, in denen sich Fähigkeiten entwickeln und ausbreiten können. (In ähnlicher Weise würden wir sagen, dass ein kleines Kind wertvoll ist und zwar nicht bloß künstlich aufgrund politischer Absprachen. Dennoch aber glauben wir, dass sein Wert zu sehr spezifischen politischen Verpflichtungen der Achtung und der Hilfeleistung führt.) Achtung ist nicht bloß eine Art Lippenbekenntnis, sondern bedeutet vielmehr, günstige Bedingungen für Entwicklungs- und Entwicklungsmöglichkeiten zu schaffen.

Wessen Aufgabe ist es, diese Bedingungen herzustellen? Wir brauchen an dieser Stelle eine Theorie der Zwecke politischer Absprachen. Einer sehr plausiblen Theorie nach

ist es Aufgabe der „Grundstruktur“ einer Gesellschaft, die notwendigen Bedingungen eines minimal anständigen Lebens bereitzustellen, also eines Leben, das zumindest in minimaler Weise der Menschenwürde angemessen ist und zumindest minimale Achtung zum Ausdruck bringt. Wenn wir solch eine Theorie akzeptieren (wie ich es tue, was ich hier aber nicht verteidigen werde), führt dies zu der Schlussfolgerung, dass die Regierung (sprich die Grundstruktur einer Gesellschaft) die zentralen Fähigkeiten der Menschen fördern sollte.

Die aristotelische Alternative und der politische Liberalismus

Man kann sich in einer Vielzahl verschiedener Kontexte auf die Menschenwürde berufen und es ist sehr wichtig, diese Kontexte voneinander zu unterscheiden. Erstens kann man einen Begriff von Menschenwürde zur Grundlage einer umfassenden ethischen und religiösen Doktrin machen. Viele Religionen und viele säkulare ethische Konzeptionen (z.B. von Kant) haben dies getan. Aber in modernen Demokratien ist es unangemessen, politische Grundsätze auf irgendeine einzelne umfassende Doktrin zu gründen, die nicht von allen vernünftigen Bürgern geteilt wird, denn dies wäre selbst ein Mangel an Achtung und eine Form von Seelenvergewaltigung. Wenn jedes Gewissen einen Freiraum benötigt, um auf seine eigene Weise nach Sinn zu suchen, dann scheitert ein Staat daran, dem Gewissen genügend Raum zu gewähren, wenn er seine Grundsätze auf eine einzelne religiöse (oder säkulare) Doktrin gründet. Oder schlimmer, er gewährt vielmehr einigen diesen Freiraum, und zwar denjenigen, die diese herrschende Überzeugung akzeptieren, aber nicht anderen. Diese Einsicht hatte sich bereits im kolonialen Amerika durchgesetzt und ist der Grundstein für viele Elemente unserer konstitutionellen Tradition (Nussbaum 2009).

Politische Grundsätze haben einen moralischen Gehalt und Grundsätze, die mit der Idee der Menschenwürde arbeiten, haben natürlich einen besonders ausgezeichneten moralischen Gehalt. Dieser Gehalt kann allerdings vom Standpunkt vieler verschiedenen umfassenden Doktrinen bejaht werden. Die Architekten der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen waren sich ihrer tief greifenden religiösen und philosophischen Unterschiede bewusst. Dennoch konnten sie sich auf die Idee einigen, wie Jaques Maritain (1951) schreibt, dass der Mensch ein Zweck und nicht bloß ein Mittel ist. Und ihr Verständnis der Menschenrechte enthält eine praktische politische Übereinkunft, die jener intuitiv geteilten Idee entstammt; eine Idee, die verschiedene Religionen dann auf unterschiedliche Weise weiter auslegen

(einige beispielsweise in den Begrifflichkeiten der Idee der Seele, während andere dieses Konzept meiden). Ähnlich wie bei Maritain und dem verwandten Rawls'schen Begriff des „überlappenden Konsenses“ (Rawls 1998) folgend, denke ich, dass wir nach politischen Grundsätzen suchen sollten, die einen moralischen Gehalt haben, aber umstrittene metaphysische Begriffe vermeiden (wie beispielsweise den Begriff der Seele). Denn dies würde die politischen Grundsätze unvereinbar mit einigen der vielen vernünftigen umfassenden Glaubenssätze der Bürger machen.

Damit sich ein würdebasierter Ansatz als Grundlage für die politischen Grundsätze einer pluralistischen demokratischen Gesellschaft eignen kann, müssen wir diesen Ansatz erstens ohne Metaphysik entwickeln und die Idee der Würde auf eine Weise zum Ausdruck bringen, die den ethischen Kern dieser Idee zum Vorschein bringt, aber nicht darauf besteht, es mit denjenigen metaphysischen oder psychologischen Glaubenssätzen in Verbindung zu bringen, in denen sich verschiedene wichtige Religionen und säkulare Konzeptionen voneinander unterscheiden.

Wir müssen zweitens auch Anpassungen in der Art vornehmen, wie wir über menschliche Fähigkeiten und deren Verwirklichung reden, die unsere Konzeption der Menschenwürde von Aristoteles' umfassender Lehre des menschlichen Gedeihens wegbewegt und hinführt zu einer politischen Doktrin, die von vielen verschiedenen Religionen und säkularen Konzeptionen akzeptiert werden kann. Ich glaube, dass wir dies tun können, aber vorsichtig sein müssen. Zunächst sollte der Fokus auf (vollständige, entwickelte und institutionell bereitgestellte) Fähigkeiten und nicht deren tatsächliche Ausübung als politisches Ziel liegen, so dass es den Bürgern überlassen bleibt zu entscheiden, ob sie die von der Politik bereitgestellten Möglichkeiten zur Ausübung nutzen wollen. Ein Mitglied der traditionellen Amischen wird nicht wählen oder sich politisch betätigen, aber es kann das *Recht* zu wählen als fundamentalen Anspruch aller Bürger akzeptieren. Ein Atheist würde jede geforderte religiöse Betätigung ablehnen, aber er kann problemlos Religionsfreiheit als ein zentrales politisches Gut akzeptieren. Ein andere Sache, die wir tun müssen, um unsere Achtung für die Pluralität umfassender Glaubenssätze zu zeigen, besteht darin, die Liste fundamentaler Ansprüche relativ kurz und klar abgegrenzt zu halten. Sie darf nicht ein vollständiges Bild des gelingenden Lebens umfassen, sondern bloß einige sehr zentrale Grundvoraussetzungen für ein der Menschenwürde angemessenes Leben. Auf diese Weise lassen wir viel Freiraum für verschiedene Religionen, um weitere Spezifikationen hinzuzufügen, die dann von ihren Anhängern beachtet werden. All dies ist durch und durch unaristotelisch, denn Aristoteles dachte, dass es schon ganz richtig ist, politische Abmachungen auf eine einzige umfassende Konzeption des gelingenden Lebens zu

gründen. Es ist also wichtig zu verstehen, dass mein würdebasierter Ansatz in seiner Ausarbeitung der Idee der Würde nicht bloß auf Kant und Aristoteles zurückgreift, sondern diese Idee auch auf eine Weise verwendet, die Aristoteles nicht akzeptiert hätte. Ich denke, dass wir seit Aristoteles eine Menge gelernt haben (oder eher, dass der Westen gelernt hat, denn in Indien gab es diese Ideen des interreligiösen Respekts seit der Zeit von Ashoka, nur kurze Zeit nach Aristoteles). Wir verstehen nun, dass es selbst eine Verletzung der Menschenwürde darstellt, politische Vereinbarungen auf eine einzelne umfassende Doktrin zu gründen.

Würde und ihre Grundlage

Kehren wir nun zu der stoischen Theorie und ihrem exzessiven Rationalismus zurück und versuchen wir dabei, die richtige Rolle für den Begriff der „Grundfähigkeiten“ in der Ausarbeitung eines würdebasierten Fähigkeitsansatzes zu bestimmen. In dieser Frage haben sich meine Ansichten im Laufe der Zeit weiterentwickelt, und ich begrüße die Gelegenheit, diese Veränderung zu kommentieren. In frühen Formulierungen dieser Idee habe ich behauptet, dass die Grundlage politischer Ansprüche in einer Gruppe von „Grundfähigkeiten“ liegt, also unentwickelten Fähigkeiten einer Person als grundlegende Voraussetzung, um ein der Menschenwürde angemessenes Leben führen zu können. Ich habe anerkannt, dass das Potential des Missbrauchs bei der Bestimmung der Grundfähigkeiten menschlicher Kinder sehr groß ist und dass vielen Gruppen (Frauen, Mitgliedern ethnischer Minderheiten, Menschen mit verschiedenen Behinderungen) voreilig und fälschlicherweise einige bedeutende Grundfähigkeiten abgesprochen wurden (Rationalität, Entscheidungsfähigkeit usw.). In praktischer Hinsicht habe ich daher die Position vertreten, dass es immer besser ist, davon auszugehen, dass jeder die wesentlichen innewohnenden Fähigkeiten besitzt, und unermüdlich zu versuchen, jeden über die Grenzschwelle zu heben. Ich denke immer noch, dass dieser praktische Ansatz im Grunde korrekt ist. Ich glaube allerdings auch, dass es sehr wichtig ist, die Zuschreibung von Menschenwürde nicht auf irgendeine einzelne „Grundfähigkeit“ (wie beispielsweise Rationalität) zu gründen, denn dies schließt viele Menschen mit schweren geistigen Behinderungen von der Menschenwürde aus. Selbst wenn wir zu einer anderen Fähigkeit wechseln, wie der Fähigkeit zur sozialen Interaktion oder Sorge, so blieben doch viele Menschen weiterhin ausgeschlossen.

Auf der einen Seite wollen wir also eine Theorie der Grundlage der Menschenwürde, die die vielen verschiedenen Variationen des Menschseins achtet und Menschen nicht

hierarchisch klassifiziert und einordnet. Auf der anderen Seite steht jene Intuition, die ich hier versucht habe, zum Ausdruck zu bringen, und die die dynamische Natur der menschlichen Fähigkeiten und den Schaden betrifft, der entsteht, wenn diese Fähigkeiten eingepfercht und nicht entwickelt werden. Diese Intuition erscheint mir sehr zentral und Teil dessen zu sein, was wir bewahren müssen, wenn wir eine Theorie darüber wollen, warum wir Menschen gegenüber politische Verpflichtungen haben und nicht etwa Steinen gegenüber. Ich denke, der beste Weg dieses komplizierte Problem zu lösen, besteht in der Annahme, dass jedes menschliche Kind mit irgendeiner Anlage zu den Grundfähigkeiten für bedeutsame menschliche Aktivitäten zugleich auch volle und gleiche Menschenwürde besitzt. Einerseits würden wir einer Person in dauerhaftem vegetativem Zustand oder einem anenzephalen Kind nicht gleiche Menschenwürde zusprechen, denn es scheint, als gäbe es in diesen Fällen kein Bemühen, kein Streben nach Aktivität. Andererseits würden wir eine große Gruppe Kinder und Erwachsener mit schweren geistigen Behinderungen einschließen, von denen einige fähig sind, zu lieben und sich zu sorgen, aber nicht zu lesen und zu schreiben, von denen andere fähig sind, zu lesen und zu schreiben, aber große Probleme im Bereich der sozialen Interaktion haben. Der Begriff der „Grundfähigkeiten“ leistet noch immer etwas, indem er erklärt, warum es so wichtig ist, Fähigkeiten zu Entwicklungs- und Ausdrucksmöglichkeiten zu geben. Aber dieser Begriff ist flexibel und pluralistisch umgestaltet, so dass er die menschliche Vielfalt achtet.

Generell gilt, dass wir eine politische Konzeption der Person wählen sollten, die nicht Rationalität als *die* eine gute Sache überhöht und nicht die Formen der Bedürfnisse und des Strebens, die Teil unserer tierischen Natur sind, verunglimpft. Tatsächlich ist es entscheidend, Rationalität mitten in unserer tierischen Natur zu verorten und darauf zu bestehen, dass es sich um eine Fähigkeit einer Tierart handelt, die ebenfalls durch Wachstum, Reife und Verfall und eine große Vielzahl von mehr oder weniger verbreiteten Behinderungen charakterisiert ist. Würde liegt nicht nur in Rationalität, sondern in den menschlichen Bedürfnissen selbst und den verschiedenen Formen des Strebens, die aus diesen menschlichen Bedürfnissen erwachsen.

Andererseits würde ich weiterhin darauf bestehen, dass die politischen Ansprüche aller Menschen dieselben und gleich sind und dass sie alle (entwickelten) wichtigen Fähigkeiten auf der Liste der Grundfähigkeiten enthalten. Ich denke, dass wir ansonsten Menschen mit Behinderungen nicht als vollständig gleiche Bürger achten. Zu bestimmen, dass die eine Person Eigentumsrechte besitzt und die andere nicht, diese ein Wahlrecht hat und jene nicht, scheint eine nicht tolerierbare Verletzung der *gleichen* Achtung der Menschenwürde zu sein. Wenn wir verschiedene Grade poli-

tischer Ansprüche gestalten, verlieren wir darüber hinaus einen starken Anreiz, den meine einfache Konzeption uns dafür gibt, jede Anstrengung zu unternehmen, um die Fähigkeiten von Menschen mit Behinderungen bis zu dem Punkt zu entwickeln, von dem ab sie fähig sind, ihre Ansprüche selbst wahrzunehmen.

Die Liste von Ansprüchen behält auf diese Weise die Idee der menschlichen Spezies im Blick. Dies ist vernünftig, weil die menschliche Gemeinschaft diejenige Gemeinschaft ist, in der alle Bürger, mit oder ohne verschiedene seltene körperlichen oder geistigen Behinderungen, ihr Leben führen. Manchmal machen Philosophen Vergleiche zwischen menschlichen Kindern mit geistiger Behinderung und Schimpansen. Für politische Zwecke ist dieser Vergleich hochgradig irreführend. Ein menschliches Kind mit einer schweren geistigen Behinderung hat keine Möglichkeit, loszuziehen und glücklich mit den Affen im Wald zu leben. Es wird sein Leben mit Menschen leben. Seine Eltern und Pfleger sind Menschen. Wenn es jemals ein Sexualleben haben wird, dann mit Menschen. Wenn es Kinder hat, dann werden es menschliche Kinder sein. Beziehungen mit anderen Arten können sehr wichtig im Leben jenes Kindes sein (weswegen sie auf meiner Fähigkeitenliste stehen), aber sie bilden nicht die allgemeine Umwelt in seinem Leben. Daher sollte das Kind Ansprüche als gleicher Mensch haben und dies umfasst, wie ich meine, all jene Ansprüche, die jeder andere Mensch auch hat.

Die „Grundfähigkeiten“ betreffend ist meine Theorie also flexibel und pluralistisch, aber in Bezug auf das politische Ziel ist sie gradlinig und anspruchsvoll. Was geschieht dann mit denjenigen Individuen, die selbst nach unseren größten Anstrengungen aufgrund einer Behinderung die Fähigkeiten auf der Liste nicht erlangen können? Hier bestehe ich darauf, dass sie diese Fähigkeiten dennoch haben, beispielsweise das Wahlrecht und das Eigentumsrecht, aber dass diese Fähigkeiten in manchen Fällen in Verbindung mit einem Vormund ausgeübt werden müssen. Es ist immer vorzuziehen, Vormundschaft in so wenigen Bereichen des Lebens wie möglich zu nutzen; daher vertrete ich eine flexible Mehrebenentheorie legaler Vormundschaft. Außerdem ist es innerhalb der Vormundschaft immer besser, wenn ein Vormund als Unterstützer und nicht als Vertreter agiert. Eine junge Frau mit einer schweren geistigen Behinderung hat vielleicht einen Vormund, wenn es um Wahlen geht. Wenn möglich, wird sich der Vormund mit ihr beraten und außerdem so gut er kann, eine Entscheidung fällen, die mit dem übereinstimmt, was er über die Präferenzen der jungen Frau weiß. Wo es einfach keine Möglichkeit gibt, dies zu wissen, hat die junge Frau trotzdem eine Stimme, und der Vormund wird für sie abstimmen, so gut er kann.

Ich sollte hinzufügen, dass die Differenzierung von Arten uns darüber aufklärt, dass bestimmte Begabungen nicht denselben Wert für alle Arten haben. So ist Sprache

eine extrem wertvolle Fähigkeit für ein Leben in der menschlichen Gemeinschaft und wir sollen maximale Anstrengungen unternehmen, um allen menschlichen Kindern Sprache beizubringen. Viele Schimpansen sind fähig, Sprache zu erlernen, aber in der Gemeinschaft der Schimpansen ist dies eher nebensächlich und nicht besonders zentral für ihr Leben. Daher sehen wir uns nicht verpflichtet, Geld dafür auszugeben, allen Schimpansen Sprache beizubringen, selbst wenn wir die Idee akzeptieren, dass wir Verpflichtungen haben, die Fähigkeiten nichtmenschlicher Tiere zu entwickeln und zu befördern.

Ausweitung des Begriffs der Würde: Ansprüche von Tieren

Wenn wir den Standpunkt einnehmen, den ich vorgeschlagen habe, und zurückweisen, Würde auf Rationalität allein zu stützen, und darauf bestehen, sie auf eine vielfältige Gruppe von Fähigkeiten zu gründen, die alle Grundbestandteile im Leben eines bestimmten Typs von Tieren sind, dann können wir leicht einen Schritt weiter gehen und anerkennen, dass es in der Welt viele verschiedene Formen von Würde gibt, manche menschlich und manche zu anderen Arten gehörend. Was ich über die Würde von Menschen gesagt habe, gilt ebenfalls für die meisten Tiere (zumindest all diejenigen, die sich von Ort zu Ort bewegen und über komplexe Formen von Empfindungsvermögen verfügen – ich werde hier nichts zu Schwämmen und verwandten „ortsgebunden Tieren“ sagen). Tiere haben also Fähigkeiten, die dynamisch und nicht statisch sind und die nach Ausdrucksmöglichkeiten für ihre charakteristische Lebensform suchen. Diese Fähigkeiten streben sozusagen nach bestimmten Arten von Wirkungen und sind frustriert und nutzlos, wenn es dem Tier nicht erlaubt ist, sich innerlich weiterzuentwickeln und/oder ihnen angemessene äußere Bedingungen für ihre Ausdrucksmöglichkeiten verweigert werden. Es scheint so, als könnten diese Fähigkeiten ebenfalls Bewunderung auslösen und als sollten sie Gegenstand von Achtung sein. Die Fähigkeiten von Tieren zu achten, scheint zumindest zu verlangen, nicht die Chancen dieser Tiere zu behindern, aufzuwachsen und ein gedeihendes Leben zu führen.

Dies sind umstrittene Themen und hier ist nicht genug Platz, um sie angemessen diskutieren zu können. Ein Drittel meines Buches „*Frontiers of Justice*“ widmet sich diesen Fragen. Zuerst argumentiere ich, dass unsere Beziehungen zu nichtmenschlichen Tieren Gerechtigkeitsprobleme aufwerfen und dann versuche ich, den Fähigkeitenansatz so auszubauen, dass er mit diesen Problemen umgehen kann. Der aristotelisch-marxistische Ansatz ist offensichtlich für solch eine Ausweitung in einer Weise geeignet, in der die stoisch-rationalistische Theorie der Würde es nicht ist. Und

ich argumentiere ebenfalls, dass diese Theorie besser geeignet ist als der Utilitarismus, weil sie den Wert einer großen Vielzahl verschiedener Fähigkeiten für das Gedeihen anerkennen kann und sich nicht einseitig auf Schmerz und Lust konzentriert, die zwar sehr wichtig, aber nicht die einzig relevanten Gesichtspunkte sind. In dem Buch versuche ich zu zeigen, wie die Theorie modifiziert werden muss, um gut mit solchen Gesichtspunkten umgehen zu können, und frage dann danach, welche Verpflichtungen sich daraus für Menschen ergeben.

Fürsprecher für Menschen mit Behinderungen reagieren oft gereizt auf die Tierrechtsbewegung oder stehen ihr sogar feindlich gegenüber. Mir erscheint es hilfreich, wenn ich zeigen kann, wie meine Theorie diese empfundene Rivalität zumindest ein wenig entschärfen könnte. Ein Grund für die Gereiztheit liegt darin, dass Utilitaristen regelmäßig Menschen mit Behinderungen und Tiere mit ähnlichem Leistungspotential miteinander vergleichen und nahelegen, dass wir beiden Gruppen gegenüber die exakt gleichen ethischen Verpflichtungen haben. Meine Theorie gelangt nicht zu solch einer Schlussfolgerung. Ich habe dafür argumentiert, dass dieser Vergleich gründlich in die Irre führt, da jedes Wesen in den meisten seiner zentralen Betätigungen im Leben vor allem als ein Mitglied seiner Artengemeinschaft lebt. Ich habe auch dafür argumentiert, dass angesichts der Wichtigkeit von *gleicher* Achtung und Rücksicht ein Mensch mit schwerer Behinderung all dieselben politischen Ansprüche hat, wie so genannte „normale“ Menschen auch. Es gibt daher keinen Grund zu der Befürchtung, dass meine Theorie zu dem Schluss gelangt, ein menschliches Kind mit einer geistigen Behinderung habe kein Recht auf Bildung, bloß weil ein Schimpanse mit Bildung nicht besonders viel anfangen könnte. Ebenso gibt es keinen Grund zu der Sorge, dass solch einem Menschen Eigentumsrechte oder das Wahlrecht auf der Grundlage verweigert werden, dass Schimpansen diese Rechte nicht haben oder brauchen. Dieser Grund für Gereiztheit kann also relativ leicht ausgeräumt werden, indem genau angegeben wird, welche Rolle die Differenzierung von Arten in meiner Konzeption spielt.

Die andere Ursache der Gereiztheit ist praktischer Natur. Sie beruht auf der Annahme, dass wir unsere Ressourcen auf eine Weise aufteilen werden, die sie vom Schutz und der Entwicklung von Menschen mit Behinderung abziehen, wenn wir einmal einen großen Bereich von Ansprüchen von Tieren anerkannt haben. Ich denke, dass diese Sorge im Grunde ebenfalls unbegründet ist. Um die Fähigkeiten von Tieren so zu schützen, wie meine Konzeption es verlangt, müssen wir fraglos die Massentierhaltung und viele andere grausame Misshandlungen von Tieren beenden. (Ich argumentiere, dass man vernünftigerweise agnostisch in Bezug auf die Frage sein kann, ob es erlaubt ist, einige Tiere nach einem anständigen Leben für Nahrung zu töten, da die meisten Tiere

nicht jene Arten von Interessen haben, die durch den Tod zunichte gemacht werden. Dieses Argument wurde sowohl von Bentham als auch Peter Singer vorgebracht, ist aber noch immer umstritten.) Wir müssen damit aufhören, die Jagd oder Fischerei als Sport zu betreiben, den Lebensraum von Tieren „in der Wildnis“ zu schänden und ebenso mit vielen anderen Praktiken, mit denen unsere Welt derzeit befasst ist. Einige Leute werden Geld verlieren, wenn diese Praktiken beendet werden, wie der Schutz von bedrohten Arten bereits zeigt. Aber es gibt keinen Grund zu glauben, dass der Schutz tierischen Lebens untragbar teuer sein wird und jene Hilfsmittel wegnimmt, die unsere Kinder und insbesondere Kinder mit Behinderungen benötigen.

Medizinische Forschung ist eine schwierigere Angelegenheit, weil Forschung an Tieren von großem Nutzen für viele Menschen (sowie viele Tiere) ist. Aus diesem Grund empfehle ich nicht, all diese Forschung sofort zu beenden, sondern stattdessen so stark wie möglich daran zu arbeiten, Forschungsmethoden (z. B. Computersimulationen) zu entwickeln, die keine Tiere benötigen und gleichzeitig daran zu arbeiten, die unnötig grausame Behandlung von Tieren in der Forschung zu beenden.

Andere, nichtmenschliche Tiere besitzen aus demselben Grund Würde, aus dem auch Menschen Würde besitzen: Sie sind vielseitige lebendige und empfindungsfähige Wesen, ausgestattet mit Fähigkeiten zur Aktivität und zum Streben. Es scheint mir moralisch inakzeptabel zu sein, ständig über die Wichtigkeit der Menschenwürde zu reden und diese Würde zugleich anderen Tieren zu verweigern. Wir könnten uns vor Widersprüchen retten, indem wir zur stoischen Theorie zurückkehren und behaupten, dass die Würde in der Rationalität liegt. Ich habe jedoch dafür argumentiert, dass diese Theorie selbst dann inakzeptabel ist, wenn wir uns ausschließlich auf die menschliche Gemeinschaft konzentrieren. Wenn wir die aristotelische Theorie akzeptieren, die ich vorschlage, so scheint es sehr schwierig zu sein, eine scharfe Grenze zwischen unserer Art und anderen Arten zu ziehen. Demgegenüber erscheint es ethisch ungleich verantwortlicher, lange und intensiv über die Gründe nachzudenken, die dafür sprechen, unser Verhalten anderen Arten gegenüber zu ändern.

Übersetzung aus dem Englischen durch Christian Neuhäuser

Anmerkungen

- 1 Vgl. für eine weiterführende Diskussion der stoischen Theorie: Nussbaum 1997a, 1997b, 2002.
- 2 Diese Ideen kommen besonders gut in Ciceros *De officiis* zum Ausdruck. Vgl. Nussbaum 2000b.
- 3 Vgl. für eine ausführlichere Beschreibung aristotelischer und marxistischer Themen in meinen Schriften: Nussbaum 1988, 1990, 1995 und 2000.

- 4 Dies hat der Oberste Gerichtshof Indiens in einem Fall der Gruppenvergewaltigung festgestellt.

Literatur

- Cicero: *Tusculanae disputationes/Gespräche in Tusculum*, übers. von Ernst Alfred Kirfel, Ditzingen: Reclam 2008.
- Maritain, Jaques 1951: *Man and the State*, Washington, D. C.: Catholic University of America Press.
- Nussbaum, Martha 1988: *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume 1988*, 145-184.
- Nussbaum, Martha 1990: *Aristotelian Social Democracy*, in: Douglass, R. Bruce/Mara, Gerald R./Richardson, Henry S. (eds.): *Liberalism and the Good*, New York and London: Routledge, 203-252.
- Nussbaum, Martha 1994: *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenic Ethics*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha 1995: *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in: Altham, James E. J./Harrison, Ross (eds.): *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge: Cambridge University Press, 86-131.
- Nussbaum, Martha 1997: *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, in: *Journal of Political Philosophy* 5, 1-25.
- Nussbaum, Martha 2000a: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha 2000b: *Duties of Justice, Duties of Martial Aid: Cicero's Problematic Legacy*, in: *Journal of Political Philosophy* 8, 176-206.
- Nussbaum, Martha 2002: *The Worth of Human Dignity: Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism*, in: Clark, Gillian/Rajak, Tessa (eds.): *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Miriam Griffin*, Oxford: Clarendon Press, 31-49.
- Nussbaum, Martha 2006: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha 2009: *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York: Basic Books.
- Rawls, John 1975: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rawls, John 1998: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Seneca, Lucius Annaeus: *Briefe über Ethik an Lucilius*, 4. Buch/*Epistulae morales ad Lucilium*, Liber 4, übers. von Franz Loretto, Ditzingen: Reclam 1986.
- Seneca, Lucius Annaeus: *Briefe über Ethik an Lucilius*, 5. Buch/*Epistulae morales ad Lucilium*, Liber 5, übers. von Franz Loretto, Ditzingen: Reclam 1988.
- Sorabji, Richard 1995: *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Williams, Roger 1644: *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2009.
- Wolf, Naomi 1993: *Fire With Fire: The New Female Power and How to Use It*, New York: Fawcett.

Ralf Stoecker

Die Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten

Wer Anfang der sechziger Jahre in Hamburg seine Schullaufbahn beendete, erhielt als Abschlussgabe ein Lesebuch. 1963 trug es den Titel „Menschenwürde Menschenrechte“ (Duus 1962)¹ und hatte den Zweck, wie der damalige Schulsenator Wilhelm Drexelius in seinem Vorwort betonte, die jungen Erwachsenen auf ihre politischen Pflichten als Bürger einzustimmen, sie dazu aufzurufen, „dem Menschen seine Würde zu erhalten“ (ebd. : 5). Das Hamburger Lesebuch ist auch heute noch eine interessante Lektüre. Es enthält Texte von Friedrich Schiller bis Siegfried Lenz, über Sklaverei und Judenverfolgung, soziales Elend und Ungerechtigkeit, Krieg und Gewalt. Interessant ist das Buch aber auch deshalb, weil es uns vor Augen führt, was die Menschen in den fünfziger und sechziger Jahren mit den beiden zentralen Begriffen des Grundgesetzes verbunden haben: „Menschenwürde“ und „Menschenrechte“.

Auch wenn es mittlerweile ganz vertraut klingt, dass die Ausdrücke „Menschenwürde“ und „Menschenrechte“ in einem Atemzug genannt werden, so unterscheiden sie sich doch erheblich, sowohl in ihrer Geschichte als auch in ihrem derzeitigen intellektuellen Renommee. Kaum jemand bestreitet heute ernsthaft, dass es für alle Menschen gültige *Menschenrechte* gibt. Diese Debatten sind im 18. Jahrhundert geführt und im Großen und Ganzen erfolgreich beendet worden. Umstritten sind nur noch der genaue Umfang der Menschenrechte (etwa die Einbeziehung sozialer Menschenrechte), ihre Geltung für besondere menschliche Lebenslagen (zum Beispiel für das Embryonalstadium oder den Hirntod) und die Frage, wie sich die Universalität der Menschenrechte mit der Partikularität kultureller und religiöser Vorstellungen verträgt. Für die *Menschenwürde* ist die Situation hingegen ungleich verworrener und prekärer. Es ist deshalb mein Ziel in diesem Artikel, ein wenig Klarheit in das Verständnis der Menschenwürde zu bringen und dadurch zu zeigen, dass es sinnvoll ist, der Menschenwürde eine wichtige Rolle in der normativen Ethik einzuräumen. In gewisser Hinsicht hatte der Schulsenator Recht, wir haben tatsächlich alle eine Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten. Die Frage ist nur, wie man das verstehen soll.

Die Karriere der „Menschenwürde“ seit der Mitte des 20. Jahrhunderts

Aus juristischer Sicht war die Menschenwürde sowohl ein Spätzünder wie auch ein Senkrechtstarter. Sie taucht überhaupt erst im 20. Jahrhundert in Verfassungen und Deklarationen auf, und dies zunächst nur ganz vereinzelt.² Das aber änderte sich schlagartig mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. In der Präambel der UN-Charta von 1945 folgt unmittelbar auf die Bekräftigung der fundamentalen Menschenrechte das Bekenntnis zu „Würde und Wert der menschlichen Person“. In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 steht dann die Anerkennung der „angeborenen Würde der Mitglieder der Menschheitsfamilie“ schon an erster Stelle – vor den gleichen und unveräußerlichen Rechten. Und das deutsche Grundgesetz von 1949 behandelt schließlich die unantastbare Würde des Menschen sogar als Geltungsgrund der Menschenrechte (Art. 1 GG).³ Seitdem ist in nahezu allen neu verabschiedeten Verfassungen und Deklarationen an herausgehobener Stelle von der Würde des Menschen die Rede.⁴

Auf den ersten Blick gilt Ähnliches auch in dem Bereich, in dem die größten moralphilosophischen Entwicklungen in den letzten 50 Jahren stattgefunden haben, in der medizinischen Ethik bzw. Bioethik. In vielen einschlägigen Dokumenten findet sich die Würde an zentraler Stelle. So lautet beispielsweise das vierte Gebot im „Code of Medical Ethics“ der World Medical Association: „A physician shall be dedicated to providing competent medical service in full professional and moral independence, with compassion and respect for human dignity.“⁵ Und Art. 1 der so genannten „Bioethik-Konvention“ des Europarats von 1997, die im vollständigen Titel „Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin“ heißt, beginnt mit den Worten: „Die Vertragsparteien dieses Übereinkommens schützen die Würde und die Identität aller menschlichen Lebewesen.“⁶

Die philosophische Skepsis gegenüber dem Begriff der Menschenwürde

In deutlichem Kontrast zur Prominenz der Menschenwürde im juristischen Bereich und in den Deklarationen im Umfeld der Bioethik hat sich die philosophische Ethik lange Zeit sehr schwer mit der Menschenwürde getan. So kommt sie in der internationalen bioethischen Theorie, wie sie durch eine Reihe von Standardlehrbüchern und Textsammlungen repräsentiert wird, bis heute allenfalls am Rande vor.⁷

Für diese Zurückhaltung gibt es mindestens drei Gründe, die unmittelbar deutlich werden, wenn man eine der wenigen Ausnahmen betrachtet, in denen die Menschenwürde in den USA explizit Gegenstand moralphilosophischer Erwägungen gewesen ist: einen kurzen, nicht einmal zwei Seiten langen Artikel der amerikanischen Medizinethikerin Ruth Macklin, der 2003 in einer führenden medizinischen Fachzeitschrift erschienen ist und große Resonanz gehabt hat. Sein Titel lautet knapp und grob: „Dignity is a useless concept“. Die Autorin fasst das Ergebnis ihrer Überlegungen folgendermaßen zusammen: „appeals to dignity are either vague restatements of other, more precise, notions or mere slogans that add nothing to an understanding of the topic“ (Macklin 2003: 1419).⁸

Ein erster Grund, skeptisch gegenüber dem Rekurs auf die Menschenwürde zu sein, ist der verbreitete polemische Gebrauch dieses Begriffs: der Verweis auf die Menschenwürde als Totschlagargument. Dadurch dass man von jemandem sagt, seine Ansichten oder Handlungen ständen im Widerspruch zur Menschenwürde, schließt man ihn zunächst automatisch aus dem Kreis der Anständigen aus. Geschieht dies aber, ohne gut begründet zu sein, dann ist es kein argumentativer Zug in einer Debatte, sondern deren selbstgerechter Abbruch.

Zweitens gibt es aus Sicht Macklins neben diesem bloß polemischen Gebrauch noch eine weitere Form der ihres Erachtens unbegründeten Verwendung des Menschenwürdebegriffs: die Verwendung auf der Basis religiöser Überzeugungen. Wenn man beispielsweise annimmt, dass sich die Würde des Menschen aus seiner Gottes Ebenbildlichkeit herleite, dann hat der Rückgriff auf die Menschenwürde nur für diejenigen Menschen argumentative Kraft, die an Gott glauben. Im Rahmen einer philosophischen Bioethik wäre er hingegen ohne normative Implikationen. Macklin und andere amerikanischen Bioethiker hegen jedoch den Verdacht, dass einflussreiche Kreise in den USA gleichwohl versuchen, mithilfe des Menschenwürdebegriffs christlich konservative Positionen durchzusetzen. Tatsächlich hat sich das von George W. Bush eingesetzte President's Council on Bioethics nicht zuletzt durch Macklins Artikel veranlasst gesehen, noch gegen Ende seiner Amtszeit ausführlich über das Verhältnis zwischen Bioethik und Menschenwürde zu debattieren und einen mehr als 500 Seiten umfassende Sammelband zu diesem Thema zu veröffentlichen, der, auch wenn er Beiträge ganz unterschiedlicher Provenience und Qualität umfasst, tendentiell die Einschätzung Macklins stützt (Bioethics 2008).⁹

Die Feststellung, dass eine religiöse Fundierung der Menschenwürde diese für bioethische Debatten untauglich machen würde, führt unmittelbar zu einem weiteren, dritten Grund für die philosophische Zurückhaltung gegenüber der Menschenwürde: den grundsätzlichen Schwierigkeiten, der Menschenwürde einen systematischen Platz

in einer normativen Ethik einzuräumen. Hintergrund dieser Schwierigkeiten ist die verbreitete Annahme, dass die Stelle, an die die Menschenwürde ihrem Anspruch nach gehören würde, bereits mit der individuellen Autonomie und den aus ihr resultierenden Menschenrechten besetzt ist. Wenn aber der Kern unseres moralischen Status darin liegt, autonome Wesen mit unveräußerlichen, universell gültigen Menschenrechten zu sein, dann scheint der Rekurs auf die Menschenwürde tatsächlich überflüssig und nutzlos zu sein. Es gibt dann keinen geeigneten Platz mehr für die Menschenwürde.

Diese drei Gründe, der häufig polemische Gebrauch, die religiöse Fundierung und das unklare Verhältnisse zu den Menschenrechten, machen verständlich, weshalb sich die moderne Bioethik so schwer mit der Menschenwürde tut. Sie werfen aber auch die Frage auf, wieso man daran etwas ändern sollte. Warum sollten wir Macklin nicht bepflichten, dass Würde ein unnützer Begriff sei?

Ein wichtiges Indiz dafür, dass die Menschenwürde aus moralphilosophischen Sicht interessanter ist als es bei Macklin den Anschein hat, ist die Feststellung, dass es jenseits der Hauptlinien der Bioethik in der medizinischen Ethik Bereiche gibt, in denen es nach wie vor ganz selbstverständlich ist, auf die Würde zu rekurrieren.

Die Würde in der Pflegeethik und psychiatrischen Ethik

„It might be said that dignity is the new autonomy. Autonomy has been the focus of western bioethics for some three decades. Now the ethical turn is towards dignity.“ Mit diesen Worten beginnt die englische Pflegewissenschaftlerin Ann Gallagher ein Editorial, das letztes Jahr in der Zeitschrift *Nursing Ethics* erschienen ist (Gallagher 2009: 145-146). Tatsächlich sind in den letzten Jahren im Bereich der Pflegeethik eine Vielzahl von Studien erschienen, die sich mit Fragen der Würde im Rahmen medizinischer Behandlungen insbesondere in Krankenhäusern beschäftigen. So hat beispielsweise die Kanadierin Nora Jacobson in einem ebenfalls letztes Jahr erschienenen Artikel mit dem Titel „Dignity Violation in Health Care“ (Jacobson 2009) auf der Basis einer Befragung von Patienten und Krankenhauspersonal untersucht, in welcher Form und unter welchen Umständen im Gesundheitswesen mit Würdeverletzungen zu rechnen sei. Der Artikel beginnt mit einem kurzen Literaturüberblick, der deutlich macht, wie viele Studien mit ähnlicher Zielrichtung in den letzten Jahren in unterschiedlichen Bereichen der Medizin durchgeführt worden sind.¹⁰ Das Bild aber, das sich aus diesen Studien ergibt, ist recht einheitlich. Es tauchen immer wieder ganz ähnliche Situationen und Verhaltensweisen auf, die aus Sicht der Betroffenen ihre Würde bedrohen oder verletzen:

1) *Die Intimsphäre der Patienten wird missachtet.* Patienten haben in der Regel nur geringe Rückzugsmöglichkeiten. Sie müssen sich vor anderen Menschen ausziehen, brauchen manchmal Hilfe bei der Körperpflege und können ihre Notdurft nicht allein verrichten. Das macht sie anfällig für entwürdigende Behandlungen, zum Beispiel wenn Schwestern vergessen, dass es für Menschen beschämend sein kann, nackt zu sein (Webster/Bryan 2009: 1788), wenn sich ein Pfleger so lange Zeit lässt, die Bettpfanne zu holen, bis es zu spät ist (Matiti/Trorey 2008: 2714), oder sich das Pflegepersonal offen über die Inkontinenz von Patienten mokiert (Enes 2003: 267). Zudem erleichtert das enge Zusammenleben auf Krankenstationen Indiskretionen, die von Patienten oft als peinlich empfunden werden, etwa wenn sich Schwestern laut über die Nöte ihrer Patienten unterhalten (Baillie 2009: 30).

2) *Die üblichen Konventionen des Umgangs miteinander werden missachtet.* Gerade bei älteren oder psychisch beeinträchtigten Menschen besteht die Gefahr, dass sich das Krankenhauspersonal nicht an die Gepflogenheiten des zivilisierten Umgangs miteinander gebunden fühlt, beispielsweise wenn Pfleger und Schwestern die Patienten wie Kinder behandeln (bzw. so, wie manche Menschen meinen, Kinder behandeln zu müssen) oder wenn sie ihre Arbeit an den Patienten verrichten, ohne sich auf die daraus resultierende kommunikative Situation einzulassen (sondern sich stattdessen untereinander unterhalten) (Franklin/Ternstedt/Nordenfelt 2006: 137; Webster/Bryan 2009: 1788).

3) *Selbstbestimmung und Kontrolle werden erschwert.* Es ist ein Kennzeichen vieler Krankheiten und Behinderungen, dass sie die Betroffenen schwächen und ihren Handlungsspielraum einschränken. Umso kränkender ist es, wenn man, statt in der Selbstbestimmung unterstützt zu werden, auch noch in dem verbleibenden restlichen Bereich bevormundet wird (Jacobson 2009: 1540; Wadensten/Ahlstrom 2009: 459-460).

Diese Aufzählung ist exemplarisch gemeint und längst nicht vollständig, es wird aber schon deutlich, wie viele Situationen es im Krankenhaus geben kann, in denen sich Menschen erniedrigt oder beschämt fühlen. Wir haben auch keine Mühe, diese Klagen nachzuvollziehen, nicht selten decken sie sich sogar mit eigenen schlechten Erfahrungen. Offenkundig ist die Bedrohung oder sogar Verletzung der Würde von Patienten ein ernstzunehmendes moralisches Problem im klinischen Alltag. Der philosophische Vorschlag, in der medizinischen Ethik ganz auf das ‚useless concept‘ Würde zu verzichten, mutet vor diesem Hintergrund seltsam weltfremd an.

Ein zweiter medizinischer Bereich, in dem bis heute immer wieder mögliche Würdeverletzungen thematisiert werden, ist die Psychiatrie. In der modernen Bioethik fristet

die psychiatrische Ethik eher ein Schattendasein, dabei gibt es wahrscheinlich keine andere medizinische Disziplin, die auf so vielfältige Weise ethische Themen berührt wie die Psychiatrie: Dazu zählen etwa die Patientenautonomie und die Zulässigkeit von Behandlungen wider Willen, der Wert des (durch den Suizid gefährdeten) Lebens, das Recht auf Elternschaft, die Verantwortlichkeit für eigenes Tun, die Legitimation von medizinischer Gewalt und das Recht auf Sterbehilfe. Außerdem hat es sich in der Psychiatrie besonders drastisch gezeigt, wohin eine Medizin ohne Ethik (eine „Medizin ohne Menschlichkeit“ (Mitscherlich 2001)) führen kann, denn schließlich zählten besonders viele psychiatrische Patientinnen und Patienten zu den Opfern eines der schrecklichsten Verbrechen der Medizingeschichte, der systematischen Patientenmorde im Nationalsozialismus.¹¹

Ich habe eingangs darauf hingewiesen, dass die steile juristische Karriere des Menschenwürdebegriffs in den Jahren nach 1945 ihren Anfang nahm. Üblicherweise wird dies als Reaktion auf die Unfassbarkeit der vielfältigen Naziverbrechen erklärt, deren gemeinsamer Nenner in der rücksichtslosen Missachtung der Würde der Opfer gelegen habe. Entsprechend hat auch die psychiatrische Ethik den Begriff der Menschenwürde aufgenommen, um mit seiner Hilfe das besonders Verwerfliche an diesen Verbrechen auszudrücken (Seidel 1989).

Allerdings beschränkt sich das psychiatrische Interesse an der Menschenwürde nicht auf den historischen Rückblick; auch die Verhältnisse in den psychiatrischen Krankenhäusern in Nachkriegsdeutschland wurden spätestens seit den siebziger Jahren immer wieder mithilfe dieses Begriffs charakterisiert (Finzen 1991: 208). So findet sich beispielsweise im Aufruf der Deutschen Gesellschaft für Soziale Psychiatrie zu einer Großdemonstration im Oktober 1980 die Forderung: „Die psychiatrischen Großkrankenhäuser und Anstalten sind ohne Verzug aufzulösen. Sie kränken Insassen und Mitarbeiter gleichermaßen. Sie verletzen die Menschenwürde“ (Hippius/Baeyer/Degkwitz/Bochnik/Bennett/Siedow 1983: 5).

Inwiefern kann in psychiatrischen Kliniken die Würde der Patienten verletzt werden? Antworten findet sich z.B. in einer Reihe von Artikeln, die 1989 im Anschluss an eine Tagung über „Die Würde des Menschen im psychiatrischen Alltag“ publiziert wurden (Borsi 1989).

Auch hier lassen sich eine Reihe von typischen Szenarien unterscheiden, die nach Ansicht der Autoren die Würde von Patienten bedrohen:

1) *Der Patient wird auf seine Krankheit reduziert und nicht in seiner Individualität wahrgenommen.* Das geschieht beispielsweise, wenn man ignoriert, dass der aktuelle Zustand eines altersverwirrten Patienten nur eine Episode in einer viel umfassenderen

Biographie ist, die man kennen muss, um den Patienten selbst kennen zu können (Bruder 1989: 60 f.), oder wenn man umgekehrt übersieht, dass jeder Umgang mit Jugendlichen immer auch ein Element der Hoffnung auf eine individuelle Persönlichkeitsentwicklung umfassen muss (Ramb and Colla-Müller 1989: 49). Ganz allgemein besteht in der Psychiatrie die Gefahr, die Patienten zu vereinnahmen anstatt ihnen die für ihre Würde erforderliche Distanz zur Institution zu ermöglichen (Dörner 1989; Heinze 1989: 161 f.; Seidel 1989: 25-26).

2) *Der Einsatz von Gewalt und Zwang gegenüber psychisch kranken Menschen bedroht immer deren Würde.* In der medizinethischen Literatur wird die psychiatrische Ethik manchmal ganz auf die Frage reduziert, ob man Patienten gegen ihren Willen behandeln darf. Das ist eine unzulässige Verkürzung; aber zweifellos gehören psychiatrische Maßnahmen, die die Patienten in ihrer Selbstkontrolle einschränken, zu den ethisch bedenklichsten, denn zu etwas gezwungen zu werden, vor allem unter Einsatz physischer Gewalt, ist normalerweise kränkend und demütigend (Bruder 1989: 64 f.).

3) *Das asymmetrische Verhältnis zwischen Therapeuten und Patienten lädt zum Missbrauch und zu Übergriffen ein, insbesondere in der Psychotherapie.* Während es in Darstellungen der psychiatrischen Ethik häufig nur um Zwangsbehandlungen geht, steht in der Ethik der Psychotherapie gewöhnlich der sexuelle Missbrauch von Patientinnen durch die Therapeuten im Vordergrund. Auch wenn das ebenfalls zu einseitig ist, besteht ohne Zweifel eine große Gefahr, dass Therapeuten ihre Macht dazu benutzen, die Patienten auf vielfältige Weise zu benutzen und damit klein zu machen, zu entwürdigen (Hoffmann 1989: 117 ff.).

4) *Die Umgebung, in der die Patienten in der psychiatrischen Klinik leben, kann ihre Würde bedrohen.* Bei der Gestaltung psychiatrischer Institutionen ist es verlockend, sich vordringlich an dem Interesse an guten Kontrollmöglichkeiten, leichter medizinischer Zugänglichkeit und ökonomischer Sparsamkeit zu orientieren. Dabei wird manchmal übersehen, dass man seine Würde auf Dauer nur wahren kann, wenn es Freiräume für Aktivitäten und Orte der Intimität gibt (Wendt 1989).¹²

Abermals fällt es nicht schwer, sich die Szenarien vorzustellen, die die Autoren ansprechen, auch wenn eigene Erfahrungen mit der Psychiatrie nicht so weit verbreitet sind wie Erfahrungen mit Krankenhäusern generell. Wir wissen, wie kränkend und demütigend es ist, nicht ernst genommen zu werden, gegen den eigenen Willen zu etwas gezwungen zu werden, schwach und von anderen abhängig zu sein und ohnmächtig der Überwachung und Kontrolle Fremder ausgesetzt zu sein. Auch angesichts dieser Ergebnisse scheint „Würde“ alles andere als ein nutzloser Begriff zu sein.

Die Würde in der anständigen Gesellschaft

Die Debatten in der Pflegeethik und psychiatrischen Ethik zeigen deutlich, wie unplausibel es wäre, in diesen Bereichen der medizinischen Ethik einfach damit aufzuhören, über Würde und Würdeverletzungen zu sprechen, und ähnliche Überlegungen ließen sich auch für andere Sparten der Medizin anstellen (beispielsweise für die Palliativmedizin, Gynäkologie oder Intensivmedizin). Die Feststellung, dass sich der entwürdigende Charakter vieler Szenarien dem Leser unmittelbar erschließt, deutet aber eine noch viel weitergehende Konsequenz an: Die Sorge, entwürdigend behandelt zu werden, beschränkt sich beileibe nicht auf den Kontext der Medizin. Auch in ganz anderen Zusammenhängen sprechen wir selbstverständlich davon, dass die Würde eines Menschen bedroht oder verletzt sei. Wir kennen das aus alltäglichen, zwischenmenschlichen Beziehungen, zum Beispiel wenn sich Ehepartner öffentlich bloßstellen, aus dem Arbeitsleben, zum Beispiel wenn Menschen notgedrungen für einen Hungerlohn schufteln müssen, und natürlich aus Justiz und Politik.

Letzteres ist das Thema, mit dem sich der israelische Philosoph Avishai Margalit ausführlich in seinem Buch *Politik der Würde* beschäftigt hat. Ihm geht es darin um die Kennzeichen einer anständigen Gesellschaft, verstanden als einer Gesellschaft, die den Bürgern keinen Anlass gibt, sich entwürdigt, das heißt in ihrer Selbstachtung verletzt, zu fühlen. Zentrale Bestandteile der menschlichen Würde sind, Margalit zufolge, eine geschützte Privatsphäre (Margalit 1999: 234 ff.), das Wahrgenommenwerden als Individuum (ebd.: 127 ff.) und die Kontrolle über sich selbst und die eigenen Angelegenheiten (ebd.: 143 ff.). Ein Staat, der seinen Bürgern eine Würde in diesem Sinn nicht zugesteht, ist kein anständiger Staat.

Margalit illustriert sein Verständnis von Würde und Entwürdigung mit einer Vielzahl von Beispielen, aus dem Alltag, aus der Geschichte (beispielsweise der Geschichte der Juden in Nazideutschland) und aus der Politik (etwa dem Umgang israelischer Soldaten mit Palästinensern). Die Kennzeichen der Entwürdigung, die er nennt, passen aber auch perfekt zu den pflegeethischen Studien und psychiatrischen Reflektionen. Der Schutz der Privatsphäre, das Bedürfnis, als Individuum wahrgenommen zu werden, die Notwendigkeit, ein gewisses Maß an Selbstkontrolle ausüben zu können, diese Gesichtspunkte ziehen sich gleichermaßen durch Margalits Buch wie durch die medizinethischen Darstellungen von Würdeverletzungen.

Die schroffe Empfehlung Macklins, dass wir in der angewandten Ethik ohne den Würdebegriff auskommen sollten, steht also nicht nur vor dem Problem, dass es in medizinischen Kontexten Situationen gibt, in denen es zumindest nahe liegt (und

auch in der Literatur verbreitet ist), sie als Würdeverletzungen zu bezeichnen, sie muss auch der Tatsache Rechnung tragen, dass Würdeverletzungen in allen Lebenszusammenhängen auftreten können und es deshalb sehr verwunderlich wäre, wenn sie in der Ethik keine Rolle spielen dürften.

Zweierlei Würde?

An dieser Stelle ließe sich allerdings einwenden, dass vermutlich weder Ruth Macklin noch irgendein anderer Kritiker des Würdebegriffs auf die Idee kämen, die genannten Beispiele für entwürdigende Behandlungen zu verteidigen. Auch sie würden natürlich behaupten, dass es *prima facie* moralisch falsch ist, Menschen zu demütigen oder zu beschämen. Die interessante Frage ist nur, ob man dazu einen eigenständigen, ethisch gehaltvollen Würdebegriff braucht oder ob es nicht reichen würde, sich auf die Rechte des Betroffenen zu konzentrieren.

Für diese These spricht, dass die typischen Beispiele für Würdeverletzungen, von denen in den medizinethischen Untersuchungen die Rede ist, zugleich auch Verletzungen moralischer Rechte sind. Man hat normalerweise ein Recht darauf, nicht bloßgestellt zu werden. So hat beispielsweise ein Bewohner eines Altenheims, der vom Pflegepersonal ungefragt geduzt und von oben herab behandelt wird, ein Anspruchsrecht darauf, dass man ihm mit Respekt begegnet, und der psychisch kranke Patient hat ein Freiheitsrecht, nicht rund um die Uhr observiert zu werden. Man könnte also annehmen, dass es auch für die Beurteilung dieser Beispiele letztlich vor allen Dingen auf die Rechte der betroffenen Menschen ankommt.

Allerdings muss es sich dabei um besondere Rechte handeln. Ein Patient kann schließlich ganz unterschiedliche Rechte haben: auf ein Einzelzimmer; darauf, dass niemand seine Zeitungen wegnimmt; auf regelmäßige Konsultationen mit dem behandelnden Arzt usw. Werden diese Rechten verletzt, ist dies aber nicht notwendigerweise eine Verletzung der Würde des Patienten. Geht man hingegen davon aus, dass es darüber hinaus noch ein Recht gibt, nicht entwürdigend behandelt zu werden, kommt man in der medizinischen Ethik nicht darum herum, sich darüber klar zu werden, worin der besondere Gegenstand dieses Rechts liegt, was es also heißt, die Würde eines Menschen zu verletzen. Auch der Rückgriff auf die moralischen Rechte erweist deshalb die Würde nicht als philosophisch obsolet.

Allerdings könnte man zumindest hoffen, das Problem gelöst zu haben, für die Würde einen Platz neben den Menschenrechten zu finden. Die Würde, die die unsensible Krankenschwester verletzt, ist sicher nicht die Menschenwürde, zu deren

Wesensmerkmalen es gehört, universell, unveräußerlich und unantastbar unserem moralischen Status zugrunde zu liegen. Schließlich ist es der Schwester ja gerade vorzuwerfen, dass sie die Würde ihrer Patienten beschädigt, also angetastet hat. Der Patient, dessen Inkontinenz-Probleme sie lauthals auf der ganzen Station verkündet hat, kann sich zu Recht beklagen, dass sich dadurch für ihn etwas verändert hat, dass er durch die kränkende Indiskretion der Schwester nicht mehr so selbstsicher vor die anderen Patienten treten kann.

Es liegt deshalb nahe, eine Unterscheidung zu treffen, die sich auch in der Literatur immer wieder findet, zwischen der individuellen *sozialen Würde*, die beispielsweise im Krankenhaus in Gefahr gerät, und der *fundamentalen Menschenwürde*, von der in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und im Grundgesetz die Rede ist (vgl. Nordenfelt 2004). Erstere, könnte man dann sagen, kommt den Menschen mehr oder weniger zu¹³, sie ist empfindlich gegenüber Beschädigungen und deshalb zweifellos ein wichtiges Thema für die medizinische Ethik. Letztere hingegen kommt allen Menschen zu, sie ist unwandelbar und unverlierbar, allerdings ist es nach wie vor unklar und aus Sicht mancher Theoretiker zweifelhaft, ob man sie überhaupt sinnvoll in eine normative Ethik integrieren kann.

Was bei diesem Versuch jedoch ausgeblendet bleibt, ist die enge Beziehung, die augenscheinlich zwischen sozialer Würde und Menschenwürde besteht. Sie wurde schon deutlich beim Übergang von der Pflegeethik zur psychiatrischen Ethik. Die geheimen Nöte eines Patienten der Öffentlichkeit preiszugeben, ist kränkend und demütigend, aber es ist keine Menschenwürdeverletzung.¹⁴ Das monatelange Einsperren eines psychischen kranken Menschen hingegen, ohne Einwilligung, in einem Zimmer mit 20 anderen Patienten, so wie es früher beispielsweise in psychiatrischen Großkrankenhäusern praktiziert wurde, ist mehr als bloß kränkend, es kann auf eine Weise würdeverletzend sein, die wir selbstverständlich als Menschenwürdeverletzung bezeichnen. Anders als die bloßer Indiskretion der Krankenschwester ist diese Behandlung so massiv würdeverletzend, dass sie eine Menschenwürdeverletzung darstellt.

Dasselbe gilt erst recht von anderen, paradigmatischen Würdeverletzungen, etwa von Vergewaltigung, Folter, Sklaverei. Jemanden zu foltern ist nicht bloß eine Verletzung eines fundamentalen Rechts auf körperliche Unversehrtheit und Schmerzfreiheit, es ist ein exzessiver Angriff auf die Würde des Opfers, eine Demütigung und Schändung. So schrieb beispielsweise Jean-Paul Sartre in seinem Geleitwort zu dem autobiographischen Bericht eines in Algerien gefolterten Journalisten: „Der Zweck der Folter ist nicht nur das Erzwingen des Sprechens, des Verrats: das Opfer muss sich selbst entwürdigend durch seine Schreie und durch seine Unterwerfung, wie ein menschliches Tier. In den

Augen aller und in seinen eigenen Augen. Sein Verrat soll es brechen und frei machen von sich selbst. Man will den, der unter der Folter nachgibt, nicht nur zum Sprechen zu bringen; man drückt ihm einen Stempel auf: den des Untermenschen“ (Alleg/Sartre/Kogon 1958: 14). Auch wenn Sartre nicht ausdrücklich die Menschenwürde erwähnt, so ist es doch unzweifelhaft, dass er mit dieser Beschreibung versucht, das besonders Schreckliche, Verwerfliche an der Folter auszudrücken – eben dasjenige, wofür man wenige Jahre zuvor die Formulierung von der Würde des Menschen gefunden hatte. Auch die paradigmatischen Menschenwürdeverletzungen in der Nazizeit, derentwegen im Art. 1 des Grundgesetzes von der „Würde des Menschen“ die Rede ist, waren mit solchen „normalen“ Entwürdigungen verknüpft.¹⁵ In dem Lesebuch für die Hamburger Schulabgänger findet sich beispielsweise eine Beschreibung, wie Carl von Ossietzky im Konzentrationslager verhöhnt und gedemütigt wurde (Duus 1963: 84). Das war zweifellos eine Menschenwürdeverletzung und zugleich war es eine extreme Missachtung seiner sozialen Würde.¹⁶

Natürlich liegen Welten zwischen einer ruppigen Krankenschwester und den französischen Fallschirmspringern in Algier oder den SS-Chargen im Konzentrationslager und ganz generell zwischen der bloßen Entwürdigung durch die Schwester und denjenigen Entwürdigungen die die Menschenwürde der Opfer verletzen. Gemeinsam ist ihnen aber, dass sich ihr Handeln gegen einen Kernbereich des Menschen richtet, den wir als „Würde“ bezeichnen. Deshalb ist es so unbefriedigend, soziale Würde und Menschenwürde getrennt zu thematisieren. Die soziale Würde ist nicht die Menschenwürde, aber um zu verstehen, welchen Ort die Menschenwürde in der normativen Ethik einnehmen sollte, muss man sie aus ihrem Verhältnis zur sozialen Würde heraus verstehen.

Menschenwürde als universeller Adel

In der deutschen Debatte über die Menschenwürde wird nur selten erwähnt, dass der Ausdruck „Menschenwürde“ im Grundgesetz eigentlich gar nicht vorkommt. Art. 1 beginnt stattdessen mit den Worten: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ Dieser Hinweis mag etwas pedantisch klingen, denn schließlich werden die Ausdrücke „Menschenwürde“ und „Würde des Menschen“ in der Regel synonym verwendet. Entsprechend stand schon in Art. 1 Abs. 2 des Grundgesetzesentwurfes des Verfassungskonvents auf Herrenchiemsee, an dem sich der Parlamentarische Rat orientiert hat: „Die *Würde der menschlichen Persönlichkeit* ist unantastbar. Die öffentliche Gewalt ist in allen ihren Erscheinungsformen verpflichtet, die *Menschenwürde* zu achten und

zu schützen“ (Bucher 1981: 580, Hervorh. d. Verf.). Insofern könnte man daran festhalten, philosophisch nur über die Menschenwürde zu debattieren, und die Rede von der „Würde des Menschen“ als stilistische Variante betrachten.

Wofür ich plädiere ist allerdings die umgekehrte Schlussfolgerung: Man sollte die Formulierung „Würde des Menschen“ als Hinweis darauf betrachten, dass im Umfeld der Entstehung des Grundgesetzes der Würdecharakter der Menschenwürde sehr präsent war. Es ging den Autorinnen¹⁷ und Autoren des Grundgesetzes nicht einfach (nur) darum, einen ganz eigenen, möglichst nichtssagenden technischen Terminus zu finden, der eine Art Platzhalterfunktion für die unterschiedlichen weltanschaulichen Begründungen von Menschenrechten und Rechtsstaatlichkeit einnahm. Sie griffen vielmehr auf eine Tradition zurück, die die Menschenwürde sehr wohl in Analogie zur sozialen Würde verstand, aber in kritischer Abgrenzung zu deren ursprünglichem hierarchischen Charakter.¹⁸ Diese Menschenwürde war zwar eine Würde wie die Adelswürde, aber eine, die nicht bloß dem Adel und der Obrigkeit zustand, sondern jedem Menschen. Es war eine allen Menschen gemeinsamen Nobilität jenseits aller Standesunterschiede und Verdienste, ein universeller Adel, dem wir in unserem Umgang miteinander Rechnung tragen müssen.

Was damit gemeint ist, lässt sich schon bei Schiller finden, in dem berühmten Dialog aus „Don Carlos“ zwischen dem Marquis von Posa und König Philipp, in dem sich laut Grimms Wörterbuch die erste verbürgte Verwendung des Wortes „Menschenwürde“ findet und der auch in dem Hamburger Lesebuch über „Menschenwürde Menschenrechte“ abgedruckt ist. Nachdem Posa eine ehrenvolle Stelle am spanischen Hof abgelehnt hat, unterstellt ihm der König, Philipp II, dass er sich nur künstlich zieren wolle, und bezichtigt ihn deshalb einer besonders raffinierten Form der Schmeichelei. Posa erwidert darauf:

„Ich höre, Sire, wie klein, wie niedrig Sie von Menschenwürde denken, selbst in des freien Mannes Sprache nur den Kunstgriff eines Schmeichlers sehen, und mir deucht, ich weiß, wer Sie dazu berechtigt. Die Menschen zwangen Sie dazu; die haben freiwillig ihres Adels sich begeben, freiwillig sich auf diese niedre Stufe herabgestellt“ (Schiller, Don Carlos, 3. Akt, 10. Auftritt).

In Schillers Verwendung ist die Menschenwürde also eine Würde, die jeder „freie Mann“ mit dem König teilt und aus der sich normative Konsequenzen sowohl für diesen Menschen selbst wie auch für seine Umwelt ergeben. Um die eigene Menschenwürde zu wahren, kriecht und schmeichelt man nicht; dafür hat man aber auch einen Anspruch darauf, von jedermann respektvoll behandelt zu werden, selbst von dem König. Es darf einem also beispielsweise nicht unterstellt werden, dass man es nicht ernst meine mit

seinem Freiheitscredo, sondern nur eine besonders subtile Kriecherei vorführe. Weil aber die opportunistischen Höflinge aus Philipps Gefolge nicht die Selbstachtung haben, sich selbst um ihre Würde zu kümmern, sei es kein Wunder, dass beim König der Eindruck entstanden ist, dass sie gar keine Würde haben, die er respektieren müsste.

Schillers Menschenwürde verbindet folglich zwei Ideen: Ihre Universalität (wenngleich beschränkt auf „freie Männer“) und die Verknüpfung mit bestimmten normativen Erwartungen an die Würdeinhaber selbst und an ihr soziales Umfeld. Noch deutlicher wird dies in dem fast zeitgleich erschienen und heutzutage häufig verkauften Bestseller „Über den Umgang mit Menschen“ von Adolph Freiherr von Knigge. Darin schreibt er unter der Kapitelüberschrift „Umgang mit sich selbst“:

„Respektiere Dich selbst, wenn Du willst, daß andre Dich respektieren sollen. Tue nichts im Verborgenen, dessen Du Dich schämen müßtest, wenn es ein Fremder sähe. Handle weniger andern zu gefallen, als um Deine eigene Achtung nicht zu verscherzen, gut und anständig! Selbst in Deinem Äußern, in Deiner Kleidung sieh Dir nicht nach, wenn Du allein bist. Gehe nicht schmutzig, nicht lumpig, nicht unrechtlich, nicht krumm, noch mit groben Manieren einher, wenn Dich niemand beobachtet. Mißkenne Deinen eigenen Wert nicht! Verliere nie die Zuversicht zu Dir selber, das Bewußtsein Deiner Menschenwürde, das Gefühl, wenn nicht ebenso weise und geschickt als manche andre zu sein, doch weder an Eifer, es zu werden, noch an Redlichkeit des Herzens, irgend jemand nachzustehen.“ (Knigge 1977: § 1.2.5)

Das moderne Gebot, die Würde des Menschen zu achten

Die Knigge-Passage macht allerdings auch deutlich, dass sich die Vorstellungen, welche normativen Konsequenzen mit der Menschenwürde verbunden sind, im Laufe der Jahrhunderte gewandelt haben; nicht nur zwischen Schiller und 1945, sondern auch in den mehr als 60 Jahren, die seitdem verstrichen sind. Während die allgemeinhinliche Würde bei Schiller und Knigge eng mit aristokratischen Vorstellungen von einem angemessenen Auftreten verbunden war, gestehen wir uns heute einen größeren Spielraum an eigenständiger Gestaltung dessen zu, woran wir unsere Würde messen und was wir für unter unserer Würde ansehen.¹⁹

Die Grundidee der Menschenwürde bleibt davon aber unberührt, die anthropologische Prämisse, dass alle Menschen wesentlich Würdenträger sind, was sowohl für ihr eigenes Verhalten wie auch das der anderen ihnen gegenüber normative Konsequenzen hat, selbst wenn die Ausgestaltung der individuellen Würde heute viel variabler ist und stärker in das Belieben des Einzelnen gestellt ist.

Aus der traditionellen Konzeption der ungleich verteilten sozialen Würde stammt also die Idee, dass es mehr gibt, worauf man bei einem Menschen achten muss, was man beeinträchtigen und verletzen kann, als sein Körper und seine Psyche: seine Identität und die damit verbundene Würde. Die empirischen Untersuchungen über Würdeverletzungen im Krankenhaus, wie auch Avishai Margalit's Reflexionen über die anständige Gesellschaft machen deutlich, wie viel uns bis heute an dieser individuellen Würde liegt.

Manche Theoretiker haben daraus geschlossen, dass das Gebot, die Menschenwürde zu achten, auf ein Recht auf Würde hinausläuft (Schaber 2003) oder zumindest auf ein Recht auf Würdeschutz (Pollmann 2005). In gewisser Weise ist dies allerdings ein unplausibel starkes Recht: Wir haben nicht immer ein Recht, nicht erniedrigt zu werden. Wenn wir etwas verbrochen oder auch nur den Mund zu voll genommen haben, dann müssen wir es hinnehmen, durch die Zurechtweisung gedemütigt zu werden.

Die Bedeutung des Gebots der Achtung der menschlichen Würde zeigt sich aber in drei anderen Konsequenzen. Erstens ist es, auch wenn es manchmal erlaubt oder sogar geboten sein kann, in der Regel unzulässig, einen anderen Menschen zu demütigen und zu kränken. Wir haben *prima facie* einen Anspruch darauf, nicht in unserer Würde geschädigt zu werden. Deshalb ist es nicht ganz falsch, auch bei alltäglichen Entwürdigungen, etwa im Krankenhausalltag, Bedrohungen der Menschenwürde zu konstatieren. Die individuelle Würde der Menschen, die z.B. als Patienten in die Klinik kommen, gilt es normalerweise zu respektieren, das ist die erste Konsequenz des Gebots, die Menschenwürde zu achten.

Die zweite Konsequenz betrifft nicht die alltäglichen Demütigungen, sondern die exzeptionellen, eigentlichen 'Menschenwürdeverletzungen wie Folter, Einkerkerung und Versklavung. Wie schon gezeigt, sind sie nicht in dem Sinn, 'eigentliche' Menschenwürdeverletzungen, als die anderen Erniedrigungen gar nichts mit der Menschenwürde zu tun haben. Der Unterschied liegt vielmehr darin, welche Chance diese Taten dem Opfer lassen, ihre individuelle Würde zu bewahren oder nach der Entwürdigung wieder herzustellen. Der 'Stempel des Untermenschen', der dem Gefolterten in Sartres Beschreibung aufgedrückt wird, ist das Brandmal, das ihn von nun an sein Leben lang begleiten wird, und das ihn vor die nahezu unlösliche Aufgabe stellt, es als Teil seines Lebens in sein Selbstbild, die Grundlage seiner individuellen Würde aufzunehmen. Auch wenn dies manchen Menschen gelingen mag, insbesondere dann, wenn sie es wie Henri Alleg irgendwie geschafft haben, die Folter heldenhaft zu überstehen, so ist doch jede Folter ein Angriff auf den Kern unserer Existenz, auf unsere Identität, die Grundlage unserer individuellen Würde. Verhaltensweisen, die diesen Charakter

haben, sind deshalb, anders als andere Entwürdigungen, niemals zu rechtfertigen. Man darf uns zwar unter Umständen bloßstellen, aber nicht auf eine Weise, die uns keine Möglichkeit mehr gibt, anständig weiterzuleben.

Drittens ergeben sich aus dem Gebot, die Menschenwürde zu achten, nicht nur negative Verpflichtungen, also Unterlassungsgebote, sondern auch positive Hilfsverpflichtungen. Da es zentral für unser Selbstverständnis ist, dass wir uns als Würdenträger behandeln, müssen wir auch bereit sein, uns wechselseitig dabei zu unterstützen, unsere Würde zu bewahren. Offenkundig ist dies bei Menschen, die noch nicht, nicht mehr oder überhaupt niemals in der Lage sind, sich um ihre eigene Würde zu kümmern (Stoecker 2002; Stoecker i.E.). Im Grunde befindet sich aber jeder von uns immer wieder in Situationen, in denen wir auf die aktive Mithilfe unseres sozialen Umfelds angewiesen sind, um unsere Würde aufrechtzuerhalten. Krankheiten sind das beste Beispiel dafür. Manchmal reicht es eben nicht für das Aufrechterhalten der Würde, dass man nicht angeschrien wird, man muss auch rechtzeitig die Bettpfanne bekommen.

Der Hamburger Schulsenator Wilhelm Drexelius lag deshalb vollkommen richtig: Wir haben eine Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten. Das ist der Kern des Menschenwürdeverständnisses unserer Verfassung. Vielleicht ist dieses Ergebnis weniger erstaunlich, wenn man erfährt, dass Drexelius schon 1948 Delegierter Hamburgs im Verfassungskonvent war und wesentlich an der Entstehung des Grundgesetzes mitgewirkt hat (Bucher 1981: 57).²⁰

Anmerkungen

- 1 Das Buch war wiederum eine erweiterte Neuauflage der Jahrgabe von 1952 mit dem einem Gedicht Schillers entnommenen Titel „Der Menschheit Würde ist in Eure Hand gegeben“ (Duus 1952).
- 2 Es gibt etwa eine Hand voll von Verfassungen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in denen von „Menschenwürde“ in entsprechenden Varianten und Übersetzungen die Rede ist. Bekannt ist mir dies von der Weimarer Reichsverfassung von 1919 (Art. 151) sowie von den Verfassungen von Mexiko (1917), Finnland (1919), Irland (1937) und Kuba (1940) (Vgl. Iglesias 2001: 125).
- 3 In die ebenfalls 1949 verabschiedete erste DDR-Verfassung wird dagegen nur die schon in der Weimarer Reichsverfassung enthaltene Verpflichtung aufgenommen, dass die „Wirtschaftsordnung“ allen Bürgern ein „menschenwürdiges Dasein“ ermöglichen müsse (Art. 19).
- 4 Vgl. (Herdegen 2003: 1), (Isensee und Kirchhof 1987: 818 f.). (Iglesias 2001: Fn. 13) enthält eine Liste aller Staaten, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die „Würde“ in ihre Verfassung aufgenommen haben.
- 5 [Http://www.wma.net/en/30publications/10policies/c8/index.html](http://www.wma.net/en/30publications/10policies/c8/index.html) (Stand: 15.11.09).
- 6 [Http://www.conventions.coe.int/Treaty/GER/Treaties/Html/164.htm](http://www.conventions.coe.int/Treaty/GER/Treaties/Html/164.htm) (Stand: 15.11.09).
- 7 Vgl. z.B. (Frey and Wellman 2003), (LaFollette 2003), (Rhodes, Francis and Silvers 2007), (Beauchamp and Childress 2009). Im Bereich der theoretischen Ethik gibt es allerdings eine Reihe

- prominenter Ausnahmen, z.B. Martha Nussbaum (Nussbaum 2004), Alan Gewirth (Gewirth 1992), Thomas Hill (Hill 1991) und Jeremy Waldron (Waldron 2007).
- 8 Ein ganz ähnlich gelagerter Artikel ist letztes Jahr von dem Harvard-Psychologieprofessor und renommierten Publizisten Steven Pinker veröffentlicht worden. Er trägt den nicht weniger groben Titel „The Stupidity of Dignity“ (Pinker 2008).
 - 9 „Ruth Macklin is wrong about the conceptual issue, but I suspect that she is right about the political one. Bioethics should drop the concept of human dignity, because its current usage in the field is, in practice, too often merely a forensic device, a weapon in the cultural wars“ (Brudney 2009: 456).
 - 10 Ein alternativer Literaturüberblick von 2006, der sich auf den Umgang mit älteren Menschen in Pflegeheimen bezieht, nennt immerhin 14 Publikationen (Franklin, Ternstedt and Nordenfelt 2006).
 - 11 Zu den Opfern zählten darüber hinaus geistig und körperlich behinderte, neurologisch erkrankte und sozial unangepasste Menschen.
 - 12 In einer kürzlich erschienen Studie wurde beispielsweise gezeigt, wie wichtig es für die Würde psychiatrischer Patienten sein kann, über einen abgetrennten, relativ autarken, unbeobachteten Raucherraum zu verfügen (Skorpen, Anderssen, Oeye and Bjelland 2008).
 - 13 Deshalb wird sie in der Literatur häufig auch als „kontingente Würde“ bezeichnet (Schaber 2003).
 - 14 Vielleicht ist es manchmal sogar unumgänglich, die Würde eines Menschen zu verletzen, um ihm in anderer Hinsicht Gutes zu tun. Steven Pinker hat darauf hingewiesen, dass viele medizinischen Behandlungen schon für sich gesehen entwürdigend sind, ohne dass wir uns dadurch beirren ließen, sie durchzuführen: „Most pointedly, modern medicine is a gantlet of indignities. Most readers of this article have undergone a pelvic or rectal examination, and many have had the pleasure of a colonoscopy as well. We repeatedly vote with our feet (and other body parts) that dignity is a trivial value, well worth trading off for life, health, and safety.“ (Pinker 2008: 4)
 - 15 Ich habe an anderer Stelle versucht, dies etwas deutlicher auszuführen (Stoecker 2003).
 - 16 Vgl. auch folgenden Bericht, den Primo Levi über seine Erfahrung im Konzentrationslager gegeben hat: „Da merkten wir zum erstenmal, daß unsere Sprache keine Worte hat, diese Schmach zu äußern, dies Vernichten eines Menschen. [...] Nun denke man sich einen Menschen, dem man, zusammen mit seinen Lieben, auch sein Heim, seine Gewohnheiten, seine Kleidung und schließlich alles, buchstäblich alles nimmt, was er besitzt: Er wird leer sein, beschränkt auf Leid und Notdurft und *verlustig seiner Würde* und seines Urteilsvermögens, denn wer alles verloren hat, verliert auch leicht sich selbst“ (Levi 1992: 28, Hervorh. d. Verf.).
 - 17 Im Parlamentarischen Rat mit seinen 70 Mitgliedern waren allerdings nur vier Frauen vertreten (Lange 1993: 124).
 - 18 Vgl. (Stoecker im Erscheinen) sowie (Waldron 2007).
 - 19 Aus Sicht des Soziologen Niklas Luhmann ist das ein Element unserer modernen Gesellschaft: weil es notwendig für uns ist, neben unseren verschiedenen gesellschaftlichen Rollen eine weitere Rolle einzunehmen: die einer individuellen Person (Luhmann 1965).
 - 20 Der vorliegende Artikel ist im Rahmen der Forschungsgruppe „Herausforderungen für Menschenbild und Menschenwürde durch neuere Entwicklungen der Medizintechnik“ am Bielefelder Zentrum für Interdisziplinäre Forschung (ZiF) entstanden. Ich möchte mich herzlich für die inhaltliche, institutionelle und finanzielle Unterstützung durch die Forschungsgruppe bedanken. Den Herausgebern und insbesondere Arnd Pollmann danke ich für die sorgfältige Durchsicht einer ersten Fassung dieses Textes und für die große Geduld mit der zweiten Fassung.

Literatur

- Alleg, Henri/Sartre, Jean-Paul/Kogon, Eugen 1958: Die Folter, Wien [u.a.]: Desch.
- Baillie, Lesley 2009: Patient Dignity in an Acute Hospital Setting: A Case Study, in: *International Journal of Nursing Studies*, Vol. 46, No. 1, pp. 23-36.
- Beauchamp, Tom L./Childress, James F. 2009: *Principles of Biomedical Ethics*, New York, N.Y.: Oxford University Press (6th edition).
- Bioethics, The President's Council of (ed.) 2008: *Human Dignity and Bioethics*, Washington, D.C.: The President's Council of Bioethics.
- Borsi, Gabriele M. (Hrsg.) 1989: *Die Würde des Menschen im psychiatrischen Alltag*, Göttingen: Verlag für Medizinische Psychologie im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bruder, Jens 1989: Die Würde des verwirrten alten Menschen. Zum Verständnis von Würde, in: Borsi, Gabriele M. (Hrsg.): *Die Würde des Menschen im psychiatrischen Alltag*, Göttingen: Verlag für Medizinische Psychologie im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 58-66.
- Brudney, Daniel 2009: Losing Dignity, in: *Perspectives in Biology and Medicine*, Vol. 52, No. 3, 454-457.
- Bucher, Peter (Bearb.) 1981: *Der Parlamentarische Rat: 1948-1949. Akten und Protokolle*. Bd. 2: *Der Verfassungskonvent auf Herrenchiemsee, Boppard am Rhein*: Boldt.
- Dörner, Klaus 1989: Psychiatrische Erstbegegnung – in Würde, in: Borsi, Gabriele M. (Hrsg.): *Die Würde des Menschen im psychiatrischen Alltag*, Göttingen: Verlag für Medizinische Psychologie im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 148-154.
- Duus, Hans (Bearb.) 1952: *Der Menschheit Würde ist in Eure Hand Gegeben. Ein Lesebuch für die Abschlussklassen der Allgemeinen Volksschule*. Hamburg: Schulbehörde.
- Duus, Hans (Bearb.) 1963: *Menschenwürde Menschenrechte. Ein Lesebuch für die Abschlussklassen der Hamburger Schulen*. Hamburg: Schulbehörde.
- Enes, Sylvia Patricia Duarte 2003: An Exploration of Dignity in Palliative Care, in: *Palliative Medicine*, Vol. 17, No. 3, 263-269.
- Finzen, Asmus 1991: Sozialpsychiatrische Aspekte der Ethik, in: Pöldinger, Walter/Wagner, Wolfgang (Hrsg.): *Ethik in der Psychiatrie. Wertebegründung – Wertedurchsetzung*, Berlin [u.a.]: Springer, 206-215.
- Franklin, Lise-Lotte/Ternstedt, Britt-Marie/Nordenfelt, Lennart 2006: Views on Dignity of Elderly Nursing Home Residents, in: *Nursing Ethics*, Vol. 13, No. 2, 130-146.
- Frey, Raymond G./Wellman, Christopher Heath (eds.) 2003: *A Companion to Applied Ethics*, Malden, Mass. [u.a.]: Blackwell.
- Gallagher, Ann 2009: Dignity as a Virtue: Appreciating Ambiguity, in: *Nursing Ethics*, Vol. 16, No. 2, 145-146.
- Gewirth, Alan 1992: Human Dignity as the Basis of Rights, in: Meyer, Michael J./Parent, William A. (eds.): *The Constitution of Rights – Human Dignity and American Values*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 10-28.
- Heinze, Hans 1989: Die Aufgaben eines psychiatrischen Landeskrankenhauses. Zum Tag der Psychiatrie, in: Borsi, Gabriele M. (Hrsg.): *Die Würde des Menschen im psychiatrischen Alltag*, Göttingen: Verlag für Medizinische Psychologie im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 157-162.
- Herdegen, Matthias 2003: Artikel 1, Abs 1, in: Maunz, Theodor/Dürig, Günter (Hrsg.): *Grundgesetz. Kommentar*. Bd. 1, München: Beck, 1-58 (Lieferung 2003).
- Hill, Thomas E. 1991: *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press.

- Hippius, Hanns u.a. (Hrsg.) 1983: Standorte der Psychiatrie. Bd. 3: Auflösung der psychiatrischen Großkrankenhäuser, München [u.a.]: Urban u. Schwarzenberg.
- Hoffmann, Sven Olaf 1989: Die Beziehung von Arzt und Patient aus der Sicht eines Psychotherapeuten. Anmerkungen zur Frage der Werte und der Menschenwürde in der Psychotherapie, in: Borsi, Gabriele M. (Hrsg.): Die Würde des Menschen im psychiatrischen Alltag, Göttingen: Verlag für Medizinische Psychologie im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 111-122.
- Iglesias, Teresa 2001: Bedrock Truths and the Dignity of the Individual, in: Logos – A Journal of Catholic Thought and Culture, Vol. 4, No. 1, 114-134.
- Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hrsg.) 1987: Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Heidelberg: Müller.
- Jacobson, Nora 2009: Dignity Violation in Health Care, in: Qualitative Health Research, Vol. 19, No. 11, 1536-1547.
- Knigge, Adolph von 1977: Über den Umgang mit Menschen, Frankfurt/M.: Insel.
- LaFollette, Hugh (ed.) 2003: The Oxford Handbook of Practical Ethics, Oxford [u.a.]: Oxford University Press.
- Lange, Erhard H. M. 1993: Die Würde des Menschen ist unantastbar. Der Parlamentarische Rat und das Grundgesetz, Heidelberg: Decker & Müller.
- Levi, Primo 1992: Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht, München: dtv.
- Luhmann, Niklas 1965: Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie, Berlin: Duncker & Humblot.
- Macklin, Ruth 2003: Dignity Is a Useless Concept, in: British Medical Journal, Vol. 327, No. 7429, 1419-1420.
- Margalit, Avishai 1999: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Frankfurt am Main: Fischer.
- Matiti, Milika R./Torey, Gillian M. 2008: Patients' Expectations of the Maintenance of Their Dignity, in: Journal of Clinical Nursing, Vol. 17, No. 20, 2709-2717.
- Mitscherlich, Alexander 2001: Medizin ohne Menschlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses, Frankfurt a.M.: Fischer (15. Aufl., durchges. Neuausg.).
- Nordenfelt, Lennart 2004: The Varieties of Dignity, in: Health Care Analysis, Vol. 12, No. 2, 69-81.
- Nussbaum, Martha Craven 2004: Hiding From Humanity. Disgust, Shame, and the Law, Princeton, N.J. [u.a.]: Princeton University Press.
- Pinker, Steven 2008: The Stupidity of Dignity. Conservative Bioethics' Latest, Most Dangerous Ploy, <http://www.tnr.com/article/thestupidity-dignity>, Stand: 05.03.2010.
- Pollmann, Arnd 2005: Würde nach Maß, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 53, Nr. 4, 611-619.
- Ramb, Winfried/Colla-Müller, Herbert E. 1989: Menschliche Würde in der Lebensphase natürlicher Abhängigkeit. Jugendpsychiatrische und sozialpädagogische Aspekte, in: Borsi, Gabriele M. (Hrsg.): Die Würde des Menschen im psychiatrischen Alltag, Göttingen: Verlag für Medizinische Psychologie im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 48-57.
- Rhodes, Rosamond/Francis, Leslie P./Silvers, Anita (eds.) 2007: The Blackwell Guide to Medical Ethics, Malden, Mass. [u.a.]: Blackwell.
- Schaber, Peter 2003: Menschenwürde als Recht, nicht erniedrigt zu werden, in: Stoecker, Ralf (Hrsg.): Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff, Wien: öbv&hpt, 119-131.
- Seidel, Ralf 1989: Von psychischer Krankheit und Menschenwürde, in: Borsi, Gabriele M. (Hrsg.):

- Die Würde des Menschen im psychiatrischen Alltag, Göttingen: Verlag für Medizinische Psychologie im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 24-32.
- Skorpen, Aina/Andersen, Norman/Oeye, Christine/Bjelland, Anne Karen 2008: The Smoking-Room as Psychiatric Patients' Sanctuary: A Place for Resistance, in: Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing, Vol. 15, No. 9, 728-736.
- Stoecker, Ralf 2002: Die Würde des Embryos, in: Groß, Dominik (Hrsg.): Ethik in der Medizin in Lehre, Klinik und Forschung, Würzburg: Königshausen & Neumann, 53-71.
- Stoecker, Ralf 2003: Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung, in: ders.: Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff, Wien: öbv & hpt, 133-151.
- Stoecker, Ralf i.E.: Three Crucial Turns on the Road to an Adequate Understanding of Human Dignity, in: Kaufmann, Paulus/Kuch, Hannes/Neuhäuser, Christian/Webster, Elain (eds.): Violations of Human Dignity.
- Wadensten, Barbro/Ahlström, Gerd 2009: The Struggle for Dignity by People with Severe Functional Disabilities, in: Nursing Ethics, Vol. 16, No. 4, 453-465.
- Waldron, Jeremy 2007: Dignity and Rank, in: European Journal of Sociology, Vol. 48, No. 2, 201-237.
- Webster, Carole/Bryan, Karen 2009: Older People's Views of Dignity and How It Can Be Promoted in a Hospital Environment, in: Journal of Clinical Nursing, Vol. 18, No. 12, 1784-1792.
- Wendt, Wolf Rainer 1989: Der Würde Raum. Ökologische und ethische Reflexionen, in: Borsi, Gabriele M. (Hrsg.): Die Würde des Menschen im psychiatrischen Alltag, Göttingen: Verlag für Medizinische Psychologie im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 163-178.



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

... ein Begriff für politische Bildung

Thema: Naher Osten

**4. vollständig überarbeitete
Neuaufgabe
2009**

Jörn Böhme, Tobias Kriener,
Christian Sterzing

Kleine Geschichte des israelisch- palästinensischen Konfliktes

Der israelisch-palästinensische Konflikt zieht die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit und die Bemühungen der Weltpolitik auf sich wie kaum ein anderer. Dennoch ist ein Frieden nicht in Sicht. Nach Jahren einer blutigen Gewaltspirale aus israelischen Militärschlägen und palästinensischen Terroranschlägen werden zwar zwischen den Kontrahenten (wieder einmal) zähe Verhandlungen geführt. Zentrale Streitpunkte – wie die israelischen Siedlungen, die Zukunft Jerusalems oder die Flüchtlingsfrage – sind von einer einvernehmlichen Lösung aber noch weit entfernt. Die Spaltung Palästinas aufgrund der Auseinandersetzungen zwischen Fatah und Hamas, handlungsunfähige Regierungen in Ramallah und Tel Aviv, die ethnische Trennungspolitik und der völkerrechtswidrige Siedlungsausbau der israelischen Besatzungsmacht machen eine Einigung immer schwieriger.

Dieses Buch bietet einen kurzen und leicht lesbaren Überblick über die komplexe Ge-



ISBN 3-89974418-7, 144 S., € 9,80
4. vollst. überarb. Aufl. 2009

schichte des Konflikts, über die Kernpunkte der Auseinandersetzung, wichtige Wendepunkte und Bemühungen um eine Lösung. Karten, eine Chronologie und Hinweise auf weiterführende Literatur runden die Darstellung ab. Besonders geeignet ist der Band als erste Orientierung in diesem sehr kompliziert gelagerten Konflikt.

www.wochenschau-verlag.de

Adolf-Damaschke-Str. 10, 65 824 Schwalbach/Ts., Tel.: 06196 / 8 60 65, Fax: 06196 / 8 60 60, e-mail: info@wochenschau-verlag.de

Peter Schaber

Unveräußerliche Menschenwürde

Rechte kann man anderen gegenüber einfordern, man kann sie aber auch an andere transferieren. Eigentumsrechte beispielsweise kann man aufgeben und an andere übertragen. Aber kann man auch sämtliche Rechte an andere transferieren? Oder ist der Transfer bestimmter Rechte ohne normative Kraft? Gibt es – anders gefragt – Rechte, die unveräußerlich sind? Unter „unveräußerlichen“ Rechten verstehe ich dabei Rechte, von denen sich der Rechtsträger nicht entbinden darf. Diese Rechte sind nicht mit „unverlierbaren“ Rechten zu verwechseln, die man nie verwirken kann. Unveräußerliche Rechte sind Rechte, die man nicht an andere abtreten kann, auch wenn man das selber tun möchte. Sind Menschenrechte, wie gemeinhin angenommen wird, solche unveräußerlichen Rechte? Oder bloß einige davon? Und wenn bloß einige, welche? Die Idee unveräußerlicher Menschenrechte ist keineswegs trivial. So schreibt James Nickel:

„A claim that human rights can neither be given up permanently nor waived temporarily would have very paternalistic overtones since it amounts to an assertion that one must keep and use on every possible opportunity all of one's human rights.“ (Nickel 1982: 254)

Dass es unveräußerliche Menschenrechte gibt, ist deshalb nicht selbstverständlich, weil Rechte eben üblicherweise Transferrechte beinhalten. Wenn man ein Recht auf x hat, kann man sich davon auch entbinden. Verschiedene Rechtstheoretiker meinen, dass es gerade zum Begriff des Rechts gehört, sich von ihm unter Umständen auch entbinden zu können (vgl. Steiner 1994: 61). Weshalb also sollten gewisse Menschenrechte unveräußerlich sein? Was könnte dafür verantwortlich sein? Das sind die Fragen, mit denen sich die nachfolgenden Ausführungen beschäftigen. Und ich möchte die These vertreten, dass zumindest jene Menschenrechte unveräußerlich sind, die sich auf die „Würde“ des Menschen beziehen.

Unveräußerliche Rechte und Pflichten gegen sich selbst

Ein Recht ist unveräußerlich, wenn der Rechtstransfer die Verletzung einer moralischen Pflicht darstellt. Es kann sich dabei um eine Pflicht gegen andere oder um eine Pflicht gegen sich selbst handeln. Wenn man sich beispielsweise nicht versklaven

lassen darf, dann hat auch der Transfers des Rechts, nicht versklavt zu werden, keine autorisierende Kraft für andere. Das Verbot, sich nicht versklaven zu lassen, könnte eine Pflicht gegen andere sein. Man könnte aber auch der Ansicht sein, es handle sich dabei um eine Pflicht gegen sich selbst. Entsprechend würde dann gelten: Wann immer ein Rechtstransfer eine Pflicht, die man gegen sich selbst hat, verletzt, ist er normativ ohne Belang. Das korrespondierende Recht ist dann unveräußerlich. Unveräußerliche Rechte korrespondieren ganz allgemein mit den Pflichten gegen sich selbst. Unveräußerliche Rechte setzen in diesem Sinne voraus, dass es Pflichten gegen sich selbst gibt. Daran wird deutlich, dass die These, es gebe unveräußerliche Rechte, keineswegs selbstverständlich ist. Denn dazu muss zuerst gezeigt werden, dass es Pflichten gegen sich selbst gibt. Dies aber ist eine These, die von vielen für falsch gehalten wird. Mir geht es nachfolgend darum, deutlich zu machen, dass wir diese skeptische Ansicht aufgeben sollten. Ich werde vielmehr dafür argumentieren, dass es Pflichten gegen sich selbst gibt und damit auch unveräußerliche Rechte.

Aus Sicht derjenigen, welche die Idee von Pflichten gegen sich selbst zurückweisen, erweist sich das, was auf den ersten Blick als Pflicht gegen sich selbst aufgefasst werden kann, bei näherem Hinsehen doch als Pflicht gegenüber anderen. Demnach kann man eine mögliche Pflicht, sich um die eigene Gesundheit zu kümmern, nur scheinbar als Pflicht gegen sich selbst betrachten. In Wirklichkeit aber, so z.B. Achim Lohmar, handelt es sich um eine Pflicht gegenüber anderen Menschen: Denn diese anderen müssen zusätzliche Lasten tragen, wenn ich mir meine eigene Gesundheit ruiniere. Das moralische Unrecht, das durch die Ruinierung der eigenen Gesundheit geschieht, besteht also nach Lohmar in der Schädigung anderer (Lohmar 2005: 65). Die Idee, wir seien auch uns selbst in gewissen Dingen verpflichtet, verträgt sich offenbar schlecht mit dem von den meisten MoralphilosophInnen unterstellten sozialen Charakter der Moral. Die Idee von Pflichten gegen sich selbst läuft dem zuwider, worum es der Moral zu gehen scheint: der Regelung sozialer Beziehungen. Und zu solchen Regelungen können auch Pflichten gehören, die mich selbst betreffen, wie eben die Pflicht, mich um die eigene Gesundheit zu kümmern, um andere nicht zu schädigen. Daraus folgt: Was auf den ersten Blick eine Pflicht gegen sich selbst zu sein scheint, ist letztlich auch nur eine Pflicht anderen gegenüber.

Ich behaupte allerdings, dass wir Pflichten gegen uns selbst haben. Nicht alle Pflichten sind Pflichten gegen andere. Und entsprechend sind nicht alle Regelungen, um die es der Moral geht, sozialer Natur. Pflichten gegen sich selbst sind nicht einfach Pflichten, deren Gegenstand jeweils die eigene Person ist. So ist eine mögliche Pflicht zur Gesundheit nicht notwendigerweise eine Pflicht gegen sich selbst. Eine Pflicht ist

bloß dann eine genuine Pflicht gegen sich selbst, wenn der Grund der Pflicht in der eigenen Person liegt.¹ Wenn ich es mir selbst schulde, mich um die eigene Gesundheit zu kümmern, dann ist diese Pflicht eine Pflicht gegen mich selbst. Ich hätte diese Pflicht auch dann, wenn die Ruinierung meiner Gesundheit andere in keiner Weise in Mitleidenschaft ziehen würde. Anders als Lohmar glaubt, muss aber jemand, der denkt, es gebe Pflichten gegen sich selbst, nicht zeigen, dass es, wie Immanuel Kant meint, Pflichten gegen sich selbst geben muss, damit wir überhaupt zu irgendetwas verpflichtet sein können (Lohmar 2005: 54). Dies muss deshalb nicht gezeigt werden, weil Pflichten gegen sich selbst, wie ich nachfolgend deutlich machen möchte, eine eigene Art von Pflichten sind, welche von den Pflichten gegen andere nicht vorausgesetzt werden müssen. Anders gesagt: Pflichten gegen andere wären auch ohne Pflichten gegen sich selbst möglich. Pflichten gegen sich selbst schulden wir uns selbst, Pflichten gegen andere schulden wir anderen.

Wieso Pflichten gegen sich selbst unmöglich sein sollen

Was sind die Gründe, die Idee, es gebe Pflichten gegen sich selbst, abzulehnen? Bei Pflichten gegen sich selbst sind der Verpflichtende und der Verpflichtete identisch. Ich bin es, der verpflichtet, und ich bin es gleichzeitig, der verpflichtet wird. Mit dieser Identität ist ein Problem verbunden. In der Identität als solcher liegt nicht die Schwierigkeit. Ich könnte Verpflichtender und Verpflichteter zugleich sein, so wie ich, wenn ich mich schlage, Schlagender und Geschlagener zugleich sein kann. Das Problem, das sich aus der Identität von Verpflichtendem und Verpflichtetem ergibt, ist vielmehr dies: Wenn ich selbst der mich Verpflichtende bin, dann kann ich mich auch jederzeit wieder von dieser Pflicht entbinden. Darin liegt nach Kant zunächst ein Widerspruch, welchen der Begriff der Pflicht gegen sich selbst enthält:

„Man kann diesen Widerspruch auch dadurch ins Licht stellen: dass man zeigt, der Verbindende [...] könne den Verbundenen [...] jederzeit von der Verbindlichkeit lossprechen; mithin [...] er sei an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerspruch enthält.“ (Kant 1907/14: 417)

Ich bin durchaus an die betreffende Pflicht gebunden, solange ich mich ausdrücklich an sie binde. Doch wenn ich selbst der Verpflichtende bin, kann ich mich jederzeit auch wieder von der betreffenden Pflicht entbinden. Das aber entspricht nicht unserer Vorstellung von einer moralischen Pflicht. Es gibt Fälle, in denen andere mich von einer moralischen Pflicht entbinden können. Jemand, dem ich etwas versprochen habe,

kann mich von der damit verbundenen Pflicht befreien. Ich selbst aber kann das nicht tun. Moralische Pflichten binden mich unabhängig von meinem Willen. Das Problem lässt sich wie folgt verdeutlichen (vgl. Singer 1959: 203 f.): Wenn A einer Person B gegenüber eine Pflicht hat, dann hat B ein entsprechendes Recht gegenüber A. Wenn nun B ein Recht gegenüber A hat, dann kann er dieses Recht aufgeben und A von der besagten Pflicht befreien. Und wenn nun – wie das bei Pflichten gegenüber sich selbst der Fall wäre – A und B dieselbe Person sind, dann kann die betreffende Person ihr Recht jederzeit aufgeben und sich von der Pflicht befreien. Dies ist aber bloß dann der Fall, wenn A und B identisch sind. Wenn es sich hingegen um zwei verschiedene Personen handelt, dann gilt: A kann sich selbst nicht von der Pflicht gegenüber B befreien. A kann nur von B von dieser Pflicht befreit werden.

Das ist das Problem, das gelöst werden muss, wenn man zeigen will, dass Pflichten gegen sich selbst möglich sind. Das Problem lässt sich nicht schon dadurch lösen, dass man das jeweils verpflichtende Ich als „früheres“ und das verpflichtete Ich als „späteres“ Selbst versteht. Man könnte meinen: Wenn ich mir selbst etwas verspreche, dann verpflichte ich ein späteres Selbst; jenes Selbst, das zu einem späteren Zeitpunkt das tun muss, was ich zuvor versprochen habe. Doch unabhängig von der Frage, ob diese Redeweise von einem „früheren“ und „späteren“ Selbst überhaupt sinnvoll ist, sie liefert nicht schon die gesuchte Lösung des Problems. Denn es würde sich nicht länger um eine Pflicht gegenüber einem selbst handeln, sondern vielmehr um eine Pflicht gegenüber einem anderen Selbst – was von der klassischen Pflicht, die ich anderen gegenüber habe, nicht unterscheidbar wäre.

Das Argument von Alison Hills

Ein sehr viel aussichtsreicherer Versuch, das gemeinte Identitätsproblem zu lösen, stammt von der in Cambridge lehrenden Philosophin Alison Hills (2003). Zunächst geht Hills davon aus, dass wir die moralische Pflicht haben, für das Wohl anderer Menschen zu sorgen. Von dieser zentralen Pflicht können wir uns auch nicht einfach selbst entbinden.² Zudem gilt sehr allgemein: Gründe, die für Handlungen sprechen, sind stets „universale“ Gründe. Liefert mir etwas in einer bestimmten Situation a einen hinreichenden Grund, x zu tun, dann habe ich unter denselben Umständen auch in anderen Situationen einen entsprechenden Handlungsgrund. Geht es um Moral, dann ist es das Wohl anderer, das uns zwingende Gründe zum Handeln liefert. Andere Personen wiederum sind verpflichtet, für mein Wohl etwas zu tun. Wenn aber mein Wohl andere verpflichtet, so Hills, dann verpflichtet es stets auch mich selbst:

„(H)ow could your own well-being be of lesser normative significance to you than the well-being of others?“ (Hills 2003: 137). Dafür spricht in der Tat nichts. Denn das, was mich verpflichtet, etwas für andere zu tun – nämlich das Wohl des oder der betreffenden Menschen –, verpflichtet mich immer auch dazu, etwas für mich selbst zu tun. Das Wohl des Menschen verpflichtet uns also unabhängig davon, wessen Wohl es ist, „meines“ oder „deines“. Nach Hills gilt also das folgende Argument:

Prämisse 1: Ich habe die Pflicht, zum Wohl anderer beizutragen.

Prämisse 2: Ich kann mich von dieser Pflicht nicht einfach entbinden.

Prämisse 3: Das Wohl von Menschen liefert universale Gründe.

Conclusio: Ich habe stets auch eine Pflicht, mich um mein eigenes Wohl zu kümmern.

Ist damit das Identitätsproblem gelöst? Sind wir es uns tatsächlich selbst schuldig, uns auch um unser eigenes Wohl zu kümmern? Hills Argument ist mit folgender Schwierigkeit konfrontiert: Prämisse 2 besagt zwar zu Recht, dass wir uns nicht selbst von der Hilfspflicht anderen gegenüber entbinden können. Allerdings ist es so, dass uns andere durchaus von dieser Pflicht entbinden können. Wenn mich ein Kollege, der in Not ist, inständig darum bittet, ihm nicht zu helfen, so bin ich von der Pflicht, ihm zu helfen, befreit. Wenn aber andere dies tun können, so werde ich selbst das mit Blick auf mein eigenes Wohl auch tun können: Ich kann mich also sehr wohl von meiner Pflicht, mich um mein eigenes Wohl zu kümmern, jederzeit auch wieder befreien – und so bin ich an die Pflicht, mich um mein eigenes Wohl zu kümmern, nicht zwingend gebunden. Das Identitätsproblem bleibt damit offen.

Die eigene Würde

Das Identitätsproblem lässt sich jedoch lösen, wenn man Pflichten gegen sich selbst als Pflichten versteht, die auf einer ganz besonderen Form von Selbstverpflichtung beruhen. Es war behauptet worden: Wenn ich es bin, der mich verpflichtet, kann ich mich von dieser Pflicht auch jederzeit wieder befreien. Nach Hills ist es mein jeweils eigenes Wohl, das mich dazu verpflichtet, für mich und mein Wohl zu sorgen. Ungeachtet der am Ende des letzten Abschnitts identifizierten Schwierigkeit von Hills Argument weist ihr Vorschlag dennoch in die richtige Richtung. Denn wenn ich mir selbst gegenüber zu irgendetwas verpflichtet sein soll, muss diese Pflicht auf etwas beruhen, das mich auch anderen Personen gegenüber verpflichtet. Und die entsprechende Pflicht anderen gegenüber muss eine Pflicht sein, von der mich diese anderen nicht entbinden können, wenn von „unveräußerlichen“ Rechten die Rede

sein soll. Entsprechende Pflichten und Rechte liegen dort vor, so die im Folgenden zu erhellende These, wo es um die „Würde“ von Personen geht.

Nach Kant sind wir es uns selbst schuldig, uns vor anderen Personen nicht herabzusetzen. Der Mensch, so Kant, soll sich „nicht kriechend, nicht knechtisch [...], gleich als sich um Gunst bewerbend, bewerben, nicht seine Würde verläugnen, sondern immer mit dem Bewußtsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage [...], und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (Kant 1904/11: 435). Es ist folglich die jeweils eigene Würde, die uns verpflichtet, uns selbst vor anderen nicht zu verleugnen. „Die Würde des Menschen“, so lautet die berühmte Formulierung in Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes, „ist unantastbar“. Hier ist es zunächst die Würde des anderen Menschen, die mich verpflichtet, ihn auf bestimmte Weise zu behandeln bzw. auf bestimmte Weise nicht zu behandeln; ihn z.B. nicht zu versklaven, ihn nicht als Knecht zu behandeln oder herabzusetzen. Doch in gleicher Weise gilt nach Kant: Ich bin auch mir selbst gegenüber verpflichtet, mich nicht vor anderen herabzusetzen oder mich nicht zum Sklaven zu machen:

„Gleichwie er [der Mensch, P.S.] also sich selbst für keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der eben so nothwendigen Selbstschätzung anderer als Menschen entgegen handeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen nothwendig zu erzeugende Achtung bezieht.“ (Kant 1904/11: 462)

Nicht ich selbst verpflichte mich also zur Selbstschätzung. Vielmehr gilt: Meine Würde verpflichtet mich dazu, mich selbst zu schätzen. Doch was genau bedeutet es, dass meine Würde mich verpflichtet? Unstrittig dürfte zunächst sein: Die Würde anderer Menschen muss von mir geachtet werden. Den anderen nicht zu erniedrigen, ist eine Pflicht, die wir seiner Würde schulden. Es ist seine Würde, die nicht verletzt werden darf. Und wenn dies richtig ist, dann gilt ebenfalls: Auch meine Würde darf nicht verletzt werden – von niemandem. Wenn die Würde des anderen mich zur Achtung verpflichtet, dann auch meine eigene. Denn meine Würde hat exakt denselben normativen Status wie die Würde anderer. Sie ist die Würde einer „Person“, und die Würde einer Person ist nichts Individuelles. Daraus folgt: Wenn wir bestimmte Dinge oder Verhaltensweisen unserer eigenen Würde schulden, so haben wir eine entsprechende Pflicht, von der wir uns nicht entbinden können. Damit scheint das Identitätsproblem gelöst zu sein: Es ist nicht länger so, dass ich mich verpflichte, mich selbst vor anderen nicht kriecherisch zu verhalten; es ist vielmehr meine eigene Würde, der ich dies schulde.

Diese These ist erläuterungsbedürftig. Mit der Würde von Menschen ist stets etwas gemeint, das verletzt oder aber geachtet werden kann. Das wird an Formulierungen der Art „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ deutlich. Die Würde ist folglich keine Eigenschaft, die einem Menschen unverlierbar zukommt; so wie z.B. die Eigenschaft, Schmerzen empfinden zu können. Diese Eigenschaft mag normativ relevant sein, aber die Eigenschaft als solche kann nicht verletzt werden. Denn verletzen kann man bloß Ansprüche. Und genau das tut man, wenn man die Würde eines Menschen verletzt. Man verletzt einen Anspruch, den die betroffene Person legitimerweise anderen Personen gegenüber geltend machen kann. Doch welcher konkrete Anspruch bzw. welche konkreten Ansprüche sind mit der Würde verbunden? Es sind verschiedene moralische Ansprüche, die mit der Würde einhergehen und die deutlich werden, wenn wir uns Fälle paradigmatischer Würdeverletzung vor Augen führen; wie etwa die Folterung eines Menschen oder ein Leben in absoluter Armut. Was in diesen Fällen verletzt wird, sind z.B. moralische Ansprüche, (a) nicht gequält zu werden (bei Folter), (b) nicht erniedrigt zu werden (sowohl bei Folter als auch bei absoluter Armut), (c) ein eigenes Leben führen zu können oder von anderen Menschen nicht vollständig dominiert zu werden (bei absoluter Armut) sowie (d) die Möglichkeit zu haben, Dinge zu tun, die man selbst für sich als wertvoll erachtet (bei absoluter Armut). Was haben diese Ansprüche gemeinsam? Es sind Ansprüche darauf, ein Leben führen zu können, in dem sich die Person selbst „achten“ kann. Ein Leben in Würde ist folglich ein Leben, das mir die Selbstachtung ermöglicht. Und Verletzungen der Würde einer Person sind demnach als Beeinträchtigungen oder Beschädigungen der Bedingungen ihrer Selbstachtung zu verstehen. Dabei ist mit „Selbstachtung“ hier ausdrücklich nicht gemeint, was oft auch „Selbstwertschätzung“ genannt wird, und zwar „etwas von sich selbst zu halten“. Gemeint ist vielmehr der Umstand, dass man sein eigenes Leben lebt und bestimmte Dinge nicht „mit sich machen lässt“. Meine Selbstachtung kann von anderen verletzt werden, indem sie mich erniedrigen. Doch meine Selbstachtung kann auch von mir selbst verletzt werden, indem ich meine eigene Person aus „niederen“ Motiven verleugne. Genau das ist Kants Punkt: Wer sich, bloß um zu gefallen, vor anderen Menschen kriecherisch verhält, achtet sich selbst nicht; achtet seine eigene Würde nicht und verletzt damit eine moralische Pflicht gegen sich selbst:

„Mehr oder weniger kann man diese Pflicht in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst in folgenden Beispielen kennbar machen. Werdet nicht der Menschen Knechte; – laßt euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten [...] Das Hinknien und Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider.“ (Kant 1904/11: 436)

Unveräußerliche Würde

Nun stellt sich hier allerdings die Frage: Kann man den eigenen Anspruch auf Selbstachtung nicht doch auch aufgeben (vgl. Schaber 2007)? Wäre dies der Fall, so würde es sich um eine Pflicht handeln, von der ich mich jederzeit entbinden kann, und entsprechend wäre es gar keine Pflicht im strengen Sinn. Es war gesagt worden: Wenn die Würde „unantastbar“ ist, dann darf auch die eigene Würde nicht verletzt werden – weder von anderen noch von mir selbst. Auch kann mich die jeweils andere Person von meiner Pflicht, ihre Würde zu achten, nicht entbinden. Wenn also eine andere Person den Wunsch hätte, gefoltert oder erniedrigt zu werden, so würde mir das nicht schon eine Erlaubnis liefern, dies auch tatsächlich zu tun. Da aber die andere Person mich von meiner Pflicht, ihre Würde zu respektieren, nicht entbinden kann, kann ich auch andere nicht von ihrer Pflicht, meine Würde zu achten, befreien. Und der entscheidende Punkt lautet nun: Genauso wenig kann ich mich selbst von dieser Pflicht entbinden. Ich kann meinen Anspruch auf Selbstachtung nicht aufgeben. Wenn die Würde anderer mich verpflichtet, dann verpflichtet mich auch die eigene Würde.

Es ist oben bereits behauptet worden, dass die inhärente Würde der Person nichts „Individuelles“ ist: Die Würde meiner Person unterscheidet sich in nichts von der Würde jeder anderen Person. Jede einzelne Person hat vielmehr dieselbe inhärente Würde, und wenn wir ihr gegenüber verpflichtet sind, dann sind wir damit der Würde aller Personen sowohl in der anderen als eben auch in der jeweils eigenen Person in gleicher Weise verpflichtet. Es ist folglich die Würde der Person, die mit den erwähnten moralischen Ansprüchen verbunden ist. Wenn ich diese Ansprüche anderer nie verletzen darf, so gilt dies auch für die jeweils eigenen Ansprüche auf ein Leben in Selbstachtung: Ich darf auch meine eigene Würde nie zur Disposition stellen, denn das, was mich zur Achtung verpflichtet, ist in der anderen Person nichts anderes als in mir. Es ist in jedem Fall die Würde der Person, die mich moralisch verpflichtet, und hinsichtlich derer sich Personen nicht unterscheiden. Dabei ist es keineswegs so, dass ich selbst es bin, der sich auf meine Würde verpflichtet. Wäre dies der Fall, so könnte ich mich von meiner Achtungspflicht jederzeit auch wieder befreien. Es ist hingegen die Würde selbst, die mich zur Achtung verpflichtet. Und insofern ist Kant Recht zu geben, wenn er in der *Metaphysik der Sitten* schreibt, dass der Mensch „sich selbst für keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde)“ (Kant 1904/11: 462).

Welche Pflichten?

Moralische Pflichten gegenüber dem eigenen Selbst können bloß solche Pflichten sein, von denen mich andere auch ihnen gegenüber nicht entbinden können. Genau deshalb vermag der Vorschlag von Alison Hills nicht zu überzeugen: Ich habe keine Pflicht, für mein eigenes Wohl zu sorgen, da andere mich sehr wohl von einer entsprechenden Pflicht ihnen gegenüber befreien können. Doch von der Achtung ihrer Würde können andere mich nicht entbinden. Pflichten, die man sich selbst gegenüber hat, sind keine Pflichten, die man seinem Wohl, sondern seiner jeweils eigenen Würde schuldet. Und entsprechend ist zu vermuten, dass zumindest einige der Pflichten, die Kant selbst in seiner *Metaphysik der Sitten* als Pflichten gegen sich selbst betrachtet, letztlich doch keine Pflichten gegen sich selbst sind, wie z.B. die Pflicht, nicht zu viel zu essen oder zu trinken, und auch nicht die vermeintliche Pflicht, seine physischen und kognitiven Fähigkeiten zu entfalten. Denn eine Person, die etwa ein mathematisches Talent nicht ausbildet, „erniedrigt“ sich nicht. Sie handelt bloß unklug. In solchen und ähnlich gelagerten Fällen ist folglich den Kritikern der Idee, dass der Mensch moralische Pflichten gegen sich selbst hat, Recht zu geben, wenn sie meinen, es handle sich bei den erwähnten Forderungen nicht um Pflichten gegen sich selbst, sondern um Gebote der Klugheit. Ich erniedrige mich auch nicht, so wie Kant das glaubt, wenn ich einen anderen Menschen um eines Vorteils willen belüge (Kant 1904/11: 429). Das Verbot zu lügen, welches Kant als eine fundamentale Pflicht gegen sich selbst betrachtet, ist eindeutig eine Pflicht, die man anderen gegenüber hat. Anders verhält es sich bei der Pflicht, vor anderen Menschen nicht zu kriechen. Wer dies tut, verletzt tatsächlich eine moralische Pflicht gegen sich selbst. Es ist nicht notwendig so, dass jemand, der entsprechend handelt, auch ein Klugheitsgebot missachtet, denn es ist keineswegs ausgemacht, dass man schlechter „fährt“, wenn man vor anderen kriecht. Manche Menschen bringen es in ihrem Leben durch Kriecherei zu etwas. Und doch handelt es sich um eine moralische Pflicht, welche durch Kriecherei verletzt wird. Weil es eine moralische Pflicht ist, andere Personen in ihrer Würde zu respektieren, so ist es auch eine moralische Pflicht, die Würde der eigenen Person zu achten.

Zwei Einwände

Betrachten wir abschließend zwei Einwände gegen die These, es gebe moralische Pflichten gegenüber der eigenen Würde. Erstens: Man könnte der Auffassung sein, dass aus dem Umstand, dass ich Pflichten gegen mich selbst habe, notwendig folgt, dass ich

auch moralische Rechte, die diesen Pflichten korrespondieren, habe. Und so würde gelten: Ich habe nicht nur eine moralische Pflicht, sondern auch ein entsprechendes Recht auf Selbstachtung mir selbst gegenüber. Dazu jedoch meint Marcus Singer:

„In general, if A has a duty to B, then B has a right to A. But it follows from this that to have a duty to oneself would be to have a right against oneself, and this is surely nonsense. What could it mean to have a right or a claim against oneself?“ (Singer 1959: 202)

Ein Recht, das einer Pflicht gegen sich selbst korrespondiert, wäre ein moralischer Anspruch gegenüber dem eigenen Selbst, und so etwas, sagt Singer, könne es nicht geben. Doch Singer irrt. Moralische Ansprüche können entweder respektiert oder aber verletzt werden. Und der mit der Würde meiner Person verknüpfte Anspruch auf Selbstachtung kann nicht nur von anderen, sondern in der Tat auch von mir selbst respektiert oder aber verletzt werden. Letzteres tue ich, wie schon gezeigt, dann, wenn ich mich, um anderen zu gefallen, vor anderen herabsetze. Der moralische Anspruch, der aus der jeweils eigenen Würde resultiert, ist der Anspruch, sich nicht, so Kant, „zum Wurm“ zu machen (Kant 1904/11: 437). Das nicht zu tun, bin ich mir selbst schuldig. Und es doch zu tun, verletzt zwar kein Recht anderer Menschen, wohl aber einen moralischen Anspruch, den man sich selbst und seiner Würde gegenüber hat.

Zweitens: Wer eine Pflicht verletzt, kann berechtigterweise getadelt werden. Ich kann andere Personen für ihre moralischen Fehler tadeln. Aber kann man sich auch selbst tadeln? Oder kann ich – umgekehrt – mir selbst „verzeihen“? Lohmar (2005: 63) meint, dass man das nicht tun könne. Wo aber liegt das Problem? Wir sind durchaus mit der Redeweise vertraut, dass wir uns selbst Vorwürfe machen: „Ich habe mich würdelos verhalten“ ist ein an die jeweils eigene Person gerichteter Vorwurf, den wir kennen und ebenso wenig für sonderbar halten wie etwa die Einsicht: „Mich in Zukunft anders zu verhalten, bin ich mir selbst schuldig.“ Lohmar ist hingegen der Auffassung, dass jemand, der behauptet, sich selbst etwas „schuldig“ zu sein, normalerweise nicht so verstanden wird und normalerweise auch nicht so verstanden werden will, „als würde die Rede von ‚sich selbst etwas schuldig sein‘ ein moralisches Urteil zum Ausdruck bringen oder ein Hinweis auf eine moralische Verpflichtung sein“ (ebd.). Doch diese Auffassung setzt bereits voraus, was Lohmar allererst zeigen will, nämlich dass es keine moralischen Pflichten gegen sich selbst gibt. Lohmar meint, dass moralische Kritik bloß dann berechtigt ist, wenn die Interessen anderer Menschen in Mitleidenschaft gezogen werden. Dies ist dann – aber auch nur dann – richtig, wenn es keine Pflichten gegen sich selbst gibt. Genau dies ist hier aber strittig. Wenn das

Gegenteil zutrifft – wir also tatsächlich moralische Pflichten gegen uns selbst haben –, dann können wir uns auch berechtigterweise moralische Vorwürfe machen. Wer, ohne dazu gezwungen zu werden, sich zu anderer Menschen Knecht macht und sich aus niederen Motiven mit Füßen treten lässt, hat allen Grund, sich zu tadeln. Er mag sich dabei vielleicht „klug“ verhalten, doch er ist sich etwas anderes schuldig.

Unveräußerliche Rechte

Wenn es eine Pflicht gegen sich selbst gibt, sich nicht zu erniedrigen, so ist das Recht, nicht erniedrigt zu werden, ganz gleich von wem, unveräußerlich. Das bedeutet: Es wäre moralisch falsch, dieses Recht an andere zu transferieren; sie zu autorisieren, mich zu erniedrigen. Das gilt für alle Rechte, welche die Würde des Menschen schützen bzw. deren Verletzung eine Würdeverletzung darstellt. Wenn das, was weiter oben über die Kriecherei gesagt wurde, richtig ist, so sind das all diejenigen Rechte, deren Verletzung eine „Erniedrigung“ der Person bewirken würde. Menschen werden erniedrigt, wenn sie gefoltert, versklavt, von anderen bewusst herabgesetzt oder auch von einem Gericht ohne rechtliche Anhörung verurteilt werden. Menschen werden aber auch dann erniedrigt, wenn sie dazu gezwungen sind, in absoluter Armut zu leben. Ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben: Das Recht, nicht gefoltert zu werden, das Recht, nicht versklavt zu werden, das Recht, nicht herabwürdigendem und inhumanem Verhalten zum Opfer zu fallen, das Recht, nicht ohne rechtliche Anhörung verurteilt zu werden, aber auch das Recht, nicht in absoluter Armut leben zu müssen – all dies sind Menschenrechte, die als unveräußerlich verstanden werden sollten, weil sie die Menschenwürde verletzen.³ Diese Rechte nicht an andere zu transferieren, sind wir uns selbst schuldig.

Anmerkungen

- 1 Wie Lohmar zu Recht sagt, dürfen „in der Begründung eines Kandidaten für eine solche Pflicht keinerlei Erwägungen darüber ins Spiel kommen [...] was es für andere bedeuten würde, würde sich jeder in Bezug auf die entsprechende Verhaltensweise frei fühlen, zu tun und zu unterlassen, was er will“ (Lohmar 2005: 53).
- 2 Die Situation, in der wir uns befinden, kann so beschaffen sein, dass uns die Hilfeleistung nicht zumutbar ist. Dann entbinden wir uns nicht selbst von der Verpflichtung zur Hilfe, sondern werden durch die Umstände der Situation entbunden.
- 3 Es handelt sich dabei ohne Ausnahme um Menschenrechte gemäß der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948.

Literatur

- Hills, Alison 2003: Duties and Duties to the Self, in: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 40, No. 2, 131-142.
- Lohmar, Achim 2005: Gibt es Pflichten gegen sich selbst?, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 30, Nr. 1, 47-65.
- Kant, Immanuel 1904/11: *Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe, Bd. VI, Berlin/New York: de Gruyter.
- Nickel, James 1982: Are Human Rights Utopian?, in: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 11, No. 3, 246-264.
- Singer, Marcus 1959: On Duties to Oneself, in: *Ethics*, Vol. 69, No. 3, 202-205.
- Steiner, Hillel 1994: *An Essay on Rights*, Oxford u.a.: Blackwell.

HINTERGRUND

Bernd Ladwig

Menschenrechte und Tierrechte¹

Die Geschichte der Menschenrechte ist eine Geschichte zunehmender Einbeziehung und Egalisierung – jedenfalls im Prinzip. Wir glauben nicht länger an geborene Sklaven und halten keinen Mitmenschen mehr für moralisch minderwertig. Aber führt derselbe Pfad moralischen Fortschritts auch über die Gattungsgrenze hinaus? Sprechen dieselben Gründe, die uns zu menschenrechtlicher Rücksicht und Achtung anhalten, für eine gleichberechtigte Einbeziehung auch mancher nichtmenschlichen Tiere? Ist das Eintreten für Tierrechte eine normativ zwingende Folge des Ernstnehmens der Menschenrechte?

Eine Betrachtung über Tierrechte mit den Menschenrechten zu beginnen, bietet den Vorteil argumentativer Vertrautheit. So umstritten die Menschenrechte im Einzelnen sind, dass sie ein zentraler Aspekt insbesondere der Bewertung politischer Systeme und gesellschaftlicher Grundordnungen sind, findet eine breite Zustimmung. Mit dem moralischen Status nichtmenschlicher Tiere verhält es sich anders. Viele Anhänger der Menschenrechte bestreiten, dass wir einzelnen Tieren moralisch gesehen überhaupt etwas schulden; andere verneinen zumindest die moralische Vertretbarkeit einer *tierrechtlichen* Position (zu diesen Kontroversen: Armstrong/Botzler 2003; Wolf 2008). Aber können sie das kohärent, im Einklang mit ihren menschenrechtlichen Überzeugungen, tun? Das will ich prüfen.

Dabei verstehe ich unter einem „moralischen Status“ die Stellung einer Entität in einem Gesamtzusammenhang von willkürfrei gerechtfertigten Normen der Rücksichtnahme. Eine moralische Norm ist willkürfrei gerechtfertigt, wenn sie allgemein und positionsunabhängig akzeptabel ist: Ein Beliebiger muss gute Gründe haben, die Norm in sein Gewissen aufzunehmen. Die Gültigkeit moralischer Gründe ist unabhängig von Kräfteverhältnissen und kontingenten Neigungen.² Wer nach Maßgabe solcher Gründe Rücksicht um seiner selbst willen erwarten darf, hat einen *direkten* moralischen Status. Wer sie nur um anderer willen erwarten darf, die selbst einen direkten moralischen Status haben, dessen eigener Status ist von *indirekter* Art. Sind Tiere moralisch eher

wie wertvolle Gemälde oder eher wie Freunde wertvoller Gemälde? Dürfen wir sie normalerweise nicht versehren, sofern Menschen sie nutzen, lieben oder bewundern wollen, oder schulden wir ihnen Rücksicht auch um ihretwillen? „Moralischer Status“ soll hier als Oberbegriff beide Fälle einbegreifen.³

Was sind Rechte?

Wer für Tierrechte eintritt, behauptet, dass auch nichtmenschliche Tiere einen direkten moralischen Status haben. Ihre gültigen Ansprüche (dazu Feinberg 1980) seien ein Grund dafür, dass wir ihnen etwas schulden. Sie selbst nähmen uns in die Pflicht. Das könnte nun unsinnig erscheinen, stellte man sich vor, die Tiere müssten vor ein Gericht ziehen oder vor das Tribunal der praktischen Vernunft treten können, um dort ihre Ansprüche gegen uns vorzubringen. Vertreter einer *Willenstheorie* der Rechte betonen, dass (Anspruchs-)Rechte ihren Inhabern normativ folgenreiche Handlungsmöglichkeiten verschaffen. Trotzdem kann es sinnvoll sein, Anspruchsrechte auch solcher Individuen anzunehmen, die sie nur vertreten durch andere wahrnehmen können. Kaum einer bezweifelt das etwa für menschliche Kleinkinder (so Feinberg 1980a).

Eine Willenstheorie sagt uns etwas darüber, wie selbstbewusste Subjekte von Rechten diese gebrauchen können. Aber sie teilt uns nicht inhaltlich mit, wozu Rechte gut sein könnten (so Alexy 1994: 164 ff.). Das ist vielmehr die Domäne von *Interesstheorien* des Rechts. Sie legen das Augenmerk auf die Güter, die uns nach rechtlichem Schutz verlangen lassen.

Einem einflussreichen Vorschlag von Joseph Raz (1986: 166) zufolge hat jemand genau dann ein Anspruchsrecht, wenn er erstens überhaupt Rechte haben kann und wenn zweitens ein Aspekt seines Wohlergehens – ein Interesse – ein hinreichender Grund dafür ist, wenigstens eine andere Person ihm gegenüber in die Pflicht zu nehmen. Die Definition lässt offen, was es heißt, Rechte haben zu können. Reicht es dafür, Interessen zu haben (so schon klassisch Nelson 1932: 168), oder müssen weitere Bedingungen erfüllt sein? Wie wir sehen werden, ist das eine Streitfrage zwischen manchen Gegnern und manchen Befürwortern von Tierrechten. Aber jedenfalls macht Raz klar: *Wenn* jemand ein Recht geltend machen kann, dann *als* ein Subjekt von Interessen. Das Wohlergehen eines Rechtssubjekts bildet die Hinsicht der Rücksicht, die andere ihm schulden. Und wer wollte bestreiten, dass in unserem Umgang mit vielen nichtmenschlichen Tieren Aspekte ihres Wohlergehens auf dem Spiel stehen? Sie sind darum wenigstens sinnvoll denkbare Kandidaten für Anspruchsrechte (so auch Feinberg 1980a). Allerdings gilt das nur für *erlebensfähige* Tiere. Seegurken, Korallen

und wohl auch Muscheln kommen als genuine Rechtssubjekte nach Maßgabe einer Interessenkonzeption nicht in Frage.

STARKE UND SCHWACHE RECHTE

Wichtig scheint mir auch, dass Raz' Definition noch nichts über die genaue Stärke des Status verrät, den jemand als ein Subjekt von Anspruchsrechten hat. Sie besagt nur, dass jemand andere um seinetwillen zu etwas verpflichten kann. Die Menschenrechte fallen unter diese Definition, aber auch andere Arten von Rechten könnten unter sie fallen.

Der menschenrechtliche Status ist moralisch begründet, und er ist als ein besonders starker Status begründet: Menschenrechte begrenzen kategorisch die Möglichkeiten anderer, etwas gegen unsere grundlegenden Interessen zu tun. Wir können sie wie Trumpfkarten gegen die Versuchung ausspielen, kollektive Ziele auf unsere Kosten zu verfolgen (Dworkin 1990: 14). Selbst die bestmögliche überindividuelle Befriedigung menschenrechtlich belangvoller Interessen, etwa an Leben oder leiblicher Unversehrtheit, rechtfertigt normalerweise nicht die Opferung anderer in eben diesen Hinsichten. In Gestalt der Menschenrechte genießen wir einen einzigartig starken moralischen Status der *Unverletzlichkeit* (Kamm 2007: Chapter 8). Er bewahrt uns davor, bloße Mittel zur Optimierung von Weltzuständen zu sein. Die gleichen Menschenrechte mehrerer Menschen dürfen unter normalen Umständen nicht gegeneinander verrechnet werden. Sie sind in diesem Sinne *nicht abwägbar*.

Ebenso sind sie normalerweise *nicht abstufbar*: Wer auch immer ein bestimmtes Menschenrecht hat, hat es als ein Gleicher. So wäre das Recht auf Leben kein Menschenrecht, wenn die Ermordung einer Vierzigjährigen ein äußerst gravierendes Vergehen, die gleiche Tat an einem Achtzigjährigen aber nur eine lässliche Sünde wäre. Und wir empfänden es als demütigend, wenn in unserem Staat unsere Stimmen bei Wahlen nur halb so viel zählten wie die Stimmen der Angehörigen „höherer“ Gruppen.

Aber Raz' Definition schließt auch schwächere Rechte nicht aus. Mir scheint es wichtig, das zu betonen, denn zu unserem Thema gehören zwei verschiedene Fragen. Erstens, können nur Menschen oder auch manche Tiere moralisch gültige Ansprüche haben? Zweitens, falls einige Tiere moralisch gültige Ansprüche haben, müssen wir sie mit den Menschenrechten auf eine Stufe stellen oder sollten wir sie als abwägbar und abstufbar verstehen? Vielleicht tun wir einem Hirsch ein Unrecht an, wenn wir ihn erschießen, um ohne Not sein Fleisch verzehren zu können, nicht aber, wenn das die Überlebenschancen anderer Menschen oder auch Tiere erhöht. Womöglich tun wir etwas Schlechtes und darum *prima facie* Falsches, wenn wir ein Kalb töten; aber vor

die Alternative gestellt, stattdessen einen Schimpansen töten zu müssen, sollten wir das Kalb opfern. Tatsächlich meine ich, dass wir die Dinge ungefähr so sehen sollten. Aber ich werde außerdem dafür argumentieren, dass dies das hergebrachte Verständnis von Menschenrechten nicht unberührt lässt.

Diese Rechte wären ohnehin missverstanden, wenn man meinte, sie gälten fraglos für alle lebenden menschlichen Individuen. Der menschenrechtliche Minimalkonsens schließt alle geborenen und nicht ganzhirntoten individuellen Angehörigen unserer Art ein – nicht mehr. Wie in fast allen Staaten, so ist auch in der Bundesrepublik das menschliche Leben innerhalb des Mutterleibes deutlich weniger geschützt, als wenn es ihn einmal verlassen hat (dazu überzeugend Merkel 2002: 2. Kapitel). Das deutsche Recht mag dem erlebensfähigen Fetus ein Lebensrecht zusprechen, aber es gibt ihm weniger Gewicht als dem Lebensrecht geborener Kinder. Das lässt sich nicht zureichend auf die besondere Schwere des Konflikts mit den Interessen der Schwangeren und auf die vermeintlich⁴ einzigartige Konstellation einer „Zweiheit in Einheit“ zwischen ihr und dem werdenden Kind zurückführen. Die – mit medizinischer Indikation verbrämte – Möglichkeit legaler Spätabtreibungen bedeutet, dass erlebensfähige Feten für die seelische Integrität der Schwangeren geopfert werden dürfen. Eine solche Opferung nach der Geburt wäre menschenrechtlich ausgeschlossen.⁵

DIE UNVERTRETBARKEIT DES EINZELNEN

Aber ist es in Ansehung einer solchen Ungleichbehandlung nicht irreführend oder jedenfalls nichtssagend, von „Rechten“ zu reden? Geben uns nicht allein die starken Rechte einen speziellen moralischen Status? Lebten wir nicht andernfalls im Raum eines prinzipiell schrankenlosen Konsequentialismus, den wir alle erst mit der Geburt verlassen haben? Diese Kritik ist unzutreffend. Auch schwache Rechte begrenzen das Bestreben, Weltzustände auf Kosten von Einzelwesen zu optimieren. Weil moralische Rücksicht direkt den *Individuen* geschuldet ist, und nicht *Zuständen* wie Freude oder Wunscherfüllung, in denen Individuen sein mögen, dürfen wir nicht einfach für ein Höchstmaß an guten Zuständen sorgen, ohne Rücksicht auf die Individuen zu nehmen, die Subjekte dieser Zustände sind. Subjekte rechtlich erheblicher Interessen sind nicht wie Gefäße, die wertvolle Flüssigkeiten bergen und mit deren Zerstörung nichts verloren ginge, wenn nur der Inhalt sogleich in ein anderes Gefäß flösse (zu diesem Bild Regan 2001: 182). Sie sind unvertretbar einzelne Subjekte des Erlebens einiger ihrer Lebensvollzüge und als solche auch schon in Gestalt schwacher Rechte geschützt.

So wäre es unzulässig, einen erlebensfähigen Fetus mit dem Argument abzutreiben, dass ja später ein Kind mit besseren Glücksaussichten seine Stelle einnehmen könnte.

Unvertretbar einzelne Subjekte des Erlebens sind moralisch nicht ersetzbar. Ebenso unzulässig wäre es, das große Unglück einiger aufzurechnen gegen kleine Vorteile einer sehr großen Zahl anderer Individuen. Aus Raz' Definition von Rechten geht hervor, dass Aspekte des Wohlergehens eines Individuums wichtig genug sein müssen, um andere zu etwas zu verpflichten. Deshalb darf man auch einem einzigen Subjekt schwacher Rechte nicht die Augen verätzen, damit später noch so viele Konsumentinnen von Kosmetika ihre Krähfüße kaschieren können. Erst recht nicht kann es erlaubt sein, *moralisch in sich falsche Freuden* in eine Gesamtbilanz der Vor- und Nachteile von Handlungsfolgen einzubringen. Das Gefallen, das ein Quälgeist am Leiden einer von ihm geschundenen Kreatur empfindet, verdient nicht die geringste positive Würdigung, wenn denn die Kreatur auch nur ein schwaches Recht darauf hat, von absichtsvoller Quälerei verschont zu bleiben. Kurz: Die Verletzung der Interessen irgendeines Rechtssubjekts muss einer mit der Rechtsidee selbst verträglichen Rechtfertigung fähig sein. Nur hinreichend gewichtige und in sich nicht ungerechte Interessen können die Interessen der Subjekte schwacher Rechte moralisch ausstechen. Gleichwohl lassen schwache Rechte mehr Raum für konsequentialistische Kalkulationen, als ihn die Menschenrechte, der Parade Fall starker Rechte, zulassen.

In welchem Verhältnis steht also der moralische Status nichtmenschlicher Tiere zu dem von Menschen? Stehen erlebensfähige Tiere mit geborenen und nicht ganzhirntoten Menschen auf ein und derselben Stufe starker Rechte? Oder ist schon der menschenrechtliche Status zu stark bestimmt? Sollten wir etwa menschliche „Grenzfälle“ wie Säuglinge, geistig erheblich Behinderte und Altersdemente weniger gut schützen als normativ zurechnungsfähige Personen (dazu grundlegend McMahan 2002)? Sollten sogar die Schimpansen oder die Schweine sich eines besseren Schutzes ihrer grundlegenden Interessen erfreuen als manche Menschen, die ihnen geistig unterlegen sind? Sollten wir demnach der Speziesgrenze gar kein moralisches Gewicht mehr geben?

Wir können die möglichen Argumente ordnen, indem wir uns grundlegend fragen, ob der moralische Status erlebensfähiger Tiere zu dem der geborenen und nicht ganzhirntoten Menschen in einem Verhältnis konzeptioneller Kontinuität oder in einem Verhältnis konzeptioneller Diskontinuität steht. Ein Verhältnis *konzeptioneller Kontinuität* liegt vor, wo die gleichen Schlussfolgerungen, die den moralischen Status der einen Art von Wesen begründen, auch den der anderen Art von Wesen begründen. Beide haben dann den gleichen moralischen Status. Ein Verhältnis *konzeptioneller Diskontinuität* liegt vor, wo die Schlussfolgerungen im einen Fall keinen zureichenden Aufschluss geben über den anderen Fall. Verschiedene Arten von Wesen haben dann verschiedene moralische Status (im Plural!).

Konzeptionelle Diskontinuität: die traditionelle Position

Anhänger der traditionellen Position trennen strikt zwischen dem moralischen Status von Menschen und dem nichtmenschlicher Tiere. Sie nehmen an, dass zumindest alle geborenen und nicht ganzhirntoten Menschen starke Rechte haben. Tieren dagegen komme entweder gar kein oder nur ein deutlich schwächerer und andersgearteter direkter Status zu. Sie mögen im Schonraum von Arten- oder auch Tierschutz Platz finden. Aber irgendwelche Rechte haben sie nicht, weil sie sie nicht haben können oder nicht haben sollen. Zwei Grundtypen der Begründung einer strikten Statusdifferenz lassen sich finden.

WECHSELSEITIGKEIT

Manche Autoren argumentieren, um einen direkten moralischen Status beanspruchen zu dürfen, müsse man in Beziehungen wechselseitiger Rücksichtnahme eintreten können. Ohne Reziprozität gäbe es überhaupt keine Moral, daher auch keine moralisch begründeten Rechte (so Tugendhat 1997). Das ist vor allem die Ansicht von Autoren, die ein Vertragsmodell der Moral und der Rechtsbegründung favorisieren. Das Modell scheint mir indes nicht zu einer wahrhaft willkürfreien Begründung moralischer Normen zu passen, weil es zu viel Rücksicht auf die Kräfteverhältnisse oder auch auf die Kontingenz der Neigungen nimmt. Vertragsmodelle begünstigen die (relativ) Starken und Beliebten: Sie erkennen nur normativ zurechnungsfähigen Personen einen direkten Status zu und lassen allen anderen nur die Chance, dass genügend starke Regel(durch)setzer ihnen beistehen werden.

Radikale Kontraktualisten (oder moralische Individualisten) meinen, nur wer anderen mit Schaden drohen und in Vereinbarungen zum eigenen Vorteil eintreten könne, habe einen direkten Status (so Gauthier 1987). Allen anderen Wesen schulden wir um ihrer selbst willen gar nichts. Ein Hund darf sich demnach glücklich schätzen, wenn ein verständiger Mensch mit Drohpotential sich seiner annimmt; als herrenlose Kreatur, an der keines Starken Herz hinge, dürfte man ihn treten, so viel man wollte, ohne „moralisch“ etwas falsch zu machen. *Moderate* Kontraktualisten wie John Rawls (1975) wollen die Quellen der Willkür, Neigungen und Kräfteverhältnisse, verschließen. Aber sie setzen immer noch voraus, dass alle verstehen können, was moralische Vereinbarungen sind.⁶ Wer das konstitutionell nicht vermag, kann keinen direkten moralischen Status haben. Wer auch noch die Parteilichkeit zugunsten der Vertragsfähigen aufgäbe, verließ jeden spezifisch vertragstheoretischen Boden. Das grundsätzlich Gleiche ist über Diskurstheorien der Moral zu sagen. Wäre das

moralische Grund-Recht, wie Rainer Forst (2007) meint, ein „Recht auf Rechtfertigung“, so kämen für einen direkten moralischen Status nur Personen in Frage, die Rechtfertigungen vorbringen oder jedenfalls verstehen können.

Aber ist das Vermögen, Vereinbarungen über Normen verstehen und beachten zu können, nicht eine willkürfrei vertretbare oder sogar zwingende Eintrittsbedingung in die moralische Gemeinschaft? Schließlich könnte es moralische Rücksicht ohne normativ zurechnungsfähige Personen gar nicht geben. Wer so argumentiert, unterscheidet nicht zwischen möglichen *Adressaten* und möglichen *Nutznießern* moralischer Forderungen. Die Ersteren heißen in der englischsprachigen analytischen Philosophie „*moral agents*“, die Letzteren „*moral patients*“. Gewiss, nur normativ zurechnungsfähige Personen können Beziehungen der Begründung und der Beachtung moralischer Normen eingehen. Aber sehr viel mehr Wesen könnten von der Beachtung der Normen, die zurechnungsfähige Personen untereinander als gültig etablieren oder einsehen, etwas haben. Die Menge der „*moral patients*“ könnte die der „*moral agents*“ einschließen, aber weiter reichen als sie (dazu Regan 2004: 151 ff.; Ach 1999: 106 ff.).

Das ist bereits für die Moral unter Menschen wesentlich. Die Menschenrechte schließen auch solche geborenen und nicht hirntoten Angehörigen unserer Art ein, die noch nicht, nicht mehr oder niemals begreifen, was normativ gültige Vereinbarungen oder Argumente sind. Geistig erheblich behinderte Menschen kommen konstitutionell nur als „*moral patients*“, nicht auch als „*moral agents*“ in Frage. Aber haben sie darum keinen direkten Status als Subjekte unverlierbarer Menschenrechte?

MENSCHENWÜRDE

Die zweite Spielart von Versuchen, eine strikte Statusdifferenz zwischen Menschen und Tieren zu begründen, greift auf Wertannahmen zurück. Menschen, so argumentieren manche, haben eine Würde, die allen (anderen) Tieren fehlt. Und nur wer eine Würde hat, kann starke Rechte haben. Das Wort „Menschenwürde“ kann sicher auch anders Verwendung finden: etwa als abkürzende Bezeichnung für den Status, ein Subjekt starker Rechte zu sein (dazu Ladwig 2003). Hier aber soll es zusammenfassend bezeichnen, was diesen Status begründet. Gewöhnlich soll dies eine Menge von Eigenschaften leisten: Ihr Besitz verleihe den Menschen einen einzigartigen Wert, und die Menschenrechte hätten sie aufgrund dieses Wertes. Eine Begründung des menschlichen Sonderstatus mit würdeverleihenden Eigenschaften müsste allerdings sechs Angemessenheitsbedingungen genügen.

Weil alle einzelnen Menschen Subjekte von Menschenrechten sind, müssten alle die gesuchten Eigenschaften haben (*Allgemeinheit*). Weil Menschenrechte gleiche

Rechte sind, müssten alle die Eigenschaften gleichermaßen haben (*Gleichheit*). Weil Menschenrechte moralisch begründet sind, müssten die Eigenschaften moralisch belangvoll sein (*moralische Erheblichkeit*). Weil wir mehr als ein Menschenrecht haben, müssten die Eigenschaften für die Begründung eines jeden belangvoll sein; sie müssten verständlich machen, warum wir welche Rechte haben (*kontextuelle Erheblichkeit*). Weil Menschenrechte Verbindlichkeit für Beliebige beanspruchen, müssten alle verständigen Personen guten Willens die Eigenschaften prinzipiell erkennen können (*allgemeine Zugänglichkeit*). Weil Menschenrechte ein exklusiver Besitz der Menschheit sein sollen, müssten nur Menschen, aber nicht auch einige Tiere die gesuchten Eigenschaften aufweisen (*Exklusivität*).

Um eine lange Geschichte kurz zu machen: Eine solche Menge an Eigenschaften gibt es nicht (ausführlicher Ladwig 2007a: 89 ff.). Religiöse Vorschläge wie der Besitz einer unsterblichen Geistseele oder die Gottesebenbildlichkeit des Menschen scheitern am Erfordernis allgemeiner Zugänglichkeit. Das bloße Faktum, ein menschliches Genom zu besitzen, ist moralisch ohne Belang. Es wäre merkwürdig, ein Lebewesen auf einem anderen Planeten, das erleben, streben, überlegen, handeln und moralische Rücksicht nehmen kann wie wir, allein deshalb schlechter zu behandeln, weil es das „falsche“ Erbgut hat. Viel näher liegt der Rückgriff auf Fähigkeiten wie die gerade genannten. Sie aber sind entweder kein exklusiver Besitz der Menschheit, oder sie sind nicht gleich, sondern ungleich verteilt. Nicht nur Menschen können streben und etwas erleben, sondern auch viele nichtmenschliche Tiere. Konzentriert man sich andererseits auf die „höheren“ Fähigkeiten, wie sie nur rationale und normativ zurechnungsfähige Personen haben, so schließt man mit den nichtmenschlichen Tieren auch viele Mitmenschen aus. Überdies haben diese Fähigkeiten empirische Grundlagen, die für ihre ungleiche Verteilung auch unter menschlichen Personen sprechen (dazu Wolf 1990: 34, 68): Auch grundsätzlich mündige Menschen sind nicht gleichermaßen gut darin, folgerichtig zu überlegen, für ihre Entscheidungen Rede und Antwort zu stehen, ihre Vorsätze willensstark zu verwirklichen und sie auch noch moralisch zu überprüfen. Die bei Kant zu findende aufklärerische Überzeugung, im Grunde, und bei geeigneter Förderung, könnten dies alle erwachsenen Menschen gleich gut, ist sicher falsch.

Die Begründung eines Rechts auf Menschenrechte mit höheren kognitiven Fähigkeiten bricht sich auch am Erfordernis *kontextueller Erheblichkeit* (dazu Rachels 1990: 181; Cavalieri 2001: 32; Ach 1999: 139 ff.). Gewiss spielen Vermögen wie Rationalität und Moralität eine wichtige Rolle, um den Stellenwert *einiger* Menschenrechte verständlich zu machen. Nur wer überlegen kann, hat etwas von der Meinungsfreiheit. Nur wer begreifen kann, was Ämter sind, kann sinnvoll von seinem politischen Wahlrecht

Gebrauch machen. Nur wer sich als Subjekt mit einem eigenen normativen Status verstehen kann, hat eine Selbstachtung zu verlieren. Auch Verletzungen wie die Folter beziehen einen Teil ihrer menschenrechtlichen Abscheulichkeit aus dem Aspekt der Demütigung, die sie darstellen. Aber das ist schwerlich alles, was Folter furchtbar und schlechthin verwerflich macht. Sollen wir dem Aspekt der leibgebundenen Qualen kein eigenes Gewicht geben? Erhebliche Schmerzen sind in sich selbst schlecht. Sie einem anderen absichtlich zuzufügen ist darum *prima facie* falsch, ganz unabhängig davon, ob das Opfer ein brillanter Intellektueller oder ein einjähriges Kind ist, ob es auf Lawrence Kohlbergs Stufenfolge moralischer Urteilsfähigkeit Stufe eins oder Stufe sechs einnimmt, ob es sprechen oder nur schreien kann (dazu Ladwig 2007b: 209 f.).

WERTE ODER INTERESSEN

Warum spielen dann viele Philosophen die leibbezogenen Aspekte menschenrechtlich erheblicher Verletzungen herunter? Das hat ja die offenbare Konsequenz, Verletzungen, die Tieren zugefügt werden, moralisch wenig ernst zu nehmen: Das Wohl der Tiere ist in einem viel engeren Sinne leibgebunden als das Wohl menschlicher Personen. Aber auch die Interessen vernunftbegabter Personen werden eigentümlich halbiert. Die kreatürlichen Aspekte der körperlichen Versehrbarkeit, der physischen Leidensfähigkeit, der Sterblichkeit und der vitalen Angewiesenheit auf andere kommen vor allem unter dem instrumentellen Gesichtspunkt, Grundlagen unserer Autonomiefähigkeit zu betreffen, in den Blick. Als Gesichtspunkte eigenen Rechts spielen sie keine, oder jedenfalls keine grundlegende Rolle, obwohl sie doch in unserer Selbstwahrnehmung äußerst wichtig sein können.

Was hier deutlich wird, ist der Unterschied zwischen einer auf *Interessen* bezogenen und einer auf *Wertannahmen* beruhenden Betrachtung. Im ersten Fall betrachten wir, grob gesprochen, gewöhnliche Menschen als vernunftbegabte Sinnenwesen und fragen, was gut für sie wäre – ihre mögliche Selbstbestimmung und Selbstachtung eingeschlossen. Im zweiten Fall fragen wir, wiederum grob gesprochen, welche von ihrem Wohlergehen logisch unabhängigen Werteigenschaften sie verkörpern.⁷

Wer eine Interessenkonzeption vertritt, wird sagen, eine Menschenrechtsverletzung sei *prima facie* umso schlimmer, je grundlegender und zentraler die Interessen des Rechtsträgers sind, die sie betrifft, und je mehr sie diese beeinträchtigt. Die schlechthin grundlegende und irreversible Verletzung sei die Tötung; nichts fürchten Menschen darum normalerweise mehr. Wer dagegen eine Wertkonzeption vertritt, wird erwidern, entscheidend seien vielmehr die Direktheit und der Schweregrad der Missachtung unserer würdeverleihenden Eigenschaften. Die Folter etwa sei exemplarisch für eine

Verletzung der Menschenwürde, weil sie darauf ziele, den Willen zu brechen, der unsere Würde als Vernunftwesen ausmache. Auch dürfe man Menschen niemals instrumentalisieren, denn damit missachte man ihr Recht, dem selbstgegebenen Gesetz zu folgen, anstatt Werkzeug in den Händen Dritter zu sein. Ob dagegen eine Tötung die Würde verletze, hänge davon ab, ob sie Ausdruck einer instrumentalisierenden Einstellung sei oder etwa infolge von Folter eintrete. Folter sei absolut verboten, der „finale Rettungsschuss“ oder Tötungen im Krieg könnten dagegen zulässig sein (dazu kritisch Steinhoff 2006).

Welche Ansicht ist vorzuzugswürdig? Die Idee der Werteigenschaften scheint mir unter dem epistemischen Gesichtspunkt allgemeiner Zugänglichkeit weit problematischer zu sein als die Idee des Wohlergehens. Die erste Idee beruht auf strittigeren Prämissen. Auch hat sie jedenfalls in ihrer kantianischen Lesart ausschließende Konsequenzen: Schließlich sind die würdeverleihenden Vermögen der Vernünftigkeit und der Moralität an empirische Voraussetzungen gebunden, die manchen Menschen konstitutionell fehlen. Überdies erscheint es unökonomisch, Rechte wie das auf Verschonung von vermeidbarem Leiden vor allem damit zu begründen, sie schützten Grundlagen unserer „höheren“ Eigenschaften. Das Erfordernis kontextueller Erheblichkeit spricht dafür, Rechte auf Leidvermeidung jedenfalls auch direkt mit unserer Leidensfähigkeit zu begründen. Eine solche direkte Begründung begreift auch unmündige Menschen ein. Ebenso erfasst sie viele nichtmenschliche Tiere. Auch dieser Überlegungsweg führt also zu dem Schluss, die Menge der „*moral patients*“ nicht auf die Menge der „*moral agents*“ zu beschränken. Warum aber sollten wir dann weiterhin annehmen, der moralische Status nichtmenschlicher Tiere unterscheide sich grundlegend von unserem eigenen?

Sicher, da ist das Argument, ohne vernünftige Personen gäbe es gar keine Moral. Ergibt sich daraus nicht doch eine Würde, die uns aus dem moralblinden Tierreich heraushebt? Ist das nicht der vernünftige Kern sowohl der Reziprozitäts- als auch der Wertargumente? Eine einfache Überlegung von Martin Seel (1995: 319) zeigt, warum das nicht folgt. Als vernünftige Personen müssen wir uns fragen, welche Aspekte unserer Verletzbarkeit *uns* gute Gründe für menschenrechtliche Rücksicht geben. Dabei darf es uns nicht kümmern, wer *außerdem* von unserer Begründung profitieren könnte. Allein der Inhalt eines gültigen Grundes entscheidet über die Bedingung menschenrechtlicher Zugehörigkeit in der durch den Grund hervorgehobenen Hinsicht. Allein die Tatsachen entscheiden, wer die Bedingung der Zugehörigkeit erfüllt. Allein der Grad der Verletzbarkeit entscheidet, in welchem Maße jemand normativ mit Rücksicht rechnen darf. Ist ein Grund unsere Schmerzempfindlichkeit, so gehören alle als Gleiche dazu, die *cum grano salis* so schmerzempfindlich sind wie wir. Schließlich trifft

ein Grund, den wir als einschlägig betrachten (sollten), auf sie ebenso zu wie auf uns. Gleiche Schmerzen zählen darum gleich, egal, wessen Schmerzen es sind. Auch dem Erfordernis kontextueller Erheblichkeit ist damit Genüge getan: *Nur* in den Hinsichten, zugleich aber in *allen* Hinsichten, in denen ein „*moral patient*“ einem „*moral agent*“ hinreichend ähnlich ist, gehört jener ebenso dazu wie dieser.

Konzeptionelle Kontinuität: Tom Regans Werttheorie der Tierrechte

Die traditionelle Ansicht ist unhaltbar. Aber folgt daraus, dass die Menschenrechte konzeptionell so bleiben können, wie sie sind, und wir sie lediglich um gleiche Rechte für einige Tiere erweitern müssen? Radikale Egalitaristen unter den Tierrechtsbefürwortern sind dieser Ansicht. Zu ihnen zählen Evelyn B. Pluhar (1995), Paola Cavalieri (2001), Gary L. Francione (2008) und Tom Regan (2004). Sie sehen eine strikte konzeptionelle Kontinuität zwischen dem moralischen Status von Menschen und dem vieler Tiere. Sie wollen darum die Menschenrechte, einschließlich des Status der Unverletzlichkeit, auf viele Tiere übertragen. Auch sie dürften nie nur als Mittel zu fremden Zwecken, auch sie müssten stets mit Respekt behandelt werden.

Wie stark sind die Argumente für eine Zuerkennung starker Rechte auch an Tiere, und worauf stützen sie sich? Ich habe hinsichtlich der traditionellen Position zunächst zwischen Wechselseitigkeits- und Wertargumenten unterschieden. Da moralische Reziprozität als Grund für eine Einbeziehung der uns bekannten Tiere nicht in Frage kommt, sollten wir uns auf die Wertargumente konzentrieren: Können und sollten wir sie zugunsten nichtmenschlicher Tiere modifizieren? Welche Arten von Tieren würden davon profitieren? Und erfüllte ein modifiziertes Wertargument alle Anforderungen an eine erfolgreiche Begründung moralischer Rechte, einschließlich des Kriteriums kontextueller Erheblichkeit?

Ich habe am Ende des letzten Abschnitts angedeutet, wie eine solche Begründung aussehen könnte: Wir sollten jedes menschenrechtlich erhebliche Interesse gesondert betrachten, um frei von Willkür sagen zu können, ob es für eine gleichberechtigte Berücksichtigung auch mancher nichtmenschlichen Tiere spricht. Teilen wir ein Interesse, das wir vernünftigerweise als menschenrechtlich erheblich behandeln, mit einem Tier, so handelten wir willkürlich, wenn wir das Tier in dieser Hinsicht nicht gleichberechtigt einbezögen. *Nicht* willkürlich wäre es allerdings, wenn wir ein Tier in genau dem Maße weniger schützten als einen Mitmenschen, in dem es weniger verletzbar wäre als dieser. Eine proportionale Berücksichtigung verstößt nicht gegen

den Grundsatz gleicher Berücksichtigung, sie erfüllt ihn (so auch DeGrazia 1996).

Diese Überlegung kommt ohne Wertargumente aus, die über den Vorteil der Berücksichtigung von Interessen *für deren Subjekte* hinausgingen. Ich will zunächst die Vorzüge einer solch „axiologisch sparsamen“ Lösung herausstreichen, indem ich einige Schwierigkeiten aufzeige, in die sich Philosophen verwickeln, die den Status der Tiere aus stärkeren Wertannahmen gewinnen wollen. Sodann soll deutlich werden, dass auch mein eigener Vorschlag nicht frei ist von Problemen: Er stellt das hergebrachte Verständnis von Menschenrechten auf eine harte Probe. – Die folgende Auseinandersetzung konzentriert sich auf Tom Regan. Er ist unter den egalitaristischen Tierrechtsphilosophen sicher der einflussreichste, und das zu Recht, da seine Argumentation besonders ausgefeilt ist.

SUBJEKTE-EINES-LEBENS UND INHÄRENTER WERT

Regan argumentiert kantianisch, aber er will die ausschließenden Konsequenzen der kantischen Würdevorstellung vermeiden. Auch schneidet er seine Argumentation konsequent auf die Figur moralischer Rechte zu. Die beste Erläuterung der Rechtsidee, so meint er, geht davon aus, dass alle Subjekte-eines-Lebens einen gleichen inhärenten Wert haben. Inhärenten Wert zu haben sei hinreichend dafür, Rechte als ein Gleicher beanspruchen zu dürfen.⁸ Zunächst sei das Konzept des Subjektes-eines-Lebens betrachtet, dann das des inhärenten Werts.

Was Subjekte-eines-Lebens ausmacht, darüber äußert sich Regan uneinheitlich. In seinem akademischen Hauptwerk *The Case for Animal Rights* (2004) schreibt er, Subjekte-eines-Lebens seien nicht bloß lebendig und erlebten etwas. Sie hätten Meinungen und Wünsche; Wahrnehmungen, Erinnerungen und einen Sinn für die Zukunft, ihre eigene eingeschlossen; dazu Emotionen und Empfindungen der Freude und des Schmerzes; Interessen am eigenen Wohlergehen und an der Befriedigung eigener Präferenzen; die Fähigkeiten, Handlungen zu beginnen, eine psychophysische Identität in der Zeit, durchzuhalten und das eigene Leben als besser oder schlechter zu erleben (Regan 2004: 243). Versteht man all diese Anforderungen als konjunktiv miteinander verknüpft, so wirkt Regans Behauptung heroisch, zumindest normal entwickelte einjährige und ältere Säugetiere seien allesamt Subjekte-eines-Lebens (ebd.: 247). Auch zählten menschliche Neugeborene mit Sicherheit noch nicht zu ihnen.

Nun will Regan aber ausdrücklich auch viele menschliche „Grenzfälle“ direkt in die Gemeinschaft der Subjekte starker Rechte einbeziehen. Wohl auch darum hat er in späteren Schriften seine Ansprüche gesenkt. Subjekt-eines-Lebens soll jetzt sein, wer auch immer eines erlebten Wohlbefindens (*experiential welfare*) fähig ist (Regan

2001: 209). Zwar soll dazu weiterhin gehören, dass ein Lebewesen Gefühle, Meinungen und Wünsche hat, die eine psychische Einheit – eben: *sein* erlebtes Leben – ausmachen. Ein Wesen, dessen Erleben ganz im jeweiligen Augenblick aufginge und keinen Zusammenhang über die vielen Augenblicke hinweg aufwiese, wäre weiterhin ausgeschlossen. Das können wir so verstehen, dass das erlebte Leben das Leben eines ganz bestimmten Subjekts sein muss und nicht nur eine subjektiv unverbundene Menge an Episoden.

Aber muss ein Wesen, um Anspruch auf Rücksicht in wenigstens einer Hinsicht zu haben, außer Erlebnissen und Empfindungen auch Wünsche und sogar Meinungen haben? Warum soll das Schmerzempfinden eines Fisches am Haken nicht zählen, nur weil er keiner Meinungen fähig ist? Das erscheint grundsätzlich nicht weniger willkürlich als die Ansicht, nur wer rechnen könne, habe Anspruch auf achtsame Behandlung beim Zahnarzt. Auch Regans Eintrittsbedingung in die Moral starker Rechte, Subjekt-eines-Lebens zu sein, steht somit in Spannung zum Erfordernis kontextueller Erheblichkeit. Aber es gibt einen zentraleren Einwand gegen Regans Variante einer Wertkonzeption, der unter dem Stichwort „inhärenter Wert“ erläutert sei.

„Inhärenter Wert“ ist Regans Wort für den moralischen Status, den jedes Subjekt-eines-Lebens hat. Regan unterscheidet davon sowohl den intrinsischen Wert als auch die Qualität eines Lebens im Ganzen. Intrinsisch wertvoll ist alles, was nicht nur als Mittel oder Voraussetzung für etwas anderes, sondern wenigstens auch um seiner selbst willen Schätzung verdient, angenehme und erregende Gefühle eingeschlossen. Die Lebensqualität ist eine Funktion des intrinsisch Wertvollen, das ein Subjekt im Laufe seines Lebens erfährt. Aber mit der Lebensqualität variiert nicht der inhärente Wert. Er ist vielmehr für alle Subjekte-eines-Lebens der gleiche. Regan kennzeichnet dies als moralisches Postulat, analog zu Kants Verständnis von Würde. Nur dass bei Kant die Würde aus dem wertverleihenden Vermögen der Vernunft fließt, bei Regan daraus, Subjekt-eines-Lebens zu sein. Und wie Kant, so meint auch Regan, wer eine Würde – beziehungsweise inhärenten Wert – habe, dürfe nie nur ein Mittel zu fremden Zwecken sein. Auch für Regan ist darum die Instrumentalisierung eines anderen der Inbegriff einer moralisch verwerflichen Handlungsweise. Positiv gesprochen hat jedes Subjekt-eines-Leben ein moralisches Grund-Recht auf *Respekt*.

IST INSTRUMENTALISIERUNG DAS SCHLIMMSTE, WAS WIR TUN KÖNNEN?

Wieder und wieder wendet sich Regan gegen die utilitaristische Figur einer Aggregation guter Handlungsfolgen über Individuengrenzen hinweg. Er legt großen Wert darauf, dass jedes Subjekt-eines-Lebens auch wirklich sein eigenes Leben leben darf

und nicht darin aufgeht, anderen oder „der Allgemeinheit“ zu dienen. Und weil auch viele nichtmenschliche Tiere inhärenten Wert haben, dürfen auch sie nicht instrumentalisiert werden. Darum vertritt Regan eine *abolitionistische* Position, analog zur alten Bewegung gegen die Sklaverei in den Vereinigten Staaten: Praktiken wie Tierversuche, landwirtschaftliche Nutztierhaltung oder die Ausstellung von Tieren in zoologischen Gärten sollten nicht reformiert, sondern abgeschafft werden. All diese Praktiken seien nämlich Ausdruck mangelnden Respekts für Subjekte-eines-Lebens. In Regans Worten (2001: 213): „The fundamental moral wrong here is not that animals are kept in stressful close confinement or in isolation or that their pain and suffering, their needs and preferences are ignored or discounted. All these are wrong, of course, but they are not the fundamental wrong. They are symptoms and effects of the deeper, systematic wrong that allows these animals to be viewed and treated merely as means to human ends, as resources for us – indeed, as renewable resources“.

Aber diese Ansicht ist so bestreitbar wie das Postulat des inhärenten Werts, auf dem sie fußt. Was soll es heißen, Tiere mit Respekt zu behandeln? Regan meint, wir dürften sie vor allem nicht instrumentalisieren. Hier kommt seine Variante einer Wertkonzeption der Moral zum Tragen: Instrumentalisierung ist die Art von Verletzung, die direkt die wertverleihende Eigenschaft, Subjekt-eines-Lebens zu sein, angreift. Alle anderen Arten der Verletzung sind nur relativ dazu moralisch bedeutsam. Aber ist Instrumentalisierung unbedingt das Schlimmste, was wir Tieren antun können?

Das ist schon im Hinblick auf menschliche Personen bestreitbar. Kantianische Philosophen berufen sich gern auf die zweite Formel des Kategorischen Imperativs. Sie besagt, man dürfe keinen Menschen bloß als Mittel, man müsse ihn immer zugleich als Zweck beachten (Kant 1786: 61 [BA 66f.]). Ein Musterfall des Verstoßes gegen diesen Imperativ wäre die „Ausschlachtung“ eines Menschen gegen seinen Willen, um an seine Organe zu gelangen. Doch man kann einen anderen auch umbringen, ohne ihn zu instrumentalisieren, etwa aus Gleichgültigkeit gegen sein Leben. Wäre das weniger falsch? Kant lässt dies offen. Er schreibt, ein Mensch werde bloß als Mittel behandelt, wenn er „unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen“ könnte (Kant 1786: 62 [BA 68]). Das gilt sicher auch für Handlungsweisen, die eine fatale Gleichgültigkeit gegen das Leben anderer zum Ausdruck bringen. Was Instrumentalisierungen problematisch macht, ist offenbar das, was auch andere Arten der Verletzung von Interessen problematisch macht: Sie schaden erlebensfähigen Individuen und bedürfen darum einer willkürfreien Rechtfertigung. Zu einer solchen Rechtfertigung wird vernünftigerweise eine vergleichende Bewertung der Schwere von Handlungsfolgen gehören. Und nicht immer wird die instrumentalisierende

Handlungsweise dabei als die gravierendste Beschädigung moralisch bedeutsamer Güter abschneiden.

Das scheint mir im Falle vieler nichtmenschlicher Tiere noch deutlicher auf der Hand zu liegen. Menschliche Personen könnten sich sagen, wer einige ihrer Eigenschaften, Beiträge oder Besitztümer gegen ihren Willen gebrauche oder sie sogar im Ganzen als sein Eigentum betrachte, bringe damit eine missachtende Einstellung ihnen gegenüber zum Ausdruck. Tiere können so etwas nicht sagen und nicht einmal denken. Sie haben keinen Sinn für die Ausdrucksdimension von Handlungsweisen. Sie leiden einfach direkt unter deren materialen Folgen. So wird ein Affe, den man zur Belustigung des Publikums in einem purpurnen Mantel durch die Manege treibt, keine Scham empfinden und sich auch nicht über die Bloßstellung empören. Wenn ihn etwas verletzt, so hängt es mit den Bedingungen seiner Haltung im Zirkus, mit den Methoden der Dressur oder mit Situationsmerkmalen in der Manege wie der Lautstärke des Publikums oder der Grellheit des Lichts zusammen. Der Zirkus mag für den Affen eine Zumutung sein, aber nicht deshalb, weil der Direktor den Affen als Mittel zum Zweck der Publikumsbelustigung einsetzt. Der Affe leidet jedenfalls nicht unter der Instrumentalisierung als solcher. Er hat keinen Begriff davon, dass ihm Respekt gebühre. Er hat einfach Interessen als ein erlebendes, strebendes, geselliges Lebewesen. Wenn wir dem Affen ein Unrecht tun, dann deshalb, weil wir einige dieser Interessen ohne Not missachten.

Regan hätte meine volle Zustimmung, wenn er etwa Folgendes schriebe: Jedes unvertretbar einzelne Subjekt des Erlebens hat ein Leben, in dem es ihm besser oder schlechter ergehen kann. Wir dürfen es nicht ohne Not beeinträchtigen, es sei denn, um ein Übel von größerem moralischem Gewicht abzuwenden. Das gilt unangesehen der Artzugehörigkeit. Auch schulden wir es dem Subjekt selbst. Dieses hat ein Recht darauf, mit Rücksicht behandelt zu werden. Das Recht auf Rücksicht macht seinen moralischen Status aus. Wir können ihn auf mancherlei Weise missachten: durch Gleichgültigkeit gegen sein Wohl, durch sadistisches Gefallen an seinem Leid oder auch durch Ausnutzung einiger seiner Eigenschaften oder Beiträge ohne Beachtung seines Befindens. Keine dieser Arten der Missachtung ist *per se* erheblicher als die anderen. Alles kommt auf die Folgen für das Wohl oder Wehe des anderen an.

Regan macht meines Erachtens den Fehler, das „Recht auf Respekt“ zu betrachten, als stünde es für eine besondere Sorte von Ansprüchen. Aber es ist einfach ein Name für den moralischen Status, den Individuen als Subjekte von Interessen haben. Was ihnen inhaltlich zukommt, hängt davon ab, welche Interessen wir untereinander als moralisch erheblich behandeln (sollten). Sie ohne hinreichend gute rechtfertigende

Gründe zu verletzen, ist immer ein grundlegendes und nicht nur ein sekundär bedeutsames Unrecht.⁹

Wohin führt die Interessentheorie?

Sollte die Interessenkonzeption bis jetzt als Siegerin aus allen Kontroversen hervorgegangen sein, so könnte sich das nun rächen. Sie ist nämlich keineswegs so ohne weiteres mit den Menschenrechten verträglich, wie es bis jetzt den Anschein haben mochte. Ihr Grundsatz lautet: Gleiche moralisch erhebliche Interessen zählen gleich, egal, wessen Interessen es sind. Man muss ihm keine utilitaristische Deutung geben (so aber Singer 1994: Kapitel 1 und 2), um Zweifel an seiner Vereinbarkeit mit dem menschenrechtlichen Egalitarismus und mit dem Status der Unverletzlichkeit zu bekommen. Beide Merkmale der Menschenrechte besagen, diese seien starke Rechte, die normalerweise weder abgestuft noch gegeneinander abgewogen werden dürfen. Aber die Interessenkonzeption spricht klar für die Abstufbarkeit rechtlich erheblicher Interessen. Und sie legt deren Abwägbarkeit wenigstens nahe. Ich will mich auf den ersten Aspekt konzentrieren, dem zweiten aber zuvor wenige Andeutungen widmen. Da ich die Interessenkonzeption gleichwohl für den besten Weg halte, um überhaupt zu Rechten zu gelangen, muss ich in einem letzten Schritt wenigstens andeuten, wie ich mir den Übergang von abstufbaren und abwägbaren Rechten zum menschenrechtlichen Status der Unverletzlichkeit vorstelle. Ich werde dazu auf sekundäre Gründe zurückgreifen.

ABWÄGBARKEIT

Die Abwägbarkeit gültiger Ansprüche wird durch die Empfängerperspektive nahegelegt, die eine Interessenkonzeption auszeichnet. Mit Blick auf unsere rechtlich erheblichen Interessen sind wir vernünftigerweise an den besten erreichbaren Ergebnissen interessiert. Schließlich gehören sie zu den wichtigsten Interessen, die wir als unvertretbar einzelne Individuen haben. Nur zentrale und grundlegende Interessen verdienen rechtlichen Schutz und rechtfertigen die Verpflichtung anderer. Das heißt gewiss, dass eine noch so große Zahl geringfügiger Interessen noch so vieler anderer unsere rechtlich erheblichen Interessen nicht aus dem Feld schlagen kann. Schon gar nicht können dies Interessen, die in sich ungerecht sind, wie die Freude an der Erniedrigung anderer. Die Interessenkonzeption moralischer Rechte ist daher nicht rein aggregativ. Aber es gibt *moralische Notlagen und Konflikte*, in denen sie stärker konsequentialistische Lösungen nahelegt, als der menschenrechtliche Status der Unverletzlichkeit erlaubt (dazu ausführlich Kamm 2007: Chapter 8).

Das Interesse, möglichst lange leben zu können, ist weder geringfügig noch in sich ungerecht. Nehmen wir nun an, mehrere Personen hätten ein gleichermaßen gewichtiges Interesse am Weiterlebenkönnen. Einige benötigen dazu die Organe, die andere haben. Wir könnten uns vorstellen, dass alle zusammen über die Frage der Zugänglichkeit von überlebenswichtigen Spenderorganen hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ befinden. Die Vermutung liegt nahe, dass sie die Lösung wählen werden, welche die Überlebensaussichten für alle maximiert.¹⁰ Das könnte auf die von John Harris (1986) erwogene „Überlebenslotterie“ hinauslaufen: einen staatlich verfügbaren und exekutierten Zwang zur notfalls tödlich verlaufenden Abgabe von Organen als notwendigem Mittel zum Zweck einer bestmöglichen Überlebensbilanz. Warum schließlich sollten rationale Personen ihr Augenmerk vor allem darauf legen, *was* sie umbringen könnte – der eigene Körper oder andere Menschen – und nicht primär darauf, *dass* sie sterben könnten? Auch wäre die Rechtfertigung einer Überlebenslotterie strikt analog zur Verteidigung von Tierversuchen mit deren medizinischer Notwendigkeit. Begründungen dieser Art erscheinen vom Empfängerstandpunkt der Interessenkonzeption aus naheliegend – ihre Ausweitung auf mögliche menschliche „Versuchskaninchen“ freilich auch.

Das zeigt zugleich, dass die Interessenkonzeption nicht von vornherein Pflichten der Unterlassung über solche des Tuns stellt. Die Annahme eines Vorrangs negativer Pflichten unter sonst gleichen Umständen dürfte aber unabdingbar sein, um zum menschenrechtlichen Status der Unverletzlichkeit zu gelangen. Wer von diesem Status ausgeht, wird darum manchmal bestreiten, dass ein echter moralischer Konflikt vorliege, wo ein Anhänger der Interessenkonzeption einen solchen vermuten müsste. Weil wir moralisch gesehen unverletzlich sind, so könnte jener argumentieren, gibt es keinen moralischen Konflikt, nur weil einige die Organe haben, die andere zum Weiterleben benötigen, oder weil uns Tiere für die Gewinnung lebensrettender medizinischer Verfahren Modell stehen könnten. Weil es um Leben und Tod geht und wir alle ein unparteiisch gerechtfertigtes Interesse am bestmöglichen Gesamtergebnis haben, gibt es ihn eben doch, könnte ein Anhänger der Interessenkonzeption antworten.

ABSTUFBARKEIT

Noch weniger zweifelhaft ist, dass die Interessenkonzeption für und nicht gegen die *Abstufbarkeit* rechtlich erheblicher Interessen spricht. Nur wirklich gleich starke Interessen begründen ja eine gleich starke Pflicht zur Rücksichtnahme auf deren Subjekte (dazu und zum Folgenden DeGrazia 2008). Der wohl noch einfachste Fall sind Zustände leibgebundenen Leidens. Betrachtet man sie nur vom Standpunkt der direkt

Leidenden und einzig unter dem Gesichtspunkt ihrer intrinsischen Beschaffenheit, so leuchtet ein: Gleichen die Dauer und die Intensität der Schmerzen eines Huhns denen der Schmerzen einer Wissenschaftlerin, dann verdienen beide Individuen die gleiche Berücksichtigung in dieser einen Hinsicht.¹¹

Aber so simpel sind die Verhältnisse beinahe nie. Was etwa ist mit den Interessen eines Huhns an Freiheit der Bewegung verglichen mit den inhaltlich anscheinend gleichen Interessen einer Person? Welchen Schaden fügen wir einem Huhn zu, wenn wir es in einem kleinen Käfig halten, verglichen mit der Haltung einer Person in einem zu ihrer Körpergröße genau proportional größeren Käfig? Auch ohne in die Einzelheiten zu gehen, liegt auf der Hand, dass eine Person durch Käfighaltung ungleich mehr zu verlieren hätte als ein Huhn. Die Person ist einfach in mehr Hinsichten verletzbar, die bei der Frage, welche Freiheiten der Bewegung wir beiden Wesen schulden, zu berücksichtigen sind. Möglichkeiten der Bewegung im Raum sind schließlich nicht nur intrinsisch, sondern auch instrumentell bedeutsam. Und ihre instrumentelle Bedeutung für eine Person ist normalerweise ungleich größer als die für ein Huhn.

Die wohl brisanteste Frage der Vergleichbarkeit ist die Tötungsfrage. Ich kann sie hier nicht eingehend diskutieren (siehe aber Ladwig 2007), vielmehr nur im Bekenntnisstil kundtun, wie ich die Grundlage des Lebensrechts sehe: Meines Erachtens hat jedes Subjekt des Erlebens auch ein selbstbezogenes Interesse daran, weiterleben zu können, wenn es noch etwas erleben könnte, was es als intrinsisch gut wahrnehmen würde. Die einfachste Weise, etwas als intrinsisch gut wahrzunehmen, besteht darin, in einem Zustand des Wohlbefindens zu sein. Das Subjekt des Erlebens muss sich dazu nicht als ein Individuum mit einer eigenen Vergangenheit, Gegenwart und möglichen Zukunft begreifen können. Ich meine nicht einmal, dass es irgendwelche Präferenzen mit sachlichem Zukunftsbezug haben muss. Aber auch wer – anders als ich – der Ansicht ist, Interessen gründeten nicht in Gütern, sondern in Präferenzen, sollte das Lebensrecht nicht auf solche Wesen begrenzen, die eine ausdrückliche Präferenz für das eigene Weiterleben haben können (so aber Singer 1994: 130 ff., ebenso Hoerster 2004). Das Leben ist eine Bedingung der Möglichkeit beliebiger Erlebnisse, und viele Strebungen von Lebewesen sind der Sache nach auf deren eigenes zukünftiges Erleben bezogen. Das genügt unter sonst gleichen Umständen, ihnen ein *abgeleitetes* Interesse am Weiterleben zuzuschreiben (so auch Johnson 2008: 203 f.).

Nun ein Gedankenexperiment. Nehmen wir an, eine schlimme Lage zwingt uns dazu, eines von drei Lebewesen zu töten: eine Krabbe, ein Huhn oder einen Schimpansen. Wer wollte bezweifeln, dass die Tötung der Krabbe weniger schlecht wäre als die Tötung des Huhns, diese weniger schlecht als die Tötung des Schimpansen? Wenn

eine Krabbe überhaupt etwas erlebt, so wohl nur in kaum nennenswerter Intensität und Klarheit. Auch die Tötung eines Huhns scheint vielen moralisch unbedenklich zu sein. Welches Potential hat schon ein Huhn? Wie stumpfsinnig verläuft selbst im günstigen Fall sein Leben, wie arm an Abwechslung, wie fernab aller Gedanken! Dem Schimpansen dürften wir da schon wesentlich mehr zutrauen. Also sollten wir, wenn wir nicht alle Tiere verschonen können, keinesfalls den Schimpansen töten und auch nicht das Huhn.

Vielleicht sind diese Überlegungen unfair gegen das Huhn oder selbst gegen die Krabbe. Schließlich können wir niemals definitiv wissen, wie es wäre, eine Krabbe oder ein Huhn zu sein. Überdies hat jede dieser Kreaturen nur ein Leben: ihr eigenes. Jede ist unvertretbar darin, einige ihrer Lebensvollzüge zu erleben (zu diesem Argument Cavalieri 2001: 113). Gleichwohl meine ich, dass das kleine Gedankenexperiment veranschaulicht, für wie abwegig wir es hielten, jedes irgendwie aus einer Innenperspektive erlebte Leben für gleichermaßen wertvoll zu halten. Zumindest außerhalb des Kreises menschlicher Wesen schreiben wir Lebenswert abgestuft zu. Grob gesprochen orientieren wir uns dabei an Kriterien wie Tiefe, Reichweite, Komplexität und Reflektiertheit des Erlebens. Wie konturiert und intensiv ist das Erleben? Wie groß sind seine soziale Verbundenheit, seine sachliche Reichhaltigkeit und seine zeitliche Erstreckung, oder wie groß könnten sie sein, wenn wir das Individuum weiterleben ließen? Wie vereinzelt oder untereinander verknüpft sind seine mentalen Zustände – mit den Grenzfällen isolierter Episoden auf der einen, eines dichten Netzes inferentiell artikulierbarer begrifflicher Gehalte auf der anderen Seite? Und inwieweit weiß das Subjekt des Erlebens, wer es ist?

Erstaunlicherweise sehen das selbst manche erklärten Egalitaristen unter den Tierrechtsphilosophen genauso. Regan etwa stellt sich eine Situation auf einem Rettungsboot vor: Eines von fünf Lebewesen müsse über Bord gehen, damit die anderen vier überleben können, entweder ein Hund oder eine von vier menschlichen Personen. Regan (2004: xxix) argumentiert nun, der Wert des Weiterlebens sei eine Funktion der Anzahl und Vielfalt möglicher Quellen der Befriedigung, die sich einem Lebewesen noch aufzutun könnten. Also müsse der Hund dran glauben. Das finde ich überzeugend. Aber ich kann nicht sehen, wie es zu Regans Bekenntnis passt, der Hund sei ein den Menschen im Status gleichgestelltes Subjekt-eines-Lebens. Jeder der Menschen ist ein Subjekt starker Rechte. Sein Status ist nicht zuletzt einer der Unverletzlichkeit. Er schützt ihn vor vergleichenden Bewertungen auf Kosten seiner fundamentalen Interessen, zu denen das Interesse am Leben gewiss gehört. Stellen wir uns darum vor, Regan hätte sich gefragt, ob wir eher einen zweijährigen, eher einen zwanzigjährigen

oder eher einen achtzigjährigen Menschen über Bord werfen sollten, wenn nur so die anderen überleben könnten. Ich hoffe doch, ihm wäre die Antwort nicht ebenso leicht gefallen wie in Ansehung des Hundes. Er würde sich sonst dem Verdacht aussetzen, den menschenrechtlichen Status jedes der „zur Auswahl stehenden“ Menschen nicht ernst genug zu nehmen.

SEKUNDÄRE GRÜNDE

Das aber heißt, die Menschenrechte halten uns dazu an, von vielem *abzusehen*, was für sich genommen durchaus moralisch bedeutsam sein könnte. Das schließt quantitative und qualitative Vergleiche zwischen Menschen nicht unter allen Umständen aus. Doch es spricht dafür, sie auf Grenzfälle unserer Rechtsordnung und Rechtswirklichkeit, wie gerechtfertigte Kriege oder Situationen extremer Knappheit überlebenswichtiger Güter,¹² zu beschränken – und es spricht selbst in Grenzsituationen dafür, dem Leben eines beliebigen lebensfähigen Menschen mehr Gewicht zu geben als dem Leben eines Hundes (dazu Ladwig 2007: 35 ff.). Aber warum? Die Interessenkonzeption gibt uns darauf keine direkte Antwort. Sie gibt uns nicht den Grundsatz, auf dem starke Rechte stehen können. Ihr Grundsatz gleicher Interessenberücksichtigung trägt nur ein schwaches, kein starkes Verständnis von Rechten. Er verlangt von uns, sie allesamt als abstufbar zu verstehen, im genauen Verhältnis zur Stärke der auf dem Spiel stehenden Interessen.

Normal entwickelte Menschen haben als rationale und normativ zurechnungsfähige Personen besonders viele, besonders vielfältige und besonders starke Interessen. Das gibt uns oft – wenn auch nicht immer – Grund zur Vermutung, für Personen stehe mehr auf dem Spiel als für andere Subjekte des Erlebens und des Strebens. Soweit die Vermutung berechtigt ist, ist es auch die Bevorzugung von Personen in echten moralischen Konflikten um Rechtsgüter. Auch bestehen hinsichtlich vieler dieser Güter vernünftige Meinungsverschiedenheiten über die Stärke der auf dem Spiel stehenden Interessen mehrerer Personen. Das spricht dafür, alle Personen in solchen Hinsichten pauschal als Gleiche zu betrachten. Aber die Vernünftigkeit der Meinungsverschiedenheiten stößt an Grenzen, weil Personen selbst hinsichtlich der Fähigkeiten, die sie von Nichtpersonen abheben, in hohem Maße ungleich und nicht gleich sind.

Die Ungleichheit nimmt noch dramatisch zu, wenn wir die menschlichen Grenzfälle¹³ mit „ins Boot nehmen“. Ich hatte das Beispiel der Abtreibung erwähnt: So gut wie keiner glaubt ernsthaft, einen lebensfähigen Fetus durch Abtreibung zu töten sei *genauso* verwerflich wie die Ermordung einer selbstbewussten Person. Die

einfachste und direkteste Erklärung dafür ist die interessentheoretische: Die Person würde aus einem reicheren Leben gerissen als der Fetus, dessen erlebtes Leben gerade erst begonnen hat. Aber spricht die gleiche Erwägung nicht ebenso dafür, die Tötung einer selbstbewussten Person für *prima facie* verwerflicher zu halten als die Tötung eines eben auf die Welt gebrachten Säuglings? Welche moralisch erheblichen Interessen hat das Neugeborene, die dem gerade noch nicht geborenen Fetus fehlten? Ist demnach die Geburtsgrenze, als Schwelle zum Geltungsraum starker Rechte, nichts als willkürlich (so bekanntlich Singer 1994: 222 ff.)?

Folgt man der Interessenkonzeption, so ist sie *grundsätzlich gesehen* tatsächlich willkürlich. Das bedeutet aber nicht, dass nicht sehr gute Gründe für sie sprechen. Nur sind diese Gründe von sekundärer Art (dazu Ladwig 2004, 2007). Ich kann hier nur andeuten, was einer eigenen Erläuterung und Rechtfertigung in mehr als einem Aufsatz bedürfte: *Prinzipiell betrachtet sind alle Rechte nur schwache Rechte*. Zu ihrem spezifisch menschenrechtlichen Verständnis als starke Rechte gelangen wir nicht ohne empirisch gehaltvolle Zusatzannahmen. In sie fließen konsequentialistische Erwägungen ein. Das ist nur scheinbar paradox: Die weit reichenden menschenrechtlichen Begrenzungen des Konsequentialismus sind teilweise selbst konsequentialistisch gerechtfertigt. Auch ist dies kein Utilitarismus, selbst nicht in dessen regelutilitaristischen Variante. Der Übergang zu den Menschenrechten setzt die moralische Institution schwacher Rechte voraus und fußt nicht auf einer von ihr logisch unabhängigen Grundnorm der Optimierung von Weltzuständen.

Man könnte etwa argumentieren, unsere politische Moral müsse in ihrem menschenrechtlichen Kernbereich möglichst einfach, kriterial klar, epistemisch durchsichtig, motivational anziehend und gegen Missbrauch und Dambrüche gefeit sein. Unter solchen Gesichtspunkten schneidet die Geburtsgrenze sicher besser ab als jeder Vorschlag, den vollen Besitz der Menschenrechte an personale Fähigkeiten wie Sprachvermögen, Rationalität oder Moralität zu binden.¹⁴ Auch sollte die menschenrechtliche Moral in ihrem Kernbereich möglichst wenige Abwägungen und Abstufungen vorsehen. Das entlastet uns von einer Unzahl schwieriger Fragen, es hilft uns, eskalationsträchtige Konflikte und potentiell demütigende Vergleiche zu vermeiden, und es hält uns von allzu schiefen Ebenen fern. Auch müssen wir bedenken, dass die moralische Handlungsbereitschaft nicht von Fall zu Fall inhaltlich ganz verschieden hervortritt. Sie besteht vielmehr in einem Zusammenhang von recht dauerhaften Dispositionen. Die menschenrechtliche Moral sollte einen Typus von moralischen Akteuren fördern, der sehr starke habituelle Hemmungen hat, über den Lebenswert von Menschen vergleichend zu befinden, ganz zu schweigen davon, sie

umzubringen. Unser Status der Unverletzlichkeit schützt uns nicht zuletzt vor unserer eigenen moralischen Hybris.

Außerhalb des menschenrechtlichen Kernbereichs könnten solche folgenorientierten Erwägungen weniger wichtig sein. Dafür spricht etwa die recht breite Akzeptanz gradualistischer Abtreibungsregelungen in Gesellschaften, die an der egalitären Rücksicht auf die Geborenen keinen grundsätzlichen Zweifel lassen. Auch gibt es keine Evidenz dafür, dass wertende Vergleiche hinsichtlich der Tiere ihre Fortsetzung in vermehrten Wertunterscheidungen unter Menschen fänden. Sehr viel mehr spricht schon für die Vermutung, die Vorenthaltung starker Rechte fördere das fatale Missverständnis, nichtmenschliche Tiere hätten überhaupt keine moralischen Rechte.¹⁵ Das ist ein wiederum folgenorientiertes Argument dafür, wenigstens manche nichtmenschlichen Tiere doch in den Geltungsraum starker Rechte einzubeziehen, wie es das *Great Ape Project* (Cavalieri/Singer 1996) für Schimpansen, Bonobos, Gorillas und Orang-Utans anstrebt.

Was immer davon zu halten ist, auch schwache Rechte geben uns keinen Freibrief für Rücksichtslosigkeit und Willkür. Wenn gleiche Interessen gleich zählen, dann dürfen wir ein lebensfähiges Tier nur schädigen, um ein Übel von größerem moralischem Gewicht abzuwenden. Dieser Grundsatz genügt, um die weitaus meisten der Praktiken, die Jahr für Jahr Abermillionen von Tieren um ihr Wohlergehen und ihr Leben bringen, zu disqualifizieren. Dabei sollte die notwendige Kritik bei der industriellen Massentierhaltung einsetzen, aber noch lange nicht bei ihr enden.

Wir essen Tiere nicht, weil wir uns sonst nicht gesund ernähren könnten, sondern aus Gewohnheit oder weil uns der Geschmack von Fleisch oder Fisch zusagt. So tragen wir zur finalen Schädigung von Tieren selbst dann bei, wenn diese „artgerecht“ gehalten werden. Auch unser Konsum von Milchprodukten und Eiern ist zumindest in seinem Ausmaß nicht mit Ernährungserfordernissen zu rechtfertigen.¹⁶ Die Jagd ist nicht nur das letzte Mittel, um ökologische Gleichgewichte zu wahren, die sonst kippen würden; sie wird von vielen als Sport verstanden und betrieben. Zoos und Zirkusse verletzen die Ansprüche großer, zu einem Leben in der Wildnis veranlagter Tiere auf Bewegungsfreiheit und angemessene Möglichkeiten der Betätigung. Viele qualvoll und tödlich verlaufende Versuche an Tieren dienen dazu, Konsumvorlieben zu bedienen oder die wissenschaftliche Neugierde zu befriedigen.¹⁷ Nichts davon ist vereinbar mit der Rücksicht, die wir lebensfähigen Tieren als Wesen mit eigenen Rechten schulden. Dass diese Rechte – auf Leben, auf Leidvermeidung und körperliche Unversehrtheit, auf sinnliche Anregungen, auf die Freiheiten der Bewegung und des Handelns, auf Kontakte zu Artgenossen – abstufbar und abwägar sind, bedeutet nicht

ihre Übertrumpfbarkeit um moralischer Nichtigkeiten willen. Es bedeutet, dass wir sie nur in echten moralischen Konflikten zurückstellen dürfen.

Unter modernen Bedingungen der Züchtung und Haltung von Tieren können wir uns nur selten auf solche Konflikte berufen. Sehr viel öfter schädigen wir Tiere aus der unhaltbaren Einstellung heraus, sie seien vor allem zu unserem Nutzen oder Vergnügen da. Das ist sicher insofern wahr, als viele Tiere gar nicht existierten, wenn wir sie nicht zu unseren Zwecken hervorgebracht hätten. Aber der moralische Status eines Wesens ist keine Funktion der Bedingungen und Motive seiner Erzeugung, sonst müssten Eltern ihre Kinder auch als Organlieferanten verwenden dürfen. Wer wissentlich und willentlich ein lebensfähiges Individuum in die Welt setzt, übernimmt damit Verantwortung für ein Wesen eigenen Rechts.

Schluss

Menschenrechte sind starke Rechte. Zwingende Gründe, auch manche nichtmenschlichen Tiere in ihren Schutzraum einzubeziehen, hat meine Argumentation nicht ergeben. Das liegt aber nicht daran, dass der moralische Status von Tieren grundsätzlich anders begründet wäre als unser eigener. Vielmehr sind sämtliche Rechte zunächst als abstufbare und abwägbar Ansprüche begründet. Erst mit Hilfe folgenorientierter Überlegungen gelangen wir zu unserem menschenrechtlichen Sonderstatus.

Steht also der moralische Status lebensfähiger Tiere zu dem der geborenen und nicht hirntoten Menschen in einem Verhältnis konzeptioneller Kontinuität oder in einem Verhältnis konzeptioneller Diskontinuität? Meine Antwort fällt differenziert aus. Konzeptionelle Kontinuität besteht auf der Ebene *prinzipieller* Begründung. Gleichwohl unterscheidet sich der moralische Status der Menschen von dem der übrigen Tiere: Zum Gehalt der Menschenrechte gehört eine weit reichende Unverletzlichkeit, die wir nichtmenschlichen Tieren jedenfalls nicht zubilligen müssen. Diese *pragmatisch* motivierte Diskontinuität sollte uns die gemeinsame Grundlage von Menschenrechten und Tierrechten aber nicht übersehen lassen. Auch als einzigartig verletzbar Personen verbinden uns elementare Hinsichten der Versehrbarkeit mit nichtmenschlichen Tieren. Wenn wir *einander* darum Rechte auf Rücksicht zuerkennen, wäre es willkürlich, sie *ihnen* selbst in der schwächeren Grundform vorzuenthalten, die wir *für uns* klugerweise zum Status der Unverletzlichkeit verdichtet haben.

Anmerkungen

- 1 Für hilfreiche Hinweise danke ich den Teilnehmerinnen und Teilnehmern meines Colloquiums „Politische Theorie und Philosophie“ am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin und der Ringvorlesung „Die Moral der Gesellschaft“ an der Brandenburgischen Technischen Universität Cottbus, in deren Rahmen ich einige Überlegungen zum Verhältnis von Tierrechten zu Menschenrechten zur Diskussion stellen durfte. Besonders geholfen haben mir die scharfsinnigen Kommentare und Nachfragen von Johann S. Ach, Martin Ebeling, Johannes Icking, Ulrike Mürbe, Andreas Oldenbourg, Cord Schmelzle, Thomas Schramme, Ursula Wolf und Gabriel Wollner.
- 2 Ein mögliches Modell dafür ist das Nachdenken über Normen hinter einem „Schleier des Nichtwissens“. Für eine speziesneutrale Verwendung dieses Modells plädiert Mark Rowlands (2002: 58 ff.).
- 3 David DeGrazia (2008: 183) reserviert hingegen den Ausdruck „moralischer Status“ für Wesen, die erstens Rücksicht um ihrer selbst willen erwarten dürfen und die zweitens Interessen haben, welche die Pflichten anderer begründen können. DeGrazias Definition entspricht in etwa meinem Verständnis des direkten moralischen Status, ein Subjekt von Rechten zu sein. Meine eigene Definition von „moralischem Status“ ist weiter und formaler als diejenige DeGrazias.
- 4 „Vermeintlich“, weil wir in Gestalt „siamesischer Zwillinge“ eine noch dramatischere Ausprägung dieser Konstellation kennen. Im Übrigen würde auch die Einzigartigkeit einer Konstellation nichts daran ändern, dass es normativ um einen Konflikt zwischen den Interessen zweier Individuen geht. Und die sind prinzipiell abwägbar, es sei denn, starke Rechte der einen oder der anderen Seite verbieten die Abwägung.
- 5 Zur höchstrichterlichen Rechtfertigung des deutschen Abtreibungsrechts gehört die Behauptung, die befruchtete Eizelle genieße den vollen Rechtsschutz spätestens mit erfolgter Einnistung in die Gebärmutter. Die faktische Ungleichbehandlung, auch durch das Recht selbst, legt hingegen eine gradualistische Deutung nahe.
- 6 Bei Rawls zeigt sich dies in der Beschränkung seiner Gerechtigkeitstheorie auf kooperationsfähige Personen mit einem Sinn für Gerechtigkeit; dazu kritisch Nussbaum 2006.
- 7 Diese Unterscheidung ähnelt der von Brian Barry (1965: 37 ff.) eingeführten, von Dieter Birnbacher (1998: 51 f.) und Reinhard Merkel (2002: 122 ff.) übernommenen Differenzierung zwischen „bedürfnisorientierten“ und „idealorientierten“ Argumenten. Diese Autoren übergehen aber meines Erachtens die Möglichkeit „idealorientierter“ Interessen. Zu meinen Interessen gehört beispielsweise auch, mit moralischer Achtung als ein Gleicher rechnen zu dürfen (dazu Ladwig 2007a). Ich unterscheide deshalb grundlegend zwischen wertorientierten und interessenorientierten Argumenten. Paradigmatisch für die wertorientierte Variante ist Kants Ansicht, der Mensch sei in erster Linie ein Vernunftwesen, das zur moralischen Selbstgesetzgebung da sei. Er müsse daher im Konfliktfall das „Sinneswesen“, das er auch sei, seiner Vernünftigkeit zum Opfer bringen. Selbst ein noch so schrecklich und aussichtslos leidender Mensch dürfe sich darum keinesfalls das Leben nehmen; er würde sonst sein Vernunftwesen seinem Sinneswesen unterordnen. Und wären wir nur Sinneswesen und nicht auch Vernunftwesen, so hätten wir einen Tauschwert, aber keine Würde.
- 8 Ob es dafür auch notwendig ist, lässt Regan offen.
- 9 Die gleiche Art von Einwand trifft Gary L. Franciones (2008) Ansicht, das moralische Grundrecht auch der Tiere sei das Recht, nicht Eigentum eines anderen zu sein. Auch dieser Vorschlag

- geht an den grundlegenden Interessen nichtmenschlicher Tiere vorbei. Diese können ja nicht wie selbstbewusste Personen unter dem Wissen leiden, juristisch einer anderen Person zu gehören. Dazu fehlt ihnen bereits der Begriff des Eigentums. Schlimm für sie wäre nur, wenn ein Eigentümer aus seinem Titel den Schluss zöge, er dürfe mit lebensfähigen Tieren tun, was immer ihm beliebt. Auch Franciones' Schlüsselforderung, wir müssten die institutionalisierte Ausbeutung der Tiere beenden, kann sinnvollerweise nur meinen, dass wir sie nicht für menschliche Zwecke einspannen dürfen, ohne angemessene Rücksicht auf ihr Leben und ihr Wohl zu nehmen. Beides aber führt uns wieder auf den Interessenstandpunkt zurück.
- 10 Dass das von Rawls vorgeschlagene Entscheidungsverfahren einer empfangenorientierten Moralauffassung entspricht, die stärker konsequentialistische Ergebnisse nahelegt, als Rawls selbst wahrhaben will, hat Thomas Pogge (1998) gezeigt.
 - 11 Man mag einwenden, was Schmerzen für einen der Überlegung fähigen Menschen besonders gravierend mache, sei die Furcht, sie könnten andauern oder wiederkehren. Besonders verletzend ist sicher auch das Wissen, Opfer einer moralisch falschen Schmerzzufügung zu sein. (Für den Hinweis danke ich Cord Schmelzle.) Andererseits hat ein überlegungsfähiger Mensch Möglichkeiten, mit Schmerzen umzugehen, die einem Tier fehlen: Er kann sich in Gedanken über sie erheben und ihnen einen Sinn zuschreiben, oder er mag sich damit trösten, dass sie auch einmal enden werden. Das Tier dagegen ist in einer schmerzvollen Situation buchstäblich gefangen. Wir sollten darum nicht vorschnell vermuten, die Schmerzen, die eine menschliche Person erleidet, seien für sie selbst immer schlimmer als die ansonsten gleichen Schmerzen für ein Tier. Dass Menschen Schmerzen in Kontexten der Bedeutsamkeit erfahren, kann für, aber auch gegen deren besondere Schwere sprechen.
 - 12 Zu denken ist etwa an die aus der Kriegs- und Katastrophenmedizin bekannten „Triage-Situationen“.
 - 13 Die empirisch alles andere als selten sind, zu denen wir alle einmal gehörten und zu denen viele von uns noch einmal gehören werden.
 - 14 Einer eigenen Begründung bedürfte die Einbeziehung auch konstitutionell lebensunfähiger Menschen, wie es anenzepale Säuglinge sind, in den Schutzraum der Menschenrechte. Die Interessenkonzeption kann für solche Individuen keine genuinen, sondern nur zugeschriebene Rechte vorsehen. Überdies ist notorisch unklar, wie weit hier unsere Pflichten, über das Verbot intentionaler Tötung hinaus, reichen.
 - 15 Diesen Hinweis verdanke ich Ursula Wolf.
 - 16 Ob eine vegane Ernährungsweise allen Menschen, einschließlich Schwangeren, Stillenden und Heranwachsenden, gesundheitlich zugemutet werden kann, ist umstritten; eher skeptisch dazu Leitzmann/Hahn 1996. Aber unzweifelhaft gibt es viele erwachsene Veganer, die ganz augenscheinlich gesund leben.
 - 17 Warum nehmen wir uns überhaupt heraus, Tiere als „Stellvertreter“ und „Modelle“ für uns leiden und ihr Leben verlieren zu lassen? Die einzige auch nur diskutabile Rechtfertigung scheint mir zu sein, dass dies bis auf weiteres der einzige Weg zu Medikamenten und Heilverfahren sein könnte, die uns und auch anderen Tieren viel Leid und vorzeitiges Sterben ersparen – die moralische Unzulässigkeit vergleichbarer Versuche an lebensfähigen Menschen immer vorausgesetzt. Sofern wir Tieren nur schwache und keine starken Rechte zuerkennen müssen, könnte dies ein moralisch erheblicher Grund sein, Leben und Wohlergehen einiger Tiere für Leben und Wohlergehen sehr vieler anderer Lebewesen aufzuopfern. Ich selbst neige allerdings dazu, eine solche Rechtfertigung

zu verwerfen. Sie scheint mir zu augenscheinlich von parteiischen Gesichtspunkten durchzogen zu sein. Und wo steht geschrieben, dass uns moralische Unparteilichkeit kaum etwas kosten dürfe (ausführlich zu Tierversuchen Wolf 1992)?

Literatur

- Ach, Johann S. 1999: Warum man Lassie nicht quälen darf. Tierversuche und moralischer Individualismus, Erlangen: Harald Fischer.
- Alexy, Robert 1994: Theorie der Grundrechte, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Armstrong, Susan/Botzler, Richard G. (eds.) 2003: The Animal Ethics Reader, London – New York: Routledge.
- Barry, Brian 1965: Political Argument, London: Routledge.
- Birnbacher, Dieter 1998: Aussichten eines Klons, in: Ach, Johann S./Brudermüller, Gerd/Runtenberg, Christa (Hrsg.): Hello Dolly? Über das Klonen, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 46-71.
- Cavalieri, Paola 2001: The Animal Question. Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights, Oxford: Oxford University Press.
- Cavalieri, Paola/Singer, Peter (Hrsg.) 1996: Menschenrechte für die Großen Menschenaffen. Das Great Ape Project, München: Goldmann Wilhelm.
- DeGrazia, David 1996: Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status, Cambridge: Cambridge University Press.
- DeGrazia, David 2008: Moral Status as a Matter of Degree?, in: The Southern Journal of Philosophy Vol. XLVI, 181-198.
- Dworkin, Ronald 1990: Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Feinberg, Joel 1980: The Nature and Value of Rights, in: ders.: Rights, Justice, and the Bounds of Liberty, Princeton, N.J., 143-158.
- Feinberg, Joel 1980a: The Rights of Animals and Unborn Generations, in: ders.: Rights, Justice, and the Bounds of Liberty, Princeton, N.J., 159-184.
- Forst, Rainer 2007: Das Recht auf Rechtfertigung, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Francione, Gary L. 2008: Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation, New York: Columbia University Press.
- Gauthier, David 1986: Morals by Agreement, Oxford: Clarendon Press.
- Harris, John 1986: The Survival Lottery, in: Singer, Peter (ed.): Applied Ethics, Oxford: Oxford University Press, 87-95.
- Hoerster, Norbert 2004: Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik, München: C.H. Beck.
- Johnson, Edward 2008: Leben, Tod und Tiere, in: Wolf, Ursula (Hrsg.): Texte zur Tierethik, Stuttgart: Reclam, 195-211.
- Kamm, F. M. 2007: Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm, Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel 1786: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Zweite Auflage, in: Werkausgabe Band VII, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995.
- Kant, Immanuel 1797: Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VIII, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.

- Ladwig, Bernd 2003: Ist „Menschenwürde“ ein Grundbegriff der Moral gleicher Achtung? Mit einem Ausblick auf Fragen des Embryonenschutzes, in: Stoecker, Ralf (Hrsg.): Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff, Wien: öbv&hpt, 35-60.
- Ladwig, Bernd 2007: Das Recht auf Leben – nicht nur für Personen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Nr. 1, 17-39.
- Ladwig, Bernd 2007a: Menschenrechte und menschliche Natur. Bausteine zu einer kritischen Theorie der Menschenrechte, in: Leviathan, Nr. 35, 85-106.
- Ladwig, Bernd 2007b: Zwei Wege der Begründung von Menschenrechten: Überlegungen am Beispiel des elementaren Rechts auf körperliche Unversehrtheit, in: Van der Walt, Sibylle/Menke, Christoph (Hrsg.): Die Unversehrtheit des Körpers. Geschichte und Theorie eines elementaren Menschenrechts, Frankfurt/M./New York: Campus, 187-213.
- Leitzmann, Claus/Hahn, Andreas 1996: Vegetarische Ernährung, Stuttgart: Ulmer.
- McMahan, Jeff 2002: The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life, Oxford: Oxford University Press.
- Merkel, Reinhard 2002: Forschungsobjekt Embryo. Verfassungsrechtliche und ethische Grundlagen der Forschung an menschlichen embryonalen Stammzellen, München: dtv.
- Nelson, Leonard 1932: System der philosophischen Ethik und Pädagogik, 3. Aufl., (Gesammelte Schriften Band 5), Hamburg: Meiner 1970.
- Nussbaum, Martha 2006: Frontiers of Justice. Disability. Nationality. Species Membership, Cambridge/Mass. – London: Belknap.
- Pluhar, Evelyn B. 1995: Beyond Prejudice. The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals, Durham: Duke University Press.
- Pogge, Thomas 1998: Gleiche Freiheit für alle (zu Kapitel 4), in: Höffe, Otfried (Hrsg.): John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Klassiker Auslegen Band 15, Berlin: Akademie.
- Rachels, James 1990: Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism, Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John 1975: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Raz, Joseph 1986: The Morality of Freedom, Oxford: Clarendon Press.
- Regan, Tom 2001: The Case for Animal Rights, in: Cohen, Carl/Regan, Tom: The Animal Rights Debate, Lanham u.a.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Regan, Tom 2004: The Case for Animal Rights. 2nd ed., Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Rowlands, Mark 2002: Animals Like Us, London/New York: Verso.
- Seel Martin 1995: Versuch über die Form des Glücks, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Singer, Peter 1994: Praktische Ethik. Neuausgabe, Stuttgart: Reclam.
- Steinhoff, Uwe 2006: Warum Foltern manchmal moralisch erlaubt, ihre Institutionalisierung durch Folterbefehle aber moralisch unzulässig ist, in: Lenzen, Wolfgang (Hrsg.): Ist Folter erlaubt? Juristische und philosophische Aspekte, Paderborn: mentis, 173-197.
- Tugendhat, Ernst 1997: Wer sind alle?, in: Krebs, Angelika (Hrsg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 100-110.
- Wolf, Jean-Claude 1992: Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere, Freiburg/Schweiz: Paulusverlag.
- Wolf, Ursula 1990: Das Tier in der Moral, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Wolf, Ursula (Hrsg.) 2008: Texte zur Tierethik, Stuttgart: Reclam.

NLMR

NEWSLETTER MENSCHENRECHTE

HERAUSGEBER:
ÖSTERREICHISCHES
INSTITUT FÜR
MENSCHENRECHTE



März 2010
19. Jahrgang

Mit Heft 1/2010 erscheint der vom Österreichischen Institut für Menschenrechte herausgegebene »Newsletter Menschenrechte« in neuer Aufmachung im Jan Sramek Verlag.

Inhaltlich bietet Ihnen der Newsletter Menschenrechte weiterhin zeitnahe:

- ▶ Umfassende Aufbereitung aller relevanten Urteile und Entscheidungen des EGMR zu Österreich, Deutschland und der Schweiz sowie der wichtigsten Erkenntnisse zu anderen Staaten.
- ▶ Eine »Kurzübersicht« über weitere für die Praxis relevante Erkenntnisse.
- ▶ Die wichtigsten Entscheidungen der österreichischen Höchstgerichte zu den Grundrechten in gekürzter, gut lesbarer Fassung.
- ▶ Verlässliche und voll zitierbare deutsche Übersetzungen von ansonsten nur in englisch und/oder französisch vorliegenden Urteilen aus der Hand von ausgewiesenen Grundrechtsexperten.
- ▶ Jedes Heft bringt die Entscheidungen der vergangenen zwei Monate und bietet somit ein Höchstmaß an Aktualität.
- ▶ Besprechungen wichtiger Buchneuerscheinungen auf dem Gebiet der Menschenrechte.

PROBEHEFT



1/2010	NLMR NEWSLETTER MENSCHENRECHTE	HERAUSGEBER: ÖSTERREICHISCHES INSTITUT FÜR MENSCHENRECHTE	
Rechtsprechung			
▶ Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte			
Autberg (Autberg) gg. Österreich (11.3.2009)	4		
Magyar Televízió (Magyar Televízió) gg. Ungarn (16.1.2009)	6		
Polibek gg. Österreich (12.12.2009)	7		
Sticht v. Portugal gg. Portugal (12.12.2009)	19		
Case v. United Kingdom gg. Vereinigtes Königreich (12.12.2009)	14		
Jarvis gg. Vereinigtes Königreich (13.12.2009)	17		
Kennedy gg. Irland und Nordirland (17.12.2009)	20		
Ullrich und Zschech gg. das Vereinigte Königreich (11.1.2009)	26		
A. v. Khan gg. das Vereinigte Königreich (11.1.2009)	30		
Mosquero gg. Mexiko (14.1.2009)	30		
Milobanović gg. Kroatien (19.1.2009)	34		
Z. N. G. gg. der Türkei (11.1.2009)	38		
▶ Gerichtshof der Europäischen Gemeinschaften			
C. 402/08 - 11.1.2009			
Rechtsmittelverfahren gg. Bundesanstalt für Arbeit (C. 402/08)	63		
▶ Österreichische Justiz			
Verbot der Todesstrafe (11.1.2009)			
Recht auf Mitsprache eines Weibes in Gerichtsverfahren (11.1.2009)	65		
Ausweitung der EMRK auf Frauen (11.1.2009)	67		
Widerrufnahme des Verfahrens nach Einstellung einer Nebenklagenanwaltschaft (11.1.2009)	69		
Literatur			
71			
Jan Sramek Verlag			

Nähere Informationen:

- ▶ www.jan-sramek-verlag.at
- ▶ www.menschenrechte.ac.at

Erscheinungsweise:
6 Ausgaben jährlich
Jahresabonnement 2010:
€ 51,- (inkl. Versand)

Doris Angst

Das Minarettverbot in der Schweiz

Eine Diskursanalyse mit Blick auf die Menschenrechte

Am 29. November 2009 entschieden 57,5 Prozent der Schweizer Stimmbürgerinnen und Stimmbürger „gegen den Bau von Minaretten“. Dieses Plebiszit wird als eine Zäsur interpretiert. Warum? Welches sind die um diesen Volksentscheid geführten Debatten? Kann man menschen- und grundrechtliche Aspekte ausmachen? Wo sind die Bezüge zu Europa? Diesen Fragen geht der vorliegende Artikel nach.¹

Die 17. angenommene Volksinitiative in 110 Jahren

Die direktdemokratischen Rechte des schweizerischen Staatssystems erlauben neben dem Referendum gegen eine von Parlament und Regierung vorgeschlagene Gesetzesänderung auch die direkte Volksinitiative. Ihr kommt eine eigentliche Antriebsfunktion im politischen System zu. Bürgerinnen und Bürger können mit 100 000 innerhalb von 18 Monaten gesammelten Unterschriften einen Volksentscheid über eine von ihnen gewünschte Änderung der Bundesverfassung (BV) verlangen. Im Falle der Initiative „gegen den Bau von Minaretten“ rekrutierten sich die Mitglieder des Initiativkomitees aus einem seit Jahren fremdenfeindlich politisierenden Teil der rechtspopulistischen Schweizerischen Volkspartei (SVP) und aus evangelikalen Kreisen (Eidgenössische Demokratische Union, EDU).² Die Zahl eingereicherter Volksinitiativen, die zu einer Abstimmung führen, ist groß: Allein 2008 stimmten die Schweizerinnen und Schweizer über fünf solcher Begehren ab. Insgesamt wurden aber seit Einführung dieses Instruments der direkten Demokratie im Jahr 1891 bis heute, das heißt in rund 110 Jahren, lediglich 17 Volksinitiativen „von Volk und Ständen“³ angenommen. Die siebzehnte ist das Ja zum Verbot von Minaretten.

Dem Ziel der Initianten kommen Behörden und Parteien oft mit einem gemäßigter formulierten Gegenvorschlag nach, der gleichzeitig zur Abstimmung gelangt. Häufig gewinnt dieser eine Mehrheit der Stimmen. Bei der Initiative „gegen den Bau von Minaretten“ haben Behörden und Parteien es aber unterlassen, einen solchen Gegenvorschlag auszuarbeiten: Das Thema erschien zu „exotisch“, um echte Chancen für eine Annahme zu haben; zudem engagierten sich die anderen Parteien nicht mit

Kampagnen für ein „Nein“ zur Initiative. Der Bundesrat – die Schweizer Regierung – empfahl die Ablehnung der Initiative, und Bundespräsident Rudolf Merz bekräftigte diese Meinung in einer Fernsehansprache. Gewerkschaften und Kirchen empfahlen ebenfalls ein „Nein“ gegen die Initiative. Der Wirtschaftsdachverband lancierte in letzter Minute eine Plakatwerbung mit dem Slogan „Religionsfrieden statt Kulturkampf“. Nach dem unerwarteten Volksentscheid rieb man sich angesichts der eigenen Fehleinschätzung die Augen.

Die Volksinitiative bietet sich als Instrument für Vorhaben an, die aus starken Emotionen gespeist werden. Sie können als Ausdruck des „Volkszorns“ populistisch zu Verschärfungen im Ausländerrecht, gegen Minderheiten oder für größere Härte gegenüber Kriminellen genützt werden; frühere angenommene Initiativen betrafen zum Beispiel ein Spielbankenverbot oder waren gegen Preissteigerungen gerichtet. Bereits die erste umgehend nach der Verfassungsänderung von 1891 eingereichte und angenommene Volksinitiative war ein Plebiszit gegen Sonderrechte einer Minderheit: Mit der Annahme des Schächtverbots wurde im Zug neuer Tierschutzgesetze der in der Schweiz sehr kleinen jüdischen Bevölkerung das rituelle Schlachten (Schächten) verboten. Das Verbot ist bis heute gültig. Die damalige Lancierung der Volksinitiative und die Abstimmung wiesen auch antisemitische Züge auf, wie eine neuere Studie nachgewiesen hat (vgl. Krauthammer 2000).

Grenzen der direkten Demokratie durch Rechtsstaat und Völkerrecht?

Ausgehend von der Vorstellung, der Volkssouverän stehe über der Verfassung, kennt die Schweiz keine Verfassungsgerichtsbarkeit. Die Behörden prüfen die eingereichten Volksinitiativen auf ihre Gültigkeit. Es gilt die „Einheit der Materie“, d.h. es dürfen nicht zwei materiell unterschiedliche Themen in einem Verfassungsänderungsvorschlag enthalten sein. Eine weitere Forderung ist, dass eine Volksinitiative nicht zwingendes Völkerrecht, also den Schutz von Leib und Leben, das Genozid- sowie Folterverbot oder das non-refoulement in einen Verfolgungsstaat, verletzt. Mehrere Volksinitiativen der letzten Jahre – etwa die so genannte „Verwahrunginitiative“, die eine dauernde Verwahrung gefährlicher Krimineller auf unbestimmte Zeit forderte, und wohl auch das Minarettverbot – stehen zwar nicht im Gegensatz zu jus cogens, aber zur Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (EMRK). Namhafte Völker- und VerfassungsrechtlerInnen betonten, die Initiative „gegen den Bau von Minaretten“ widerspreche dem verfassungsmäßigen Grundrecht

auf Nichtdiskriminierung bezüglich der Religion und damit der EMRK. Engagiert traten die Landeskirchen, vorab der Schweizerische Evangelische Kirchenbund mit mehreren Verlautbarungen und Studien, aber auch der Schweizerische Israelitische Gemeindebund gegen die Initiative und der noch junge Rat der Religionen auf. Auch die Eidgenössische Kommission gegen Rassismus (EKR) kam in einer Stellungnahme zum Schluss, ein Minarettverbot verletze die verfassungsmäßig garantierte Glaubens- und Gewissensfreiheit, das Diskriminierungsverbot der Schweizerischen Bundesverfassung sowie entsprechende von der Schweiz eingegangene völkerrechtlichen Verpflichtungen.⁴ Die Initianten hingegen betonten in Streitgesprächen und Zeitungsinterviews, die Ausübung des Kultes und der Bau von Bethäusern und Moscheen ohne Minarette seien den Muslimen unbenommen, Artikel 15 der BV, die Glaubens- und Gewissensfreiheit der Schweizer Verfassung, also nicht beeinträchtigt. Dieser Rechtsstreit setzt sich nach Annahme des Minarettverbots verstärkt fort und wird wohl schließlich vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte entschieden werden – was zu begrüßen ist.

Die muslimische Minderheit, das Islambild und der Sog des Rechtspopulismus

Zur Situierung des Diskurses, der 2009 die Schweiz bewegte, sind zwei Fakten wichtig. Erstens: Die muslimische Bevölkerung der Schweiz stellt eine neue religiöse Minderheit in der Schweiz, die in den vergangenen 20 Jahren stark gewachsen ist: von 16 000 im Jahre 1970 auf heute rund 400 000 Personen.⁵ Die Herkunft der Muslime ist ethnisch und von der religiösen Ausrichtung her stark heterogen: Die größeren Gruppen sind türkische Arbeiter und ihre Familien, kurdische Flüchtlinge, Zuwanderer und Flüchtlinge aus Albanien, Bosnien und dem Kosovo, weiter Nordafrikaner, seit neustem auch Flüchtlinge aus afrikanischen Ländern, zum Beispiel aus Somalia. Rund 85 Prozent geben an, nicht praktizierend zu sein. Dennoch hat sich in kurzer Zeit auch ein vielfältiges Gemeindeleben, meist entlang der ethnisch-kulturellen Herkunft, entwickelt. Die ältesten muslimischen Gemeinden hatten sich vor über 40 Jahren in Zürich (Ahmadiyya-Bewegung) und in Genf gebildet. Insgesamt zählt man heute etwa 160 Bethäuser, kleine Moscheen und Kulturzentren, oft angesiedelt in Industriegebieten. Die Mehrheit der Muslime in der Schweiz kann als gut integriert, wenn auch, verglichen mit der großen Zahl, als wenig sichtbar charakterisiert werden. Rund zwölf Prozent der schweizerischen Muslime besitzen die Staatsbürgerschaft, unter ihnen auch ehemals christliche Schweizer, die zum Islam übergetreten sind. Die

Entwicklung einer schweizerisch-muslimischen Mentalität steht insgesamt noch am Anfang. Dies wird, wie in anderen europäischen Ländern, auch dadurch beeinflusst, dass es noch keine Ausbildung von Imamen in der Schweiz gibt und diese aus den Herkunftsländern gesandt werden. Bis zum Zeitpunkt der Volksabstimmung waren lediglich vier kleine Minarette erbaut worden. Von diesen stehen zwei seit Jahrzehnten in Zürich und Genf, zwei kleinere in Winterthur und Wangen bei Olten wurden in jüngster Vergangenheit bewilligt. An diesem vierten Baugesuch für ein kleines Minarett über einem Bethaus entzündete sich die gesamte „Minarettfrage“. Dabei stand in Wangen eher die politische Ausrichtung der nationalistisch-türkischen Gemeinde im Vordergrund.⁶ Im Unterschied dazu gab es keinen Widerstand zum fast gleichzeitigen Bau eines farbenfrohen Hindu-Tempels in der näheren Umgebung.

Zweitens: Zeitgleich wird der politische Diskurs in der Schweiz in den letzten 15 Jahren zunehmend vom Rechtspopulismus bestimmt, welcher dem Aufstieg der Schweizerischen Volkspartei SVP zuzuschreiben ist. Mit Slogans und Vorstößen gegen „Scheinasylanten“, „Erschleichung des Bürgerrechts“, „Wirtschaftsflüchtlinge“, „Scheinehen“, „kriminelle Ausländer“, „Jugendkriminalität“, „Sozialschmarotzer“, „linke Gutmenschen (welche die Betrügereien von Ausländern und Sozialabhängigen nicht wahrhaben wollen)“ hat diese Partei das politische Klima in der Schweiz seither stark negativ geprägt. Dass sich Kreise der SVP und konservative Christen nun erstmals gegen eine religiöse Minderheit richteten, ist zwar neu, aber folgerichtig. Die Initiative „gegen den Bau von Minaretten“ stellt nur einen unter vielen fremden- und ausländerfeindlichen Vorstößen dar und wird umgehend durch weitere ergänzt werden. Kurz darauf riss beispielsweise die gleiche Partei eine Kampagne gegen gut ausgebildete deutsche Zuwanderer und gegen deutsche ProfessorInnen an der Universität Zürich an und löste damit einen wochenlangen Medienwirbel dies- und jenseits der Grenze aus.

Im Spannungsfeld zwischen den beiden oben geschilderten Phänomenen entwickelte sich in einem großen Teil der Schweizer Bevölkerung ein negatives Islambild, in welches auch historische Topoi – die Abwehr des Abendlandes gegen den Islam – einfließen. Auch wenn in der Schweiz die Situation nach den Attentaten vom 11. September 2001 ruhig blieb und auch im Jahr 2006 auf den Streit um die Karikaturen des Propheten Mohammed besonnen reagiert wurde, sind die Ängste vor der (vermeintlichen oder konkreten) Präsenz des Islam gewachsen. Das Islambild macht sich einerseits direkt an den Berichten der Medien über islamische Länder, dem dort herrschenden Fundamentalismus sowie an den in diesen Ländern begangenen Menschenrechtsverletzungen fest.⁷ Andererseits wird die Wahrnehmung der muslimischen

Minderheit von der Integrationsproblematik geprägt. Jede Konfliktsituation im Quartier, Generationenkonflikte in patriarchalischen Einwanderungsfamilien, Konflikte um Geschlechterrollen gerade auch unter der Jugend, das auch in der Schweiz vorhandene Phänomen von Zwangs- oder arrangierten Ehen, ja sogar die Praxis der weiblichen Genitalverstümmelung schlägt man pauschal auf die muslimische Minderheit um, die damit in eine Art Sippenhaft genommen wird. Das Tragen eines Kopftuchs wurde mehrmals zum antiislamischen Politikum gemacht – vom Kopftuch der Kassiererinnen bei Großverteilern bis aktuell zum Kopftuch einer begabten Basketballspielerin – und soll gemäß neusten Vorstößen an mehreren öffentlichen Schulen verboten werden.⁸

Die Existenz einer sich zunehmend manifestierenden generellen Muslimfeindlichkeit und Islamophobie wird aber von der Schweizer Gesellschaft weitgehend negiert. Dies macht es schwierig, die auch muslimfeindlichen Hintergründe der Minarett-Initiative zu thematisieren. Ebenso schwer vermittelbar ist die Erkenntnis, dass heute soziale und ausländerpolitische Fragen religiös aufgeladen und so zu Vehikeln von Feindbildern werden. Zu sehr beherrscht das Bild „des Islam“ Herzen und Köpfe.

Aushangverbot für das Antiminarettplakat?

Auch die Schweizer Städte hatten sich mit grundrechtlichen Fragen zur Minarett-Initiative zu befassen. Das Plakat der Initianten zeigte raketengleiche Minarette, welche die Schweizer Fahne durchstoßen, im Vordergrund eine bis auf die Augen schwarz verhüllte Frau mit aggressivem Blick. In Anwendung ihrer Aushangverordnung, die diskriminierende Plakatierungen untersagt, verbot die Stadt Basel Anfang Oktober 2009 dieses Plakat auf öffentlichem Grund. Zürich, Luzern und Winterthur forderten darauf bei der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus (EKR) ein Gutachten an. Diese befand, das Plakat diffamiere und diskriminiere in seiner visuellen Pauschalisierung die friedlich in der Schweiz lebende muslimische Bevölkerung, es schüre Ängste und könne den öffentlichen Frieden gefährden. Die internationalen Überwachungsgremien hätten die Schweiz bereits mehrmals angemahnt, den politischen Ausdruck von Rassismus und Diskriminierung zu unterbinden. Allerdings legte die EKR auch die aktuelle juristische Praxis zu Art. 261^{bis} Rassendiskriminierung des Schweizer Strafgesetzbuchs dar: Noch nie hatte ein Schweizer Gericht frühere, ähnlich gestaltete Abstimmungsplakate für strafwürdig erklärt. Die Meinungsfreiheit im direktdemokratischen Prozess war von den Richtern stets höher als das Diskriminierungsverbot gewichtet worden.⁹ Zürich und Luzern entschieden in der Folge, das Plakat sei zwar rassistisch und diskriminierend, aber mit Rücksicht auf die Meinungsfreiheit als Instrument der politischen Willensbildung

vor einer Abstimmung zuzulassen. Mehrere Westschweizer Städte – Montreux, Lausanne, Freiburg i. Ue. und Neuenburg, nicht aber Genf – schlossen sich Basel an und verboten den öffentlichen Aushang. Durch diese Publizität erfuhr das Plakat eine Art „Gratiswerbung“, gewann auch internationale Aufmerksamkeit und erzeugte Nachahmung: Die British National Party gestaltete es umgehend mit dem Union Jack nach.¹⁰

Geht es um den Islam, Baubewilligungen, Integration oder Fremdenfeindlichkeit?

Vor der Abstimmung zum Minarettverbot am 29. November 2009 lassen sich rund elf Argumentationsstränge des öffentlichen Diskurses feststellen:

1. Der Islam an sich und die Angst vor dem Islamismus
2. Das Minarett als Symbol und die Signalwirkung seines Verbots
3. Die Integration der Muslime in der Schweiz
4. Der Zusammenprall der Kulturen und der Kampf um die Werte
5. Die Befreiung der muslimischen Frau
6. Das Völkerrecht und die Menschenrechte
7. Rechtsstaat und direkte Demokratie
8. Rassismus, Muslimfeindlichkeit und der Diskriminierungsschutz
9. Religionsfreiheit, Kulturkampf und interreligiöser Dialog
10. Kantonale und kommunale Bauordnungen als adäquates Instrument für Zustimmung oder Ablehnung eines Minarettbaus
11. Die Auswirkung eines Minarettverbots auf die Stellung der Schweiz im Ausland und ihr Verhältnis zu islamischen Staaten

Den medial weitaus größten Raum nahm die Debatte über das Wesen des Islam – oft synonym genommen für den fundamentalistischen Islam –, seine Verträglichkeit mit den europäischen bzw. schweizerischen Werten und dem Rechtsstaat, aber auch über den Symbolgehalt des Minaretts ein. Zweitgewichtig debattiert wurde über den Zusammenprall der Kulturen und der Religionen, gefolgt von Überlegungen zur Integration, respektive zur Integrationsunwilligkeit von Muslimen in der Schweiz.¹¹

Die Initianten selbst machten klar, dass für sie ein Minarettverbot mehr als das bloß baurechtliche Verbot eines Gebäudeteils darstelle. Das Ziel müsse ein Einhaltgebiets gegenüber dem Islam an sich sein. Sie malten das Schreckgespenst einer „Islamisierung der Schweiz“ an die Wand und richteten ihre Kampagne gegen den „Machtanspruch des Islam“, der sich im Minarett manifestiere.¹² Das Minarettverbot, so die Initianten, sei der Beginn eines Kampfes, mit welchem man den Islam, der unsere Werte unter-

grabe, zurückdränge. Man wolle keine „Scharia“, kein Kopftuch, keine Zwangsehen und keinerlei Sonderrechte für Muslime wie z.B. getrennten Schwimmunterricht in den Schulen. Muslime seien schlecht integriert und hielten sich nicht an die rechtsstaatlichen Vorschriften.¹³ Verknüpft wurden diese Aussagen mit der Forderung nach verstärkter Integration im Sinne einer vollständigen Assimilation. Der Topos Samuel Huntingtons (1993) vom „clash of civilizations“ wurde stark bedient, eine sich gegen die Angriffe des Islam behauptende abendländisch-christliche Identität beschworen, die Diskriminierung von Christen in islamischen Ländern ins Feld geführt.

Gegner und Befürworter des Minarettverbots verwiesen auf die Zeiten des Kulturkampfes in der Schweiz und zogen Parallelen zum so genannten „Jesuitenverbot“, das 1848 in die Verfassung aufgenommen und erst 1973 über eine Volksabstimmung aufgehoben wurde. Auch eine feministische Argumentation trug zum Abstimmungsergebnis bei. Die Schweizerische Volkspartei – die Regierungspartei mit dem konservativsten Frauenbild – hatte sich schon vor einiger Zeit zur Verteidigerin der Frauenrechte gegenüber fundamental-islamischen Unterdrückungsmechanismen erklärt, und das Initiativkomitee unterstrich diesen Aspekt. Zu einem „Verbot der Minarette aus Solidarität mit den muslimischen Frauen“ rief mit größerer Medienwirkung eine bekannte frauenpolitisch tätige Erwachsenenbildnerin auf, was von links als eine Pervertierung feministischer Anliegen kommentiert wurde.¹⁴

Die Gegner der Minarett-Initiative äußerten sich zu den Anforderungen des Rechtsstaats an alle Einwohner, zur Religionsfreiheit sowie zur Tatsache des friedlichen Zusammenlebens – Erklärungsmuster, mit denen einer plakativen Visualisierung der „Islamisierung der Schweiz“ nicht leicht beizukommen war. Die Landeskirchen und die jüdischen Gemeinschaften wiesen auf die vielen gut funktionierenden interreligiösen Dialoge hin. Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund mahnte an, man rede über Minarette, anstatt dass man mit den Menschen, für welche Minarette eine besondere Bedeutung hätten, spreche. Dem islamischen Fundamentalismus könne nicht mit dem Verbot eines Bauteils begegnet werden, sondern es brauche dafür Sicherheitsdispositive, Einreiseverbote für unerwünschte Hetzer und die Einrichtung einer Imamausbildung in der Schweiz.¹⁵

Weniger häufig kam der Diskriminierungsaspekt des Minarettverbots zur Sprache. Von der Gefahr des Überhandnehmens einer eigentlichen Muslimfeindlichkeit in der Schweiz sprachen nur einige auf das Thema spezialisierte Politiker und Kommentatoren,¹⁶ auf Menschenrechte spezialisierte Nichtregierungsorganisationen sowie die beiden Eidgenössischen Kommissionen gegen Rassismus und zu Migrationsfragen. Die historische Analyse ergab eine phänomenologische Parallele zur schweizerischen

Ausprägung des Antisemitismus der 1920er und 1930er Jahre einerseits und den Bedarf nach einem neuen Feindbild nach dem Ende des Kalten Krieges andererseits.¹⁷

Die betroffene Minderheit selbst reagierte auf den Abstimmungskampf mit den ihr möglichen Mitteln, wobei sich das Fehlen einer zentralen Dachorganisation negativ bemerkbar machte. So verfassten regionale muslimische Verbände Argumentarien, Parteihonoratioren traten in vielen Foren an. In der Woche vor dem Abstimmungstermin berichteten muslimische Exponentinnen und Experten jedoch von einer großen Erschöpfung und einem Verschleiß der Kräfte angesichts der festgefahrenen Islambilder, die ihnen entgegengehalten wurden.

Ein Sieg der Angst ...

Die Deutlichkeit des Plebiszits vom 29. November 2009 mit 57,5 % Ja-Stimmen für ein Minarettverbot bewirkte in der Schweiz ein politisches Erdbeben, dessen Nachwirkungen noch lange spürbar sein werden. Es wurde gar mit der Bedeutung des „Nein“ zum Beitritt in den Europäischen Wirtschaftsraum von 1992 verglichen. Die Regierung, die Parteien, aber auch der bekannteste Schweizer Demograph hatten falsch hochgerechnet und ein knappes „Nein“ zum Minarettverbot prognostiziert.

Die deutliche Zustimmung wurde in den Medien als ein „Sieg der Angst“ interpretiert. Die so genannte VOX-Analyse, mit der regelmäßig das Abstimmungsverhalten untersucht wird, kam zu folgendem Ergebnis¹⁸: Prägend war das Rechts-Links-Schema und das Verhalten der politischen Mitte, die sich mehrheitlich gegen die Stimmempfehlungen ihrer Parteien wandte und im Verhältnis zwei zu eins das Minarettverbot guthieß. Ja-Stimmende betonten den Symbolcharakter der Abstimmung, mehr als 15 % wollten mit ihrem Votum gegen die Misshandlung von Christen in islamischen Ländern protestieren. Befürworter sagten bei der Befragung aus, ihr „Ja“ sei nicht gegen die in der Schweiz lebenden Muslime gerichtet gewesen (was als eine nachträgliche Beschönigung interpretiert werden kann). Auffallend waren die ungewöhnlich hohe Stimmbeteiligung jüngerer Frauen und die hohe Annahmequote der Frauen im rechtsbürgerlichen Lager. Linksgerichtete Stimmberechtigte (Männer und Frauen gleichermaßen) lehnten die Initiative zu rund 80 % ab, ebenfalls lehnten die größeren Städte sowie die französischsprachige Schweiz ein Minarettverbot ab.

Bedingt durch den politischen Schock war der öffentliche Diskurs nach dem „Ja“ zum Minarettverbot ein deutlich anderer als vor der Abstimmung. Folgende grundlegend neue oder intensivierte Debatten beherrschten nun die Frontseiten, Kommentarspalten und TV-Foren:¹⁹

1. Verschärfte Integrationsforderungen in der Ausländerpolitik
2. Die Wirkung des Verbots auf die muslimische Minderheit
3. Neue Formen des politischen Dialogs mit den Muslimen
4. Die Einhaltung der EMRK und die von Muslimen in Straßburg gegen den Volksentscheid eingereichten Klagen
5. Die Politikultur und Grenzen der direkten Demokratie
6. Der Sieg des Rechtspopulismus und das Versagen der anderen Parteien
7. War Fremdenfeindlichkeit für den Entscheid ausschlaggebend?
8. Religiöser Fundamentalismus auch unter Christen als generelles Problem
9. Aufruf zu Protesten und Forderung nach einem Toleranzartikel in der Verfassung
10. Imageschaden für die Schweiz im Ausland
11. Die Rolle der Medien
12. Die Bedeutung des Entscheids in einem europäischen Kontext

Am meisten Raum nahm die Debatte um die Volksrechte und die Rechtsstaatlichkeit ein, gefolgt von den Themen Politikkultur und Überlegungen zum Sieg der SVP.²⁰

Die muslimische Bevölkerung der Schweiz zeigte sich durch dieses Volksvotum tief verletzt – dies empfanden auch nicht praktizierende Muslime so. Wie muslimische VertreterInnen an einem Runden Tisch der Eidgenössischen Kommission für Migrationsfragen (EKM) im Januar 2010 darlegten, gibt das Minarettverbot Abschottungstendenzen Auftrieb, da man jetzt ja sehe, dass Wohlergehen nichts nütze. Gesprächsangebote wie jene der Justizministerin, die muslimische Vertreter vor und nach der Abstimmung einlud, wurden von den Muslimen dankbar entgegengenommen. Diese lehnten es aber ab, stets unter dem sicherheitspolitischen oder verfassungsrechtlichen Aspekt angesprochen zu werden und distanzieren sich von der Pauschaletikettierung widerrechtlichen Verhaltens (Zwangsese, Terrorismusverdacht). Muslimische VertreterInnen äußerten in Interviews jedoch die Erkenntnis, sie hätten sich zu wenig von fundamentalistischen Strömungen im Islam distanziert.

Gesiegt hat auch die rechtspopulistische Bewirtschaftung der Angst. Die Schweizerische Volkspartei und christliche Fundamentalisten wollen mit weiteren Vorstößen gegen Muslime und den Islam in Europa vorgehen und sehen sich darin unterstützt von der europäischen (christlichen) vox populi, wie sie in der Folge die Fernsehkanäle der Nachbarländer über Interviews mit Bürgerinnen und Bürgern vermittelten. Europäische Rechtsparteien, die in ihren Ländern den fremdenfeindlichen Diskurs bedienen, nahmen das Abstimmungsergebnis mit Befriedigung auf und spürten Aufwind, ihrerseits Einschränkungen gegenüber muslimischen Glaubensgemeinschaften zu fordern.²¹

Dass sich die Initianten in der Fortführung eines harten Kurses gegenüber Muslimen

und Zuwanderern bestätigt sahen, ist nachvollziehbar. Dass jedoch der Präsident der christlichen Zentrumspartei (CVP) gleich ein Burka-Verbot, ja sogar ein allgemeines Kopftuchverbot an den öffentlichen Schulen und die Aufhebung jeglicher Sonderrechte für Minderheitenreligionen (z.B. betreffend Friedhofsordnungen) forderte, muss als Versuch gelten, auf der Welle der Ablehnung des Islam mitzureiten. Die Justizministerin ihrerseits versicherte, man werde die Einhaltung der rechtsstaatlichen Regeln von allen mit Nachdruck einfordern und gezielter gegen Integrationsdefizite, Zwangsheiraten und Genitalverstümmelungen vorgehen;²² damit distanzierte sich die rechtskonservative Bundesrätin wenig von einem pauschalisierend-negativen Islambild. Die christliche Evangelische Volkspartei (EVP) sah sich in ihrer bereits im Abstimmungskampf entwickelten Idee, die christliche Leitkultur in der Verfassung festzuschreiben, bestätigt. Gleichzeitig meldeten sich Schuldirektoren und kantonale Integrationsbeauftragte zu Wort, die meisten Gesuche um Sonderregelungen bei Klassenausflügen und Schulsport stellten gar nicht Muslime, sondern fundamentalistische Christen.

... oder heilsame Katharsis?

Erst nach dem 29. November entwickelte sich der politische Diskurs, der bereits vor der Abstimmung über ein Minarettverbot hätte stattfinden sollen. „Es braucht eine tabulose Debatte“, „Jetzt muss Schluss sein, aneinander vorbeizureden“, hieß es jetzt.²³ Tatsächlich debattierte die Schweiz nun unter nahezu umgekehrten Vorzeichen über die Religionsfreiheit und deren Grenzen. Der diskriminierende Aspekt des Minarettverbots und die Frage, ob die Angst xenophober Natur und diese Abwehrhaltung ein Zeichen von Rassismus sei, wurden tatsächlich mit weniger Tabus diskutiert. Als jedoch der Geschichtspräsident und Präsident der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus einen Vergleich zwischen dem damaligen Topos der Gefahr einer „Verjudung der Schweiz“ der 1920er und 1930er Jahre und dem heute offenbar mehrheitsfähigen Phantom einer „Islamisierung der Schweiz“ zog, forderte eine Parlamentariergruppe seine Absetzung – worauf sich 400 Persönlichkeiten in einem offenen Brief mit ihm und seiner Einschätzung solidarisierten.²⁴ Spontanaktionen und Demonstrationen setzten insbesondere am 10. Dezember, dem internationalen Menschenrechtstag, öffentlich Zeichen gegen Ausgrenzung und Diskriminierung und machten klar, dies sei „nicht ihre Schweiz“. Kommentatorinnen und Kommentatoren der Schweizer Tageszeitungen führten die Verunsicherung des Krisenjahres 2009 als Erklärung für den Volksentscheid an – von der Finanz- und Wirtschaftskrise, inklusive der möglichen Aufhebung des Bankgeheimnisses, bis zur Geiselnahme zweier Schweizer Geschäftsleute in Libyen.

Mehrere Bundesräte (Regierungsmitglieder) beeilten sich, dem Ausland die Mechanismen des schweizerischen politischen Systems verständlich zu machen und möglichen Schaden für die Außenwirtschaft zu begrenzen. Diesem Thema waren nun anteilmäßig deutlich mehr Medienkommentare gewidmet als vor der Abstimmung.²⁵ Die Reaktionen aus den Nachbarländern schwankten zwischen Unverständnis und Ernüchterung über das neue Gesicht der Schweiz oder der bloßen Feststellung einer Peinlichkeit. Die arabische und islamische Welt zeigte vor allem Enttäuschung. Kritisch äußerten sich die Europäische Kommission gegen Rassismus und Intoleranz (ECRI) und die OSZE-Menschenrechtsdirektion zum Entscheid.²⁶

Wie werden die Straßburger Richter entscheiden?

Nicht nur verdeutlichte sich die Spaltung des Landes in der Frage „Wie halten wir es mit dem Islam?“. Der Meinungskampf um eine Einschränkung der Volksrechte, dort wo sie Verfassungs- und Menschenrechte berühren, verschärfte sich: Die Rechte apostrophierte jede Infragestellung des neuen Verfassungsartikels als Knechtung der Demokratie und verlangte, gegebenenfalls die EMRK aufzukündigen. Die Schweizer Regierung und die anderen Parteien hingegen warnten vor der Aufgabe von Menschenrechtsstandards, zu deren Einhaltung sich die Schweiz verpflichtet habe, und befürchteten auch auf diesem Gebiet einen zusehends isolationistischen Kurs des Landes. Der ehemalige Präsident des Bundesgerichts verneinte in einem Interview die Anwendbarkeit des Verfassungseintrags. Zwei Professoren des internationalen Rechts formulierten einen neuen Toleranzartikel, der das Minarettverbot außer Kraft setzen würde. Der Intellektuellenkreis „Club hélvétique“ präsentierte ein Fünf-Punkte-Programm, dass Volksbegehren zukünftig nicht nur jus cogens, sondern alle unantastbaren Menschenrechte berücksichtigen oder sonst verboten werden müssten.²⁷

In kurzer Folge reichten mehrere muslimische Gemeinschaften und betroffene Einzelpersonen Klagen gegen das Minarettverbot an den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte ein.²⁸ Es liegt nun bei den Straßburger Richtern, über die Zulässigkeit dieser Klagen, die sich direkt gegen den Volksentscheid auf höchster Verfassungsebene richteten, zu befinden. Die gleichzeitig beim Schweizerischen Bundesgericht eingereichten Klagen gegen das Minarettverbot wurden in kürzester Frist mit einem Nichteintretensentscheid, es gebe zu einem Volksentscheid keinerlei Rekursmöglichkeit, abgewiesen.²⁹ Der allgemeinen Praxis entspricht, dass ein Präzedenzfall, hier die Abweisung eines konkreten Baugesuchs für ein Minarett einer muslimischen Gemeinschaft, zuerst durch alle nationalen Instanzen angefochten werden muss, bis er

dem Menschenrechtsgerichtshof in Straßburg vorgelegt werden kann. Auch in dieser Hinsicht – Ist gegen einen Volksentscheid direkt eine Klage in Strassburg möglich? – setzt das Minarettverbot für die Schweiz neue Maßstäbe.

Welche Menschenrechtsstandards gelten – und für wen?

Die Dichotomie zwischen Volks- und Menschenrechten ist in der Schweiz seit längerem eine Tatsache. Dabei erschweren nicht zuletzt die föderalen Strukturen die konkrete Umsetzung der Menschenrechte.³⁰ Der Kampf wogt auf mehreren innenpolitischen Schauplätzen, die einen Bezug zum Völkerrecht haben, wobei nicht allen die gleiche Medienaufmerksamkeit zukommt. So wird regelmäßig der Bau von Stand- und Durchgangsplätzen für Schweizer Jenische/Sinti/Fahrende mit kommunalen Referenden niedergestimmt – auch wenn die Gemeindebehörden solche einführen wollen und dies ein Gebot des Schutzes dieser anerkannten nationalen Minderheit darstellt. Für die betroffenen Fahrenden und ihre Familien ist ein solcher kommunaler Volksentscheid ebenso hart wie ein Minarettverbot für die Muslime. Bei den Einbürgerungsverfahren, über die in der Schweiz in vielen Kantonen auf Gemeindeebene abgestimmt wird, musste das Bundesgericht die „Diktatur der Mehrheit“ (dieses Bild wird nach dem 29. November wieder kritisch in Spiel gebracht) in Schranken weisen. Es entschied 2003, Einbürgerungsentscheide bedürften des rechtlichen Gehörs sowie zur Verhinderung von Diskriminierungen einer hinreichenden Begründung.³¹ Inzwischen gibt die SVP ihren Parteigängern aber bereits Anleitungen in die Hand, wie sie in ihrer Gemeinde mit Pauschalargumenten gegen Kandidaten unliebsamer Herkunft oder Religion diesen Vorschriften Genüge tun – und trotzdem faktisch diskriminieren können.

Der Rechtspopulismus, die Konstruktion von Fremdheit und die daraus resultierende Fremdenfeindlichkeit, der vermeintliche oder tatsächliche Zusammenprall von Kulturen, die Einhaltung der Menschenrechte und der Umgang mit Minderheiten werden die Schweiz weiter beschäftigen. Sie ist dabei kein Sonderfall, wie ein Blick in andere westeuropäische Länder zeigt. Einwohner der Nachbarländer reagierten stark auf das Minarettverbot – die einen möchten es am liebsten ebenfalls einführen, die anderen sind konsterniert. Wann schlägt Islamkritik in Muslimfeindlichkeit und Islamophobie um? Wie weit darf die Meinungsfreiheit gehen? Welchen Schutz dürfen Minderheiten einfordern? (vgl. Bielefeldt 2007).

Und vor allem: Wie säkular sind die westeuropäischen Staaten wirklich? Wie soll ein tatsächlich laizistischer Staat ausgestaltet sein? Ist es folgerichtig, wenn aus den Schulen alle religiösen Symbole, d.h. Kruzifixe³² und Kopftücher³³ verbannt

werden? Werden sich aufgeklärte europäische Formen neu zugewanderter Religionen ausformen? Wie viel Religionsfreiheit? Wie viel säkulare Gesellschaft? wird in Zukunft auch nicht mehr eine Frage der Integrations- und Ausländerpolitik sein – sondern unter Bürgerinnen und Bürgern gelöst werden müssen. Es werden nicht allein Gebetshäuser oder eine Befreiung vom Schwimmunterricht im Fokus stehen, sondern zum Beispiel die Vermittlung der Evolutionstheorie. Wie steht es einerseits mit der Gleichbehandlung aller Religionen und andererseits mit der Einhaltung der Menschenrechte durch alle Religionen?

Im Rückblick bildet der Diskurs um das in der Schweiz im November 2009 er-gangene Minarettverbot dazu eine lehrreiche Facette.

Anmerkungen

- 1 Der Artikel beruht auf der Analyse von 117 (Deutsch 85, Französisch 32) vor der Volksabstimmung (Zeitraum 1.-28. November 2009) und 391 (Deutsch 330, Französisch 61) nach der Volksabstimmung (Zeitraum 30. November bis 31. Dezember 2009) in den Schweizer Tageszeitungen erschienenen Artikeln. Berücksichtigt wurden auch Diskussionsrunden der Sendungen „Arena“, „Club“ und „Sternstunde“ des Deutschschweizer Fernsehens SF1. Auch die am 25. Januar 2010 veröffentlichte demografisch-politwissenschaftliche Analyse des Plebiszits, die sog. VOX-Analyse, wurde verarbeitet. Hinzu kommen Stellungnahmen der Schweizer Landeskirchen, des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes und des Rats der Religionen. Die Debatte führte zu einer starken Zunahme von Leserbriefen (vgl. Tages-Anzeiger, 29. Januar 2010). Der Artikel verwendet gewisse Helvetismen, die das schweizerische politische System widerspiegeln.
- 2 Vgl. www.minarette.ch (Stand: 30. Januar 2010).
- 3 Für eine Verfassungsänderung sind sowohl eine Mehrheit der Einzelstimmen („Volksmehr“) als auch eine Mehrheit aller Kantone nötig (sog. Ständesstimmen, „Ständemehr“) nötig. Siehe zur Volksinitiative: <http://www.bk.admin.ch/themen/pore/vi/index.html?lang=de> (Stand: 25. Januar 2010).
- 4 „Minarett-Initiative“, Stellungnahme der EKR, Bern 2008, S. 2-3. Sie stellte folgende Verletzungen fest: Art. 15 BV, Glaubens- und Gewissensfreiheit; Art. 8 Abs. 2 BV, Nicht-diskriminierung. Ferner: Art. 9 und 14 EMRK; Art. 2, Abs. 1 sowie Art. 18 UN-Pakt über bürgerliche und politische Rechte.
- 5 Vgl. Eidgenössische Ausländerkommission 2005. Die Studie gibt gemäß Volkszählung des Jahres 2000 rund 310 807 Muslime, das sind 4,3 Prozent der Wohnbevölkerung, an.
- 6 <http://www.minarette.ch/pdf/03-minarett.pdf> (Stand: 25. Januar 2010).
- 7 Vgl. Universität Zürich 2009; Eidgenössische Kommission gegen Rassismus 2006.
- 8 Gegen eine solche Motion der SVP-Fraktion entschied der Zürcher Kantonsrat am 4. Januar 2010.
- 9 Stellungnahme der EKR zum Aushang der Plakate der Initiative „gegen den Bau von Minaretten“

- im öffentlichen Raum, 6. Oktober 2009 (<http://www.ekr.admin.ch/dokumentation/00143/index.html?lang=de>, Stand: 30. Januar 2010).
- 10 Vgl.: <http://bnp.org.uk/2009/10/excalibur-launches-anti-minaret-t-shirts-posters-to-follow/> (Stand: 30. Januar 2010).
- 11 Die Themen 1, 2, 3 und 4 = 78 Artikel von insgesamt 117 Artikeln.
- 12 <http://www.minarette.ch/pdf/03-minarett.pdf> (Stand: 30. Januar 2010).
- 13 So verbreiteten Befürworter des Minarettverbots eine Diashow per E-Mail, welche aufwühlende Bilder von Hinrichtungen und Tötungen, die in einigen islamischen Ländern vorgekommen sind, abbildete, um dann direkt das Minarettverbot in der Schweiz einzufordern.
- 14 Barbara Steinemann, Mitinitiantin der Volksinitiative: Islam und Frauenschicksale. http://www.minarette.ch/pdf/Pressekonferenz-Votum_Barbara_Steinemann.pdf. Siehe weiter: <http://www.thurgauerzeitung.ch/thurgau/kanton/Julia-Onken-kaempft-gegen-Minarett/story/17548621>; http://www.interrelthinktank.ch/news_list.php?mastertable=category_news_page&masterkey1=1
- 15 http://www.sek-feps.ch/medien/communiqu-s/nn_communique/2009/091013-argumentarium-der-evangelischen-kirchen-gegen-minarett-initiative-vollstaendig.html (Stand: 30. Januar 2010).
- 16 Thema 8 = insgesamt 16 von 117 Artikeln.
- 17 Vgl. Anm. 24. Vgl. auch: Nussbaumer 2009; Gross et al. 2009.
- 18 VOX-Analyse zum 29. November 2009, Universität Bern und gfs.bern.
- 19 Insgesamt 391 Artikel, s. Anm. 1.
- 20 Themen 4, 5, 6 = 151 (131 Deutsch, 20 Französisch) von 391 Artikeln.
- 21 FPÖ-Chef Strache ortete eine „Vorbildwirkung für Österreich“, Mittelland Zeitung, 30. November 2009.
- 22 Sendung „Sternstunde“, SF 1, 10. Januar 2010.
- 23 Berner Zeitung, 30. November 2009; Blick, 2. Dezember 2009.
- 24 Sendung „Club“, SF1, 8. Dezember 2009; Bieler Tagblatt online, 23. Dezember 2009.
- 25 Thema 10: 53 von 391 Artikeln.
- 26 Statement by the European Commission against Racism and Intolerance on the ban of the construction of minarets in Switzerland, http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/activities/35-Declaration_minarets/Declaration_en.asp; OSCE Press Release: Head of OSCE human rights office expresses concern about outcome of Swiss minaret ban referendum; http://www.osce.org/odihr/item_1_41650.html (beide Stand: 30. Januar 2010).
- 27 Volkswille ohne Tabus. Die SVP ist gegen sämtliche Beschränkungen des Initiativrechts, SonntagsZeitung, 13. Dezember 2009; Interview mit a. Bundesgerichtspräsident Giuseppe Nay, Südostschweiz am Sonntag, 20. Dezember 2009. Der von Jörg Künzli und Daniel Thürer vorgeschlagene Toleranzartikel soll das Minarettverbot ersetzen und die Religionsgemeinschaften verpflichten, aufeinander Rücksicht zu nehmen und den Rechtsstaat zu respektieren, St. Galler Tagblatt, 15. Dezember 2009; zu Club hélvétique: SonntagsBlick, 20. Dezember 2009.
- 28 Tribune de Genève, 16. Dezember 2009; www.minarette.ch.
- 29 <http://www.nachrichten.ch/detail/427865.htm> (Stand: 30. Januar 2010), Entscheide vom November 2009 und 12. Februar 2009.
- 30 Siehe dazu die Empfehlungen der UNO-Überwachungsgremien an die Schweiz, z.B. Empfehlungen des UNO-Komitees gegen Rassismus CERD an die Schweiz, 15. August 2008.
- 31 BGE 129 I 232 und 129 I 217 vom 9. Juli 2003. http://www.bger.ch/mediencommuniqu-abw-10_05_06.pdf (Stand: 25. Januar 2010).

32 EGMR, Entscheid 30814/06 vom November 2009.

33 République française: Loi sur le port ds signes religieux ostensibles, 2004-228.

Literatur

Bielefeldt, Heiner 2007: Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.

Eidgenössische Ausländerkommission EKA (Hrsg.) 2005: Muslime in der Schweiz. Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen. Eine Studie der Forschungsgruppe „Islam in der Schweiz“ (GRIS), Bern: EKA.

Eidgenössische Kommission gegen Rassismus (EKR) 1998: Antisemitismus in der Schweiz. Ein Bericht zu historischen und aktuellen Erscheinungsformen mit Empfehlungen und Gegenmassnahmen, Bern: EKR.

Eidgenössische Kommission gegen Rassismus (EKR) 2006: Mehrheit und muslimische Minderheit in der Schweiz, Bern: ERK.

Gross, Andreas/Krebs, Fredi/Stohler, Martin (Hrsg.) 2009: Minarett-Initiative. Von der Provokation zum Irrtum, St. Ursanne: Editions le Doubs.

Huntington, Samuel 1993: The Clash of Civilizations?, in: Foreign Affairs, Vol. 72, No. 3, 22-49.

Krauthammer, Pascal 2000: Das Schächtverbot in der Schweiz. Die Schächtfrage zwischen Tierschutz, Politik und Fremdenfeindlichkeit, Zürich: Schulthess Juristische Medien.

Nussbaumer, Hannes 2009: Früher waren es die Sowjets, heute sind es die Muslime, in: Tages-Anzeiger, 14. November 2009.

Universität Zürich 2009: Zentrale Merkmale der öffentlichen Debatte über die Minarettinitiative. Inhaltsanalyse des fög – Forschungsbereichs Öffentlichkeit und Gesellschaft, fög research papers 2009-0003, Zürich: Universität Zürich.



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

... ein Begriff für politische Bildung

Aus unserem Sachbuchprogramm

Jörn Rüsen, Henner Laass (Hrsg.)

Interkultureller Humanismus

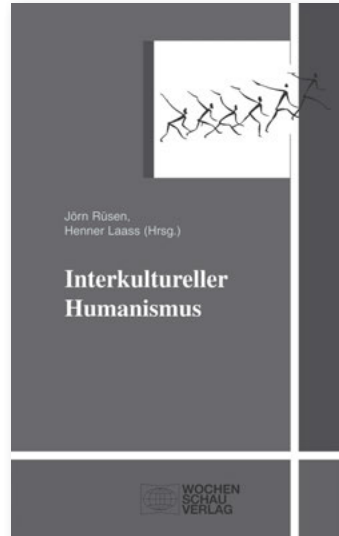
Menschlichkeit in der
Vielfalt der Kulturen

Der Sammelband stellt den Humanismus in seiner kosmopolitischen Dimension vor. Dies geschieht hier zum ersten Mal in einer interkulturellen Perspektive und als Antwort auf die aktuellen kulturellen Orientierungsprobleme im Globalisierungsprozess.

In Form umfassender historischer Synthesen werden unterschiedliche humanistische Traditionen beschrieben (Europa, Lateinamerika, Afrika, China, Indien, die islamische Welt). Außerdem erörtern die Autoren wichtige Dimensionen der menschlichen Lebenspraxis (Politik, Wirtschaft, Umwelt und Bildung) unter Gesichtspunkten einer humanistischen Kultur.

Die abschließenden Beiträge behandeln mit Praxisbezug die Potenziale historischen Lernens und interkultureller Kompetenz. Angesichts fortdauernder Erfahrungen von Unmenschlichkeit werden dabei Möglichkeiten und Grenzen humanen Verhaltens in den Konfliktfeldern der Gegenwart thematisiert.

Mit Beiträgen von: Muhammad Arkoun, Michele Barricelli, Hubert Cancik, Umesh Chattopadhyaya, Carsten Herrmann-Pillath, Henner Laass, Marcus Llanque, Elísio Macamo, Oliver Kozlarek, Heiner Roetz, Jörn Rüsen, Heinrich Spanier, Volker Steenblock, Jürgen Straub.



ISBN 978-3-89974523-8, 368 S., € 19,80

www.wochenschau-verlag.de

Adolf-Damaschke-Str. 10, 65824 Schwalbach/Ts., Tel.: 06196/86065, Fax: 06196/86060, e-mail: info@wochenschau-verlag.de

FORUM

Das sakrale Subjekt der Menschenrechte

Ein Gespräch mit dem Soziologen Hans Joas, Direktor des Max-Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien an der Universität Erfurt und Professor für Soziologie sowie Mitglied des Committee on Social Thought an der University of Chicago

zfmr: Man kann die Menschenrechte aus sehr unterschiedlichen wissenschaftlichen Perspektiven betrachten: juristisch, politikwissenschaftlich, historisch oder auch philosophisch. Wörin sehen Sie den spezifischen Beitrag der Soziologie zur Erforschung der Menschenrechte?

Hans Joas: Versteht man die Soziologie in einem engen Sinn, so mag sich diese mit der Erforschung sehr konkreter Fragen politischer Menschenrechtsaktivitäten und -bewegungen befassen oder auch mit sozialen Prozessen der Institutionalisierung von Menschenrechten. Mich selbst jedoch interessiert ein eher weit gefasstes Verständnis von Soziologie in der Tradition von Max Weber. Demnach ist die Soziologie eine Art Kreuzungsfeld von philosophischen und historischen Interessen: Philosophen haben vor allem ein Interesse an einer rationalen Begründung der Menschenrechte. Sie wollen zeigen, dass und warum die Menschenrechte gelten sollen, und deshalb tauschen sie sich über verschiedene Arten normativer Rechtfertigungen aus. Die meisten Historiker hingegen klammern die Begründungsfrage vollständig ein und schildern die historischen Prozesse der Kodifizierung der Menschenrechte. Sie fragen sich, wie es zu diesen Entwicklungen kam, wann und warum diese Prozesse auch wieder in Frage gestellt wurden. In meinem Fach, der Soziologie, überkreuzen sich diese beiden Fragestellungen nach der Geltung und der Genesis der Menschenrechte. Die recht abstrakte Frage nach ihrer normativen Begründung wird damit reicher, weil die Begründungsfrage nicht länger von der historischen Genesisdiskussion isoliert betrachtet wird.

zfmr: Wie genau gehen Sie vor?

Hans Joas: Prozesse der Institutionalisierung von Menschenrechten können ihren Ausgang von drei verschiedenen Ecken eines Dreiecks nehmen: Ich unterscheide

zwischen „Werten“, „Praktiken“ und „Institutionen“, wobei nicht von vornherein theoretisch festzulegen ist, von welcher der drei Ecken ein jeweils konkreter Verrechtlichungsprozess ausgeht. Dazu ein Beispiel: In der Bundesrepublik der Nachkriegszeit ging eine institutionelle Regelung – und zwar das Grundgesetz – der Ausbreitung entsprechender Wertbindungen und Praktiken zeitlich voraus. Es handelte sich gewissermaßen um einen „von oben“ angestoßenen Prozess. Dies kann in anderen historischen Zusammenhängen vollkommen anders sein. Dann liegt der Ausgangspunkt der Entwicklung eher bei den Werten, und zwar bei einem Gespräch der Gesellschaft über das, was als gut gelten soll. Oder aber bei sozialen Praktiken: Plötzlich finden Menschen Dinge anstößig, die bisher nicht als anstößig betrachtet wurden, ohne dass es dafür bereits philosophische oder sonstige Rechtfertigungen gäbe. Diese ziehen dann möglicherweise nach.

zfmr: Welches sind ihrer Ansicht nach die wichtigsten historischen Ereignisse und Denktraditionen, aus denen sich unser heutiges Verständnis von den Menschenrechten speist? Lassen sich die entscheidenden Entwicklungsschritte historisch oder auch ideengeschichtlich genauer datieren?

Hans Joas: Ausgangspunkt der Analyse müssen die ersten rechtlichen Kodifikationen der Menschenrechte sein. Ich glaube, dass wir ganz nah heranrücken an die echten Entstehungsprozesse in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – erst in Nordamerika und dann in Frankreich. Nun herrscht aber die konventionelle Ansicht vor, der entscheidende Hintergrund für die Institutionalisierung der Menschenrechte sei die Französische Revolution. Verknüpft ist diese konventionelle Ansicht dann sehr häufig mit Annahmen über den zutiefst religionsfeindlichen Charakter der Aufklärung und der Französischen Revolution. Ich bin diesen Annahmen gegenüber skeptisch und behaupte stattdessen, dass der Entwicklung in Nordamerika eine sehr viel wichtigere Rolle zukommt. Dies hat schon Georg Jellinek gegen Ende des 19. Jahrhunderts behauptet: In Nordamerika wurde die Religionsfreiheit gewissermaßen als „Urmenschenrecht“ erkämpft, das darauf abzielte, bestehende Differenzen zwischen Konfessionen und Religionen nicht etwa zu beseitigen, sondern gelten zu lassen. Und diesem Recht folgten dann weitere Rechte auf Gewissensfreiheit, Versammlungsfreiheit oder Veröffentlichungsfreiheit. Es hat also in der amerikanischen Geschichte, anders als in der französischen, einen dezidiert religiös motivierten Weg zur Religionsfreiheit gegeben.

zfmr: Entgegen der geradezu gängigen Methode, die Genesis der Menschenrechte als

Abfolge ideengeschichtlicher Theorieentwicklungen zu rekonstruieren, wollen Sie also die Menschenrechte sehr viel stärker als Ergebnis historischer Erfahrungen begreifen.

Hans Joas: Es steht außer Frage, dass historische Prozesse der Kodifizierung von Menschenrechten nicht einfach eines Morgens vom Himmel fallen. Selbstverständlich wird dabei stets auch auf religiöse und philosophische Traditionen zurückgegriffen. Dennoch liegt die Pointe meiner soziologischen Betrachtungen darin, den Erfolg menschenrechtlicher Institutionalisierungsprozesse gerade nicht auf jahrhunderte- oder gar jahrtausendealte kulturelle Vorbereitungsprozesse zurückzuführen, so als hätten diese mit einer Art inneren Notwendigkeit – durch Reifung – zu eben diesen Kodifizierungen führen müssen. Daran glaube ich nicht. Konkret gesagt: Das Christentum wird sehr häufig als eine solche tiefe, alte, langzeitwirksame Grundlage der Institutionalisierung der Menschenrechte angesehen. Das Christentum hat sich jedoch in seiner Geschichte mit einer derartigen Fülle von rechtlichen, politischen und sozialen Ordnungen als verträglich erwiesen, dass es uns nicht wirklich weiterhilft, auf diese uralten christlichen Wurzeln zurückzugreifen. Wir müssen vielmehr fragen: Was genau ist im 17. und 18. Jahrhundert passiert, als bestimmte amerikanische Protestanten den historisch wichtigen Schritt in Richtung einer Institutionalisierung der Religionsfreiheit gingen? Dann erst kommt auch ins Bild, dass zur selben Zeit ganz andere Akteure, und zwar gerade nicht aus christlichen Überzeugungen, sondern mitunter sogar aus der Überzeugung heraus, dass nichts wichtiger sei, als das Christentum endlich zu überwinden, in derselben Richtung aktiv wurden. Ich blicke also auf die echten kulturellen und historischen Entstehungskonstellationen statt – was ich für eine ideengeschichtliche „Erkrankung“ halte – auf sehr lange Zeiträume von Theorieentwicklungen, von denen dann retrospektiv und spekulativ behauptet wird, sie hätten eine Rolle gespielt.

zfmr: *Wie aber verträgt sich die soziologische Rekonstruktion sehr spezifischer historischer Prozesse und kultureller Erfahrungen mit dem so genannten Universalismus der Menschenrechte? Wollen Sie sagen, dass in den jeweils konkreten Erfahrungshorizonten stets auch etwas typisch Menschliches aufscheint, das sich dann über den betreffenden historischen und kulturellen Kontext hinaus verallgemeinern lässt?*

Hans Joas: Universelle Geltungsansprüche werden stets unter partikularen und kontingenten Bedingungen erhoben. Jede neue kognitive Einsicht ist also zunächst lediglich mit dem Anspruch verknüpft, dass sie auch von anderen Menschen eingesehen und unter ganz anderen Bedingungen nachvollzogen werden kann. Auch die Idee der Menschenrechte ist zunächst unter sehr speziellen, so nicht einfach wiederholbaren

Bedingungen aufgekommen. Deren systematische und stets auch modifizierende Artikulation hat dann jedoch einen Appellcharakter gegenüber anderen entwickelt, sich nunmehr selbst zu dieser Idee in ein Verhältnis zu setzen. Immer neue Akteure kommen so zu der Einsicht: Was dort geschehen ist, das ist etwas, das auch für uns eine Rolle spielt. Wir hören also zum Beispiel von Amerikanern, die im 19. Jahrhundert gegen die Sklaverei aktiv werden. Und wir selbst sind, sagen wir, Russen, und bei uns gibt es die Leibeigenschaft. Die Leibeigenschaft ist zwar nicht dasselbe wie die Sklaverei, aber wir können von den nordamerikanischen Aktivisten und von deren Selbstwertgefühl, dass sie im historischen Moment genau das Richtige tun, etwas lernen und diese Einsichten dann auf unsere Bedingungen übertragen. So kommt es schrittweise zur kreativen Aneignung einer einmal in die Welt gekommenen Idee.

zmf: Die Menschenrechte haben von Beginn an aber nicht nur Zustimmung erfahren. Wie wichtig ist in diesem soziohistorischen Zusammenhang die an den Menschenrechten seit jeher geübte relativistische Kritik?

Hans Joas: Gegen den Universalismus spricht die Auffassung, dass die Menschenrechte notwendig an ihren konkreten Entstehungskontext gebunden seien. Und diesen Entstehungskontext, so heißt es, müsse man sich schließlich nicht zu eigen machen. Dies war zum Beispiel die Reaktion der katholischen Kirche auf die Wahrnehmung, dass die Menschenrechte ein Produkt der Französischen Revolution seien. Die Französische Revolution war ja auf brutalste Weise gegen Priester vorgegangen, die sich den Revolutionären gegenüber nicht loyal verhielten. So hat sich der Papst 1791 von allem revolutionären Gedankengut, einschließlich der Menschenrechte, auf eine – wie ich finde – tragisch irreführende Weise distanziert. Auch in der Gegenwart gibt es nur diese beiden Alternativen: Wir können uns die Geschichte der Menschenrechte entweder in der zuerst genannten kreativen Variante aneignen oder aber diese Geschichte für einen grundlegenden Irrtum halten, so wie das etwa bestimmte Kräfte in Deutschland, und zwar im Zusammenhang des Nationalsozialismus, getan haben.

zfm: Ob man selbst sich nun der ersten oder aber der zweiten Alternative anschließen mag, wird – soziologisch betrachtet – nicht zuletzt auch davon abhängen, welche persönlichen Erfahrungen man im Leben gesammelt hat und welche ethisch-moralischen Wertvorstellungen man besitzt. Ihr Werk kreist insgesamt um die Frage, wie aus historischen, kulturellen und auch sozialen Erfahrungen individuelle Wertbindungen entstehen. Lassen sich die Menschenrechte in diesem Sinne als „Werte“ interpretieren?

Hans Joas: Ich mache in meinen Arbeiten einen Unterschied zwischen „Normen“ und

„Werten“. In meiner Terminologie, die an Überlegungen von Émile Durkheim anknüpft, sind Normen als „restriktiv“ zu verstehen: Sie zeichnen bestimmte Handlungsmittel und Handlungsziele als unzulässig aus. Werte hingegen sind „attraktiv“: Sie bringen uns – in einem bestimmten Sinn – auf Ideen, wie wir handeln könnten. Wir erweitern unser kreatives Handlungsrepertoire, indem wir uns von abstrakten Wertgehalten in Form von Idealen angezogen fühlen. Die Menschenrechte selbst sind keine Werte. Sie gehören eher in den Bereich des Normativen. Und doch beruht der wachsende Erfolg ihrer Institutionalisierung auf ganz bestimmten Wertsystemen und deren Ausbreitung. Die betreffenden Wertvorstellungen sind allerdings notwendig viel vager als die dann später in Form von Menschenrechten fixierten Normen. Deshalb finde ich es auch nicht anstößig, was manche Interpreten für anstößig halten, dass der für die Menschenrechte überaus zentrale Begriff der „Menschenwürde“ etwas Vages an sich hat. Mit dem Begriff der Menschenwürde soll die Wertgrundlage für Menschenrechte artikuliert werden. Zwar müssen die einzelnen Menschenrechte – in ihrer kodifizierten Ausgestaltung – möglichst präzise festgelegt sein. Aber die Artikulation ihres Wert-hintergrunds kann nie dieselbe Präzision erreichen, wenn man einmal zugesteht, dass man dabei nicht länger auf ein für alle Menschen verbindliches religiöses oder auch nicht religiöses Weltbild zurückgreifen kann. Der die Menschenrechte fundierende Wertekonsens, auf den der Begriff der Menschenwürde abzielt, muss Menschen einen, die ansonsten doch sehr unterschiedliche Weltbildelemente vertreten.

zfmr: Mit der Menschenwürde sind wir beim Thema Ihres nächsten Buches angelangt. Es wird den Titel „Die Sakralität der Person“ tragen.

Hans Joas: Die „Sakralität der Person“ ist mein Terminus für die Idee universaler Menschenwürde. Mit dem Begriff der Sakralität wiederum spiele ich auf die Religionssoziologie von Émile Durkheim an. Dieser hatte „Heiligkeit“ als Produkt von Prozessen der Sakralisierung aufgefasst; von spontan ablaufenden, hochgradig affektiven Prozessen der Attribuierung von Sakralität. Außeralltägliche, ekstatische Erfahrungen können dazu führen, dass bestimmte Attribute von Situationen, in denen man entsprechende Erfahrungen gemacht hat – Orte, Zeiten, Gegenstände –, als selbst von einer Kraft belebt empfunden werden. Schon Durkheim hat diese Theorie, die zunächst ja auf Stammesreligionen und archaische Formen von Staatlichkeit gemünzt war, auf seine eigene Gegenwart übertragen. Dabei war er zu dem kühnen – und für mein Buch den Ausgangspunkt bildenden – Gedanken gekommen, dass spätestens im 19. Jahrhundert das Individuum selbst zum Gegenstand von Sakralisierungsprozessen wird. Durkheim hat diese These zum Beispiel an der steigenden Sensibilität für Berührungen

von Menschen durch Menschen illustriert. Ich selbst benutze in diesem Zusammenhang gelegentlich das Beispiel von Serviererinnen in bayerischen Wirtshäusern, die zu Zeiten, als ich Kind war, noch einfach „betatscht“ werden konnten. Heute ist das undenkbar. Dies ist ein Durkheim'sches Beispiel dafür, wie die Idee einer sakralen Aura um die Person in das moderne Alltagsleben eingreift. Wer an die Sakralität der Person glaubt, muss jedem Menschen einen entsprechenden Sakralkern zusprechen, und Übergriffe auf diesen Sakralkern werden als empörende Verstöße gegen gängige Sakralitätsvorstellungen angesehen.

zfmr: Sie würden folglich – ausgehend vom Bild des bayerischen Wirtshauses – den Wortlaut von Artikel 1 Absatz 1 des deutschen Grundgesetzes in diesem buchstäblich handfesten Sinn verstehen: Die Würde des Menschen ist insofern „unantastbar“, als man sie nicht antasten kann, ohne sie zugleich auch zu verletzen oder zu entwerten.

Hans Joas: Es ist sehr interessant, dass im Grundgesetz „unantastbar“ steht ...

zfmr: ... und nicht bloß „unverletzlich“.

Hans Joas: Und vor allem auch nicht „heilig“. Dieses Wort wäre seinerzeit nicht mehrheitsfähig gewesen, weil es religiös vereinnahmt ist. Dabei würde Durkheim sagen: Die Fahne der Nation ist für den Nationalisten heilig – ob er gläubig ist oder nicht. Insofern könnte im Grundgesetz auch der Begriff der Heiligkeit stehen, denn er trifft genau den Kern meiner Überlegungen: Das heilige Objekt darf nicht berührt werden – und wenn, dann nur von ganz bestimmten Personen und nach fest vorgeschriebenen rituellen Vorkehrungen. Bezogen auf den interpersonalen Kontakt und die Sakralität der autonomen Person bedeutet dies: Die Person selbst muss zuvor signalisiert haben, dass sie zur Berührung bereit ist. Gegen ihren Willen ist Berührung ein Sakralitätsverstoß.

zfmr: Es scheint, als wollten sie die These von der Sakralität der Person als eine Alternative zu gängigen soziologischen Säkularisierungsvorstellungen verstehen: Die „alte“ Heiligkeit verschwindet nicht einfach, vielmehr geht ein Rest davon auf das moderne Rechtssubjekt über.

Hans Joas: Ja, das Sakrale „wandert“. Es fällt nicht einfach ersatzlos weg. Mit Blick auf das Beispiel der Nationalflagge könnte man sagen, dass hier Heiligkeitsenergien von Symbolisierungen nationaler Einheit übernommen werden. Und in die Idee der Menschenrechte fließen Heiligkeitsenergien eines universalistischen Personenverständnisses ein. Aber die These von der Sakralität der Person ist noch in einer wichtigen zweiten

Hinsicht gegen geläufige Säkularisierungstheorien gerichtet: Nach der konventionell aufklärerischen Sicht sind die Menschenrechte das historische Produkt einer Schwächung der Religion. Diese Auffassung ist irreführend. Aus meinen Überlegungen folgt vielmehr, dass der historische Prozess der Sakralisierung der Person sehr vielschichtig ist und nicht notwendig auf schwindende religiöse Kräfte zurückzuführen ist.

zfmr: Sind mit den Überlegungen Ihres neuen Buches auch prognostische Annahmen verknüpft? Wenn ich Sie richtig verstanden habe, dann sollte der auf die Idee der Menschenwürde bezogene Universalismus der Menschenrechte nicht länger als ein philosophisches Problem betrachtet werden, das es am Schreibtisch zu lösen gilt. Wir sollten stattdessen von der Notwendigkeit einer wachsenden kulturellen und auch politischen Sensibilisierung für historische Erfahrungen einer „Antastbarkeit“ der menschlichen Person ausgehen.

Hans Joas: Es kann nicht einfach nur um die Erarbeitung einer rationalen Argumentation oder Begründung gehen. Aber es geht zugleich auch um mehr als nur um kulturelle und politische Sensibilisierungsprozesse. In den Begriffen meines Dreiecks gesprochen: Es müssen sich Praktiken, Werte und Institutionen wandeln. Es werden also drei Dimensionen und drei verschiedene Prozesse der Universalisierung zusammenkommen müssen: Auf dem Feld der Praktiken geht es um den gemeinten Prozess der Sensibilisierung für historische Unrechtserfahrungen. Im Bereich der Werte wird es auf die öffentliche – selbstredend auch von Philosophen betriebene – Diskussion über den universellen Geltungsanspruch der Menschenrechte ankommen. Auf der Ebene der Institutionen schließlich geht es um nationale sowie globale Kodifizierungsprozesse und mithin darum, dass Menschen aus ganz verschiedenen Kulturtraditionen sich im Rahmen von UN-Menschenrechtserklärungen auf sehr konkrete Formulierungen einigen, was genau mit der Idee der Menschenrechte gemeint sein soll.

Das Interview führte Arnd Pollmann.



2008 - 310 S. - € 29,90

„Senhor Rodrigues, seien Sie in der Bundesrepublik herzlich willkommen. (...)

Daß man zu Ihrer Begrüßung auch ‘Auf in den Kampf, Torero’ gespielt hat, hat durchaus symbolischen Charakter.

Jetzt geht es an die Arbeit. (...)

Wir wären ganz froh, wenn wir in unserem Land nicht gezwungen wären, soviel Ausländer fern der Heimat beschäftigen zu müssen.

Nun sind Sie aber da, wir brauchen Ihre Hilfe, und Sie sollen es so gut haben, wie es eben geht, so gut wie es ein Gast erwarten darf.

Vergessen Sie nur nicht, Deutsche denken etwas anders als Portugiesen, und Portugiesen empfinden manches anders als die Deutschen.

Das kann man nicht ändern. Tusch!

In diesem Sinne: ‘Auf in den Kampf, Senhor Rodrigues!’“

„Willkommen, Senbor!“, *Handelsblatt*, 11.9.1964



Chinesische Menschenwürde?

Ein Gespräch über den Menschenrechtsdiskurs in China und seine philosophischen Grundlagen: *Philippe Brunozzi* ist Sinologe und derzeit am Institut für Philosophie der Universität Kassel tätig. *Gregor Paul* lehrt Philosophie an der Universität Karlsruhe und ist Präsident der Deutschen China-Gesellschaft. Der Sinologe *Heiner Roetz* lehrt Geschichte und Philosophie Chinas an der Universität Bochum.

zfmr: Man hört immer wieder die recht pauschale Auffassung, China tue sich nach wie vor schwer mit den Menschenrechten. Abgesehen davon, dass dies allenfalls für die bürgerlichen und politischen Rechte zutrifft, nicht aber für die sozialen Menschenrechte: Man wird vielleicht überrascht sein, dass die chinesische Verfassung seit 2004 nicht nur ausdrücklich von Menschenrechten spricht, die vom Staat „respektiert und beschützt“ werden müssen. In Artikel 38 heißt es zudem: „Die persönliche Würde der Bürger der Volksrepublik China ist unverletzlich.“ Spielt der Würdebegriff in der öffentlichen Diskussion irgendeine nennenswerte Rolle?

Heiner Roetz: China führt die gesamte Menschenrechtsdiskussion eher widerwillig. Und wenn sie geführt wird, dann mit demonstrativem Selbstbewusstsein: China macht nach eigener Auffassung große Fortschritte, während die Bilanz des Westens eher durchwachsen ist und auf strategischer Interessenverfolgung beruht. Der Würdebegriff wird, wenn er denn überhaupt fällt, gern auf ein Leben in gesicherten materiellen Umständen bezogen. Außerdem besitzt der Mensch Würde nur als Mitglied der Gemeinschaft. Dies hat unter anderem Konsequenzen für die Bioethik: Vorgeburtlich kann es keine volle Würde geben. Dies ist der Mainstream der Volksrepublik, dem aber nicht alle folgen und den man nicht mit dem verwechseln soll, was die philosophische Tradition sagt.

Philippe Brunozzi: Der Würdebegriff scheint überhaupt erst mit der Jahrhundertwende verstärkt Eingang in aktuelle chinesische Diskussionen gefunden zu haben. Allerdings ist mir noch unklar, welche theoretischen Motive hinter dieser neuen Entwicklung zu vermuten sind. Fraglich ist zudem, ob und wie genau der „westliche“ Rechtsbegriff der Menschenwürde mit dem chinesischen Würdebegriff *zunyan* in Verbindung zu bringen ist. Bei *zunyan* jedenfalls liegt die Betonung eher auf der sozialen Würde der Person im Sinne gesellschaftlicher Ehre oder Leistung. Doch weder auf westlicher noch

auf chinesischer Seite sind mir Studien bekannt, die den Begriff der Menschenwürde im gegenwärtigen chinesischen Kontext genauer aufgearbeitet hätten.

zfmr: In der westlichen Menschenrechtsdebatte wird der Würdebegriff sehr häufig mit der Idee eines „absoluten Werts“ verknüpft, der dem Menschen qua Menschsein, und zwar gleichermaßen, zukomme. Gibt es für diese Idee der Gleichwertigkeit aller Menschen Vorbilder in der chinesischen Ideengeschichte?

Gregor Paul: Ja. Alle drei klassisch-konfuzianischen Texte, das Lunyu – dessen Titel im Deutschen unter anderem mit „Die Gespräche des Konfuzius“ wiedergegeben wird –, das Buch Menzius und das Buch Xunzi gehen von der biologischen Gleichheit aller Menschen sowie von einem gleichem menschlichen Potenzial zur Moralität aus. Auch das Eintreten der drei Texte für eine Meritokratie reflektiert einen gewissen Gleichheitsgedanken. Und schließlich setzt auch die im Lunyu betonte Gültigkeit der Goldenen Regel eine bestimmte Art von Gleichheit voraus.

Heiner Roetz: Die in der klassischen chinesischen Philosophie entwickelten Anthropologien sind insofern egalitär ausgerichtet, als sie die Menschen von Natur aus als gleich betrachten. Dies schließt im Konfuzianismus die mitunter starke Betonung sozialer Unterschiede, etwa zwischen Alt und Jung oder zwischen Mann und Frau, nicht aus. Quer zur Differenz der Rollen liegt aber die Ebene der Achtung des Menschen als Menschen, und der Konfuzianismus ist bestrebt gewesen, beides zu integrieren.

Philipp Brunozzi: Mir scheint allerdings, sofern ich nicht falsch liege, die prinzipielle Gleichwertigkeit der Menschen im chinesischen Kontext nicht immer als unverrückbare verstanden worden zu sein. Es wurde immer wieder als möglich erachtet, den eigenen Wert zu verwirken und somit weniger wert zu sein als andere. Diese Spannung kommt im Buch *Menzius* sehr deutlich zum Ausdruck: Dort werden die Menschen zunächst aufgrund gleicher moralischer Anlagen und Fähigkeiten als gleichwertig betrachtet. Dennoch wird im gleichen Atemzug hervorgehoben, dass im Fall eines unangemessenen Umgangs mit diesen Anlagen das ursprüngliche moralische Potential verloren gehen kann. Insofern die moralischen Anlagen zur Moralität zugleich das eigene Menschsein ausmachen, kann man als Mensch folglich das eigene Menschsein auch verwirken und damit weniger Mensch sein als andere.

zfmr: Aus westlicher Sicht ist es inzwischen geradezu selbstverständlich geworden, zwischen der Idee gleicher Menschenwürde und Forderungen nach korrespondierenden Menschenrechten einen notwendigen Begründungszusammenhang zu behaupten. Ist das in chinesischen Diskussionen auch so?

Philippe Brunozzi: Die Begriffe der Menschenwürde und der Menschenrechte werden im aktuellen Diskurs nur selten zusammengeführt. Insgesamt greifen die chinesischen Theoretiker im Kontext der Menschenrechte zumeist auf die Idee fundamentaler menschlicher Interessen zurück. Allerdings fehlt fast immer eine genauere Interessentheorie, aus der hervorginge, um welche fundamentalen Interessen es sich handeln soll bzw. wie diese zu ermitteln sind.

Heiner Roetz: Nun gibt es aber laut Menzius tatsächlich einen Aspekt des Menschseins, dem eine besondere Würde zukommt, und zwar die jedem einzelnen Menschen angeborene moralische Natur. Und hier besteht durchaus ein Zusammenhang zu den Rechten. Zwar betont der Konfuzianismus die moralische Verantwortung des jeweiligen Entscheidungsträgers statt der rechtlichen Absicherung des von den Entscheidungen Betroffenen. Es macht dann sozusagen einen Teil der menschlichen Würde aus, erst gar nicht an das Recht appellieren zu müssen. Das Resultat ist der Vorrang der Pflicht gegenüber dem Recht. Allerdings ist hier schon ein Quasi-Recht impliziert. Vom Konfuzianismus ausgehend, könnte man sagen: Der Mensch verdient Rechte, weil er, im Unterschied zum Tier, als moralisches Wesen Pflichten erfüllen kann. Hier muss aber eine gefährliche Lesart vermieden werden: Der Mensch verdient Rechte nicht erst dann, wenn er tatsächlich diese Pflichten erfüllt.

zfmr: *Chinesische Gelehrte pochen bisweilen auf ein Recht, ein ganz eigenes Verständnis von Menschenrechten zu entwickeln. Worin besteht dieser chinesische „Sonderweg“?*

Gregor Paul: Der vermeintliche Sonderweg ist vor allem Instrument einer in vielen Hinsichten fragwürdigen Machtpolitik. Und soweit ein derartiger Sonderweg in spezifisch chinesischen Traditionen gründen soll, handelt es sich um theoretische Denkansätze, die zum Fragwürdigsten zählen, was die chinesische Philosophie zu bieten hat. Anschauliche Beispiele sind bestimmte Formen der *lixue*, der „Schule des Prinzips“, deren hochspekulative Ethik durch einen ontologischen und anthropologischen Dualismus sowie durch eine gewisse Gefühlsfeindlichkeit gekennzeichnet ist. Darüber hinaus ist sie durch „Fremdes“, nämlich Indisches, und zwar vor allem durch eine buddhistische Ontologie geprägt. Wenn ich dies sage, benutze ich den Jargon jener Vertreter eines chinesischen Weges, die ihr Menschenrechtsverständnis nur auf „Eigenes“ und eben nichts Fremdes, etwa „westliches“ Gedankengut, gründen wollen. Sie führen sich also selbst ad absurdum. Ihrem Interesse gemäß müssten sie sich ja am klassischen Konfuzianismus orientieren. Der allerdings verböte einen derartigen „Sonderweg“ im Sinne einer – ihrem ethischen Gehalt nach – radikal

anderen Menschenrechtsauffassung und Menschenrechtspolitik. Letzteres sollte nicht missverstanden werden: So wenig wie Platon und Aristoteles bereits über ein Konzept von „Menschenrechten“ verfügten, besaß der Klassische Konfuzianismus solch einen Begriff. Dennoch schließt er eine philosophische Ethik ein, die mit einem Konzept von Menschenrechten durchaus vereinbar ist und an die man bei der Ausarbeitung eines derartigen Konzepts anknüpfen kann – so wie das auch für die besten Lehrstücke der frühen europäischen Ethik gilt.

Heiner Roetz: Regierungsamtlich wird vor allem pragmatisch und entwicklungs-theoretisch argumentiert: Das Land stehe in einer besonderen historischen Phase und müsse erst noch ökonomisch vorangebracht werden. Hierzu beansprucht der Staat Freiräume und meint sich keine Zimperlichkeiten leisten zu können. Das bedeutet, er versteht sich als Organisator kollektiver Entwicklungsanstrengungen zur Sicherung des primären Menschenrechts auf Subsistenz, während die bürgerlichen und politischen Freiheitsrechte zurücktreten müssen. Häufig wird auch kulturalistisch argumentiert: Für den Primat des Kollektivs soll dann sprechen, dass der chinesische Mensch kein atomistisches Individuum sei. Dieses Kulturargument scheint derzeit eine besondere Attraktivität zu besitzen – parallel zum „cultural turn“ in manchen westlichen Wissenschaften.

zfmr: Und doch sind die Diskussionen der 1990er Jahre um eine vermeintliche Unverträglichkeit von „asiatischen Werten“ mit „westlichen“ Menschenrechten in den letzten Jahren etwas abgeebbt. Handelte es sich dabei um mehr als nur um eine ideologische Scheindebatte?

Philippe Brunozzi: Die Diskussion ist in der Tat abgeebbt. Auch der chinesische Kontext zeichnet sich mittlerweile durch einen wachsenden Wertepluralismus aus. Die bloße Berufung auf traditionelle Werte wird inzwischen auch von vielen Chinesen als eine viel zu simple Strategie erachtet, die Unmöglichkeit der Implementierung von Menschenrechten in China zu erweisen. Dennoch halten noch immer viele Theoretiker an der Überzeugung fest – auch um sich von westlichen Theorien abzusetzen –, dass nicht das Individuum, sondern der Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen im Mittelpunkt der Menschenrechte zu stehen habe. Daraus ergäbe sich freilich die Konsequenz, dass auch bestimmte Formen zwischenmenschlicher Beziehungen „Rechte“ hätten – eine Vorstellung, die uns hierzulande zunächst fremd erscheinen muss.

Gregor Paul: Soweit es sich tatsächlich um mehr als bloß um eine ideologische Scheindebatte gehandelt haben sollte, war dabei wohl der Wunsch der Vater des Gedankens,

und zwar auf beiden Seiten: Chinesischerseits mag man sich auf fragwürdige Traditionen, wie eben Formen der *lixue*, berufen haben, die es ja in allen über Jahrhunderte bestehenden „großräumigen“ Kulturen geben dürfte – sind solche Kulturen doch allesamt in sich heterogene, dynamische Entitäten. Man mag dem angeblich Eigenen, Autochthonen, Besonderen als solchem einen Wert zugeschrieben haben – ein bestenfalls psychologisch verständlicher Irrtum. Auf westlicher Seite hingegen wurden allzu einfache Gegenbilder entworfen. Hier war häufig ein Verlangen nach Exotisierung und Esoterik im Spiel. Unserer vermeintlich logozentrischen, individualistischen und materialistischen Kultur sollte das Vorbild einer ästhetischen, kommunitaristischen und spirituellen Kultur entgegengehalten werden. Und man wollte auch nicht als „Kulturimperialist“ dastehen, der das so genannte Fremde einfach vereinnahmt oder eigenen, unpassenden Kategorien unterwirft.

zfmr: Wo aber liegen heute die zentralen theoretischen Konfliktlinien in der chinesischen Menschenrechtsdebatte?

Heiner Roetz: Zentral dürfte weiterhin die Betonung der Sozialität des Menschen sein, aus der ein gewisser Primat des Kollektivs gefolgert und gegen den westlichen „Atomismus“ in Stellung gebracht wird. Eng damit verknüpft ist die Betonung von Pflichten gegenüber einer überbordenden Insistenz auf Rechte. Das Verständnis des Menschenrechtssubjekts als einem solipsistischen „Besitzindividualisten“, das ja in klassischen westlichen Positionen durchaus eine Rolle spielt, ist aus gutem Grund und nicht nur aus chinesischer Sicht problematisch, denn der stolze Träger von Rechten ist nur zu oft als Kolonisor und Ausbeuter aufgetreten. Nimmt man dieses Problem ernst, dann muss man den für die Menschenrechte grundlegenden Gedanken der Autonomie konsequent mit dem Gedanken der Sozialität des Menschen verbinden und ihn von jeder Atomismus- und Autarkievorstellung befreien. Hier dürfte jenseits der politischen Interessen des chinesischen Staates ein fruchtbares Feld für eine „Begegnung“ von Kantianismus, Pragmatismus und Konfuzianismus liegen.

zfmr: Welchen Rat würden Sie PolitikerInnen und deren BeraterInnen, aber auch WissenschaftlerInnen geben, die sich am Menschenrechtsdialog mit China beteiligen?

Heiner Roetz: Sie sollten doppelte Standards meiden und sich nicht in abendländischer Selbstgefälligkeit ergehen. Westliche Politiker müssen sich fragen, ob man ihnen die Rolle des Moralisten und Missionars überhaupt abnimmt. Die Chinesen wissen sehr genau, dass die Menschenrechtsrhetorik dort aufhört, wo die harten Interessen und oft genug die schmutzigen Geschäfte beginnen.

Gregor Paul: In der Tat ist alles zu tun, um die vielfältigen Glaubwürdigkeitsprobleme auszuräumen oder zu mindern, die gegenwärtig die „westliche“ Menschenrechtspolitik kennzeichnen. Zu diesen Problemen gehört auch die Instrumentalisierung der Menschenrechtsfrage zu innen- und außenpolitischen Zwecken. Ersichtlich dient „westliche“ Menschenrechtspolitik stets auch innenpolitischem Stimmenfang. Regierungsamtliche Menschenrechtspolitik sollte gewissermaßen skrupulös betrieben werden. Dagegen ist die Rolle der NGOs zu stärken. Falls öffentliche Bloßstellung ohnehin nichts ausrichtet, sollte regierungsamtliche Menschenrechtspolitik als „stille Diplomatie“ betrieben werden. Ziel ist es ja, den Opfern in möglichst wirksamer Weise zu helfen, und nicht, sich medienwirksam zu präsentieren. Solange „der Westen“ Kriege wie im Kosovo und vor allem in Afghanistan und im Irak führt, solange er Folter, Vergewaltigung, unzählige unschuldige Tote und all die anderen – fast weltweit Schaden stiftenden – Folgen kontinuierlicher Remilitarisierung in Kauf nimmt, wird seine Menschenrechtspolitik ohnehin unglaubwürdig und letztlich erfolglos bleiben. Der „Westen“ ist damit in quantitativer wie qualitativer Hinsicht für größere Übel verantwortlich als die Volksrepublik China. Sich das bewusst zu machen, ist von entscheidender Bedeutung. Denn China wird angesichts dieses Sachverhalts kaum einen Grund sehen, die eigene Politik signifikant zu ändern. China mag gar rhetorisch bis zynisch fragen, was es denn da überhaupt bewirken könne.

Heiner Roetz: Auch sollten politische Probleme nicht vorschnell zu kulturellen erklärt werden. Hier liegt auch eine Verantwortung der Wissenschaft: Sie sollte die Situation nicht noch schlimmer machen, indem sie die „Unverträglichkeit“ individuell verstandener Rechte mit der chinesischen Kulturtradition behauptet; die Sinologie hat sich hier durchaus ambivalent verhalten. Traditionen sind komplexer, als in ihren ideologischen Vereinseitigungen zutage tritt. Es kommt alles darauf an, wie man sie sich aneignet.

Philippe Brunozzi: Dazu wäre es notwendig, die aktuellen chinesischen Diskussionen in Bezug auf die Menschenrechte zunächst etwas genauer aufzuarbeiten. Wir wissen noch immer zu wenig darüber, welche theoretischen Argumente dort vorgebracht werden und welche Hintergrundtheorien in Anspruch genommen werden. Und auch die Rolle und Funktion des Argumentierens in China sind erst noch genauer in den Blick zu nehmen. Ob wir dadurch neue Impulse auch für die eigene Diskussion gewinnen können, bleibt zu sehen. Zumindest können wir dadurch ein besseres Verständnis für die chinesische Argumentationsführung gewinnen. Dadurch können nicht nur Missverständnisse vermieden, sondern auch Ansatzpunkte für ein wirklich

gemeinsames Gespräch über die Menschenrechte gewonnen werden. Zudem können wir somit der Gefahr entgegenwirken, die gesamte chinesische Diskussion als rein politisch-ideologische Rhetorik abzustempeln. Ein derartiger Generalverdacht gegenüber dem chinesischen Menschenrechtsdiskurs wäre insofern fatal, als er uns ernst gemeinte Anliegen und Argumente der chinesischen Seiten übersehen ließe.

Gregor Paul: Dazu gehört auch der Verzicht auf das Schüren willkommener Vorurteile. So behauptete Der Spiegel vor einigen Jahren, Konfuzius habe die Chinesen „die Wonnen der Unterwerfung“ gelehrt. Das Gegenteil ist der Fall: Konfuzius lehrte, despotischer, unmenschlicher Herrschaft mit Widerspruch, ja, Widerstand zu begegnen. Die Politiker und Menschenrechtsaktivisten des Westens sollten die Geschichte Chinas und insbesondere die Geschichte der Philosophie in China etwas besser kennen. Dann können sie kulturalistisch argumentierende Chinesen mit deren eigenen Mitteln schlagen, denn die, wie gesagt, von „fremden“ Einflüssen freie klassische chinesische Ethik enthält alle systematischen und historischen Voraussetzungen, die für die Formulierung eines universal gültigen Menschenrechtskonzepts erforderlich sind. Dass der Rechtsbegriff „ergänzt“ werden muss, war auch im Westen nicht anders.

Heiner Roetz: Vor allem aber sollte sich niemand mit dem Argument begnügen, dass sich Menschenrechtsprobleme mit der Entfaltung ökonomischer Marktbeziehungen von selbst erledigen, weil dies notwendig zur politischen Freiheit führe. Die Logik des Marktes ist mit der Logik der Menschenrechte keineswegs deckungsgleich. Ökonomische Interessen sind vielmehr eine Hauptquelle für deren Verletzung.

Das Interview führte Arnd Pollmann.



**WOCHENSCHAU
VERLAG**

... ein Begriff für politische Bildung

Aus unserem Programm

Gender und Diversity Vielfalt verstehen und gestalten

hrsg. v. Peter Massing

Gender und Diversity sind theoretische und praktische Konzepte, die in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung gewonnen haben. In Erziehung und Wissenschaft, in der Verwaltung, im Non-Profit-Bereich, in Nicht-Regierungsorganisationen, vor allem aber in Unternehmen der Wirtschaft wird heute intensiv der Frage nachgegangen, was es vor dem Hintergrund der Globalisierung und der Internationalisierung heißen kann, die wachsende Vielfalt in unserer Gesellschaft zu verstehen und produktiv zu gestalten.

Dieser Band spricht viele Probleme, Unklarheiten sowie unterschiedliche theoretische Positionen und Konzeptionen im Kontext von Gender und Diversity an. Gleichzeitig macht er deutlich, wie diese Konzepte in unterschiedlichen Praxisfeldern umgesetzt werden und welche neuen Chancen sich daraus ergeben können.



978-3-89974483-5, 128 S.,
€ 9,80

Autoren und Themen:

Dagmar Vinz/Katharina Schiederig: Gender und Diversity: Vielfalt verstehen und gestalten • *Gertraude Krell/Barbara Sieben:* Diversity Management • *Alexander Klose:* Grundlagen und Struktur des deutschen und europäischen Gleichbehandlungsrechts • *Ines Michalowski:* Religiöse Diversität im Militär. Ein deutsch-amerikanischer Vergleich • *Ariane Berthoin Antal/Victor J. Friedman:* Die Aushandlung von Realität: Ein Lernansatz für interkulturelle Kompetenz

www.wochenschau-verlag.de

Adolf-Damaschke-Str. 10, 65824 Schwalbach/Ts., Tel.: 06196/86065, Fax: 06196/86060, info@wochenschau-verlag.de

TOUR D'HORIZON

Michael Krennerich

Wider Hierarchien, Verdrossenheit und Lamento – ein Streifzug durch den aktuellen Menschenrechtsdiskurs

Menschenrechte sind in aller Munde. Die Menschenrechtssemantik ist inzwischen fester Bestandteil nicht nur zivilgesellschaftlicher Diskurse, sondern auch des geschäftigen Politik- und Medienbetriebs. Selbst Diktatoren und ihre Apologeten nehmen mitunter die Menschenrechte für sich in Anspruch. Während jedoch die Menschenrechtsrhetorik autoritärer Herrscher meist recht plump daherkommt und sich leicht entlarven lässt, ist der Rekurs auf die Menschenrechte in gestandenen Demokratien ernster, vielfältiger – und die Kritik daran subtiler. Die Einwände betreffen nicht nur die Instrumentalisierung der Menschenrechte für machtpolitische oder andere Zwecke. Sie machen sich auch am vermeintlichen Ausufern menschenrechtlicher Normen, Abkommen und Diskurse fest, das manch' einem bestenfalls als kontraproduktiv für den Schutz „elementarer“ Menschenrechte gilt. Bei der oft willkürlichen Unterscheidung zwischen als wichtig und weniger wichtig erachteten Menschenrechten geraten etwa soziale Menschenrechte, Kinderrechte oder auch Behindertenrechte leicht in die Defensive. Deren Bedeutung und „Mehrwert“ (*added value*) scheint nicht immer ersichtlich zu sein.

Mitunter werden die unablässig und eifrig vorgetragenen menschenrechtlichen Ansprüche aber auch nur als enervierend und ermüdend empfunden, erfasst Menschenrechtsverdrossenheit den Zeitgenossen, der das Gerede von den Menschenrechten nicht mehr hören mag. Dies gilt umso mehr, als Menschenrechtspolitik eine Querschnittsaufgabe darstellt: Menschenrechte sollen demnach in allen gesellschaftspolitischen Bereichen geachtet, geschützt und umgesetzt werden. Das ständige Mahnen und das beharrliche Drängen, menschenrechtliche Anliegen in den verschiedenen Politikbereichen (Sicherheit, Migration, Außenwirtschaft, Energie, Umwelt, Gesundheit etc.)

mit ihren jeweils eigenen Funktionslogiken zur Geltung zu bringen, führt gelegentlich zu Überdross und provoziert mitunter Irritationen und Widerstände.

Für eine Erkundungsreise ins Feld der Menschenrechte und der Menschenrechtspolitik sind jedoch weder Menschenrechtshierarchien notwendig noch Menschenrechtsverdrossenheit angebracht; sie verstellen eher die unvoreingenommene Sicht auf menschenrechtliche Probleme und Handlungserfordernisse.

Wider allgemeine Hierarchisierungen! Für kontextsensible Gewichtungen

Kommt den unterschiedlichen Menschenrechten ein unterschiedliches Gewicht zu? Trotz der erklärten Unteilbarkeit der Menschenrechte wird man sich intuitiv nicht des Eindrucks erwehren können, dass bestimmte Menschenrechte, wie etwa der Schutz vor Folter oder willkürlicher Verhaftung, wichtiger bzw. grundlegender sind als andere. Und doch zeigen bereits einfache Übungen in Seminaren der Menschenrechtsbildung, wie schwer es beispielsweise fällt, aus einem Katalog bestehender Menschenrechte diejenigen Rechte auszuwählen, die einem besonders wichtig erscheinen. Noch schwieriger ist es, sich innerhalb einer Gruppe auf eine Auswahl bestimmter Rechte und deren jeweiligen Stellenwert zu einigen. Schnell wird deutlich, dass die einzelnen bürgerlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte miteinander zusammenhängen und sich wechselseitig bedingen; ohne die einen Menschenrechte verlieren die anderen erheblich an Wert.

Dennoch wird die Frage der Hierarchie nicht nur einzelner Menschenrechtsnormen, sondern ganzer Menschenrechtstypen immer wieder aufgeworfen. So gibt es ideengeschichtliche Gewichtungen, die je nach Tradition eher „negative Freiheitsrechte“, „politische Teilnahmerechte“ oder „soziale Teilhaberechte“ als grundlegend erachten (wobei die Unterscheidung zwar historisch erklärbar, aber systematisch nicht überzeugend ist). Demgegenüber orientieren sich philosophische Entwürfe zur Begründung der Menschenrechte vielfach an einem oder mehreren Leitbegriffen – wie z.B. dem in diesem Heft thematisierten Begriff der „Menschenwürde“ –, die ihnen dann auch als Maßstab zur Gewichtung der verschiedenen Menschenrechte dienen. Ein durchdachtes, wenn auch diskussionsbedürftiges Beispiel für ein solches philosophisches Stufenmodell der Menschenrechte, das sich an den normativen Leitbegriffen „Leben“, „Würde“, „Freiheit“ und „angemessener Lebensstandard“ orientiert, wurde unlängst von Arnd Pollmann vorgelegt (zfmr, 1/2008). Die Reihenfolge der Stufen reicht von der Sicherung des nackten Überlebens über die Gewährleistung eines menschenwür-

digen bzw. eines selbstbestimmten Lebens in Freiheit bis hin zur Garantie eines angemessenen Lebensstandards, wobei sich den einzelnen Stufen jeweils unterschiedliche (Komponenten der) Menschenrechte zuordnen lassen sollen.

Noch einen anderen Zugang wählen Ansätze, die von der inneren Systematik von Grundrechts- und Menschenrechtskatalogen ausgehen und auf diesem Weg zu differenzierten positiv-rechtlichen Gewichtungen gelangen, die sich – je nach Rechtsordnung und -tradition – rechtsdogmatisch freilich erheblich unterscheiden können. Die auf diese Weise erzielten Ergebnisse decken sich teilweise mit politisch begründeten Hierarchisierungen: So werden bürgerlich-politische Rechte im „Westen“ traditionell höher bewertet als wirtschaftliche, soziale oder kulturelle Rechte, wie z.B. die Rechte auf Arbeit, gerechte Arbeitsbedingungen, soziale Sicherheit, Gesundheit, Nahrung, angemessene Unterkunft, Wasser, Bildung oder die Teilnahme am kulturellen Leben. Und schließlich werden mitunter auch implizite Gewichtungen vorgenommen, indem die Menschenrechte auf einen kleinen, „harten“ Kern beschränkt werden, der kurioserweise meist weniger Rechte umfasst, als in internationalen Abkommen bereits verankert sind. Teils sprechen solche Minimalkonzeptionen oder „*short lists*“ weiteren Rechten den Charakter als Menschenrechte ab, teils werden diese zwar für erstrebenswert, aber nicht für universell begründbar oder rechtlich durchsetzbar gehalten.

Indes sind allgemeine Hierarchisierungen der Menschenrechte, zumal auf der typologischen Ebene und ohne Kontextbezug, hochproblematisch. Warum dies so ist, wird bereits aus der eingangs genannten Interdependenz der Menschenrechte ersichtlich. Auf Neudeutsch: *All rights matter!* Dies gilt auch und gerade für die sozialen Menschenrechte, die lange Zeit ein Schattendasein fristeten und zeitweise sogar als „Wunschzettel an den Weihnachtsmann“ abgetan wurden! Sie sind zwar gemeinhin weniger bekannt und prominent als die bürgerlich-politischen Rechte, die u.a. Schutz vor Folter und willkürlicher Verhaftung, rechtsstaatliche Garantien sowie Religions-, Meinungs-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit umfassen. Doch auch die sozialen Menschenrechte schützen vor Übergriffen, Diskriminierung, Erniedrigung, Unterdrückung, Ausbeutung und Fremdbestimmung und zielen auf die Verwirklichung einer Gesellschaftsordnung hin, in der sich die Menschen frei entfalten und ein selbstbestimmtes Leben in Gemeinschaft mit anderen führen können. Menschenunwürdige Arbeitsbedingungen, krasse Formen wirtschaftlicher Ausbeutung bis hin zu modernen Formen der Sklaverei und der Zwangsarbeit, Häuserzerstörungen, Landvertreibungen, Gesundheitsschädigungen oder vielfältige Diskriminierungen im Bildungsbereich verdeutlichen, dass die „wsk-Rechte“ weltweit massiv verletzt und zu wenig geschützt werden. Angesichts Abermillionen Hungernder, Obdachloser,

Slumbewohner, unbehandelter Kranker oder arbeitender Kinder müssen sich die Mitglieder der Staatengemeinschaft zudem ernstlich fragen lassen, ob sie wirklich den politischen Willen haben, die bislang nur unzureichende Gewährleistung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte in absehbarer Zukunft zu verbessern. Nicht weniger wichtig sind aber auch Frauenrechte, Kinderrechte und Behindertenrechte, die entgegen anderslautenden Behauptungen keine „neuen“ Rechte darstellen, sondern die – in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und den beiden grundlegenden UN-Menschenrechtspakten verankerten – bürgerlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte aus der Sicht besonders gefährdeter oder benachteiligter Gruppen konkretisieren und um bislang vernachlässigte Komponenten erweitern.

Noch ein Weiteres spricht gegen die Aufstellung abstrakter Menschenrechtshierarchien: Anhand einzelner Leitbegriffe, wie sie etwa in Pollmanns Stufenmodell verwandt werden, lassen sich weder Menschenrechtstypen noch einzelne Menschenrechte gegeneinander abwägen und gewichten, sondern allenfalls verschiedene Aspekte und Dimensionen der jeweiligen Menschenrechtsnormen. Denn jedes Menschenrecht umfasst vielfältige inhaltliche Komponenten, die es zu explizieren gilt und denen je nach Kontext und Perspektive unterschiedliche Bedeutung zukommen kann. Im Hinblick auf die verpflichtende medizinische Versorgung von Notfällen erlangt das Recht auf Gesundheit beispielsweise eine akute existentielle Bedeutung, die es in manch anderer Hinsicht nur mittelbar aufweist, etwa bei der menschenrechtlich ebenfalls gebotenen gesundheitlichen Aufklärung und Beratung der Bevölkerung. Die letztgenannten Verpflichtungen werden jedoch ihrerseits hoch bedeutsam, wenn Menschen vor leicht vermeidbaren, aber gefährlichen Infektionskrankheiten, vor Pandemien oder vor lebensbedrohlichen Umweltkatastrophen und dergleichen gewarnt und geschützt werden müssen. Die Verfügbarkeit kostengünstiger Medikamente gewinnt wiederum dort an Bedeutung, wo Armut grassiert, und die Kontrolle von Arzneimitteln wird dann unabdingbar, wenn massenhaft wirkungslose oder schädliche Plagiate im Umlauf sind, wie dies in einigen Ländern der Fall ist. Viele weitere, jeweils unterschiedlich zu gewichtende Komponenten des umfassenden Rechts auf Gesundheit ließen sich nennen, welche die Verfügbarkeit, den offenen, diskriminierungsfreien Zugang, die Qualität und die kulturelle Angemessenheit der Gesundheitsversorgung betreffen.

Wie wichtig der Kontext ist, lässt sich an dem viel belächelten Recht auf Freizeit zeigen, das häufig als Beispiel für „inflationär“ erhobene Menschenrechtsansprüche erhalten muss. Es mit dem Recht auf persönliche Freiheit und Sicherheit oder der Meinungsfreiheit auf die gleiche Stufe zu stellen, mutet gewiss seltsam an – zumin-

dest unter den Bedingungen geregelter wöchentlicher Arbeitszeiten von rund 38,5 Stunden (oder auch einigen mehr). Dort aber, wo strukturelle Ausbeutungsverhältnisse vorherrschen, die Erwachsene oder auch Kinder zwingen, tagein, tagaus unter schlimmen Bedingungen zu arbeiten und dabei regelmäßig bis an die Grenzen der körperlichen und psychischen Belastbarkeit zu gehen, gewinnen das Recht auf Freizeit und andere Schutzrechte für ArbeiterInnen und Kinder erheblich an Bedeutung, und zwar nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern für die gesamte gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung. Solche strukturellen Ausbeutungsverhältnisse sind uns aktuell aus vielen Entwicklungs- und Schwellenländern, historisch aber auch aus der Frühphase der Industrialisierung in Europa bekannt. Der Kontext ist daher nicht zu vernachlässigen. Nicht nur die Entstehung und Ausgestaltung, sondern auch die jeweilige Bedeutung der Menschenrechte und einzelner Menschenrechtskomponenten hängt maßgeblich von den jeweiligen Problemen und Missständen ab, die je nach Zeit und Raum variieren und auch unterschiedlich wahrgenommen werden können.

Ebenso zählt die Perspektive! Selbst innerhalb ein und desselben zeitlichen und räumlichen Kontextes können sich nämlich die von den jeweiligen Lebenswelten der Menschen geprägten Sichtweisen auf die Menschenrechte erheblich unterscheiden. Und deren individuelle Bedeutung wird selbst in kulturell weitgehend homogenen Gesellschaften von einer Vielzahl von Faktoren und Umständen beeinflusst – beispielsweise davon, ob die einzelnen Menschen reich oder arm, gesund oder chronisch krank, hörend oder gehörlos, wohl ernährt oder unterernährt, beschäftigt oder arbeitslos, behütet oder verfolgt, religiös oder laizistisch, hetero- oder homosexuell, politisch aktiv oder passiv sind. So haben die in der Behindertenkonvention konkretisierten Menschenrechte ganz offenkundig einen größeren Wert für Menschen mit Behinderung als für jene ohne. Diese Erkenntnis mag trivial sein – die damit verbundenen politischen Konsequenzen sind es nicht: So stellt sich eine Gesellschaft, welche die Inklusion von Menschen mit Behinderung ernsthaft vorantreibt, völlig anders dar als eine, die ein solches Anliegen ignoriert oder Behinderte ausgrenzt. Analoges gilt für andere Menschenrechte. Obwohl meist als Individualrechte ausgestaltet, prägen die Menschenrechte, sofern sie umgesetzt werden, die gesellschaftspolitische Ordnung und Realität ganz entscheidend mit und weisen als solche immer auch eine kommunitäre Dimension auf. Indem die einzelnen Menschen nämlich ihre Menschenrechte nutzen, jene ihrer Mitmenschen achten und der Staat die entsprechenden Freiräume respektiert, schützt oder schafft, verändern sie auch die zivilgesellschaftlichen Organisationen, Institutionen und Strukturen, in denen die Menschen idealiter als sozial und politisch autonome Menschen im Verbund mit anderen leben und handeln.

Ein letzter Punkt: Hierarchisierungen sind auch in politischer Hinsicht brisant. So enthält die Rede von der Unteilbarkeit und Einheitlichkeit der Menschenrechte in sich die programmatische Aufforderung, die Menschenrechte nicht nur teilweise, sondern umfassend anzuerkennen, zu schützen und zu gewährleisten. Die philosophisch, juristisch oder anderweitig begründete Aufwertung einiger Menschenrechte und die Abwertung anderer, so akademisch abgehoben sie auch sein mag, bleibt nicht wirkungslos. Die jahrzehntelange rechtsdogmatische Geringschätzung der sozialen Menschenrechte, die zu überwinden man erst in den vergangenen Jahren begonnen hat, sollte hier aufhorchen lassen, zumal sie in hohem Maße politischen Motiven geschuldet war. Letztlich ist dies zwar nur ein pragmatischer Einwand, doch die theoretische Beschäftigung mit Menschenrechten findet eben nicht im luftleeren Raum, sondern in einem gesellschaftspolitisch aufgeladenen Umfeld statt, in dem intensiv, bisweilen gar erbittert um die Deutungshoheit und Meinungsführerschaft im Menschenrechtsdiskurs gestritten wird. Das *framing* durch ExpertInnen und Autoritäten ist kein intellektuelles Glasperlenspiel, sondern beeinflusst menschenrechtspolitische Wahrnehmungen, Interpretationen und Handlungsweisen. Wer in der Theorie Menschenrechtshierarchien etabliert, darf sich daher nicht wundern, wenn dies in der Praxis dazu führt, dass einzelne Rechte gegeneinander ausgespielt werden.

Wider die Menschenrechtsverdrossenheit! Für kritisches Engagement

Das ständige und ausdrückliche Bekenntnis zu Menschenrechten kann befremdlich wirken. Dies gilt umso mehr, als der Konsens, auf den Menschenrechte notwendigerweise abzielen, hierzulande zumindest in einer grundsätzlichen Weise vorausgesetzt werden kann: Die allermeisten Menschen in Deutschland halten Menschenrechte sicherlich für eine gute Sache, auch wenn Umfragen zufolge die konkreten Kenntnisse über Menschenrechte und Menschenrechtspolitik eher gering sind und etwa die sozialen Menschenrechte immer noch mit Vorbehalten und Missverständnissen zu kämpfen haben. Bei all dem Einvernehmen können gebetsmühlenartig vorgetragene menschenrechtliche „Glaubensbekenntnisse“ und eine gewisse Betulichkeit des Menschenrechtsdiskurses sogar Widerspruchsgeister wecken und Anlass sein, gegen den menschenrechtlichen *mainstream* zu schwimmen.

Doch hinter dem „Konsensthema“ der Menschenrechte verbergen sich gewaltige Herausforderungen und eine enorme kritisch-emanzipatorische Sprengkraft. Zwar werden die Menschenrechte selbst von offizieller Seite allenthalben beschworen, doch

effektiv geschützt und gefördert werden sie nicht. Schon ein Blick in die Tagespresse, erst recht aber in die zahlreichen Menschenrechtsberichte spezialisierter Organisationen und Institutionen zeigt, wie prekär die Lage der Menschenrechte weltweit ist. Selbst in Deutschland, das als funktionierender demokratischer Rechts- und Sozialstaat ein vergleichsweise gutes Menschenrechtsprofil aufweist, gibt es Missstände, die unter menschenrechtlichen Gesichtspunkten zu problematisieren und zu kritisieren sind; daran lassen Stellungnahmen von Menschenrechtsorganisationen und internationalen Menschenrechtsausschüssen keinen Zweifel. Letztlich belegen dies auch viele Urteile des Bundesverfassungsgerichts, die grundrechtlich verankerte Menschenrechte betreffen. Allerdings werden unsere Grundrechte meist nicht als in nationales Recht gegossene Menschenrechte wahrgenommen oder gar im Lichte der – in Deutschland lediglich einfach-gesetzlich bindenden – internationalen Menschenrechtsabkommen betrachtet. Dementsprechend löst es regelmäßig Befremden aus, wenn die unzureichende Beachtung oder Umsetzung der Menschenrechte nicht nur andernorts, sondern auch hierzulande beanstandet wird.

In zahlreichen Ländern wird indes Menschenrechtskritik massiv unterdrückt, sei es unbemerkt oder sei es im Lichte der Weltöffentlichkeit wie aktuell im Iran. Bereits die zahlreichen Menschenrechtspreise, die in Deutschland und im Ausland vergeben werden, zeugen davon, wie schwer es Menschenrechtsverteidiger vielerorts haben. An der Verleihung des Internationalen Menschenrechtspreises der Stadt Nürnberg im Oktober 2009 konnte beispielsweise der iranische Rechtsanwalt Abdolfattah Soltani, der unter schwierigen Bedingungen gewaltlose politische Gefangene vertritt, nicht teilnehmen, da ihm die Ausreise verweigert wurde. Das gleiche Schicksal erlitt wenig später der Preisträger des Martin Ennals Preises für Menschenrechtsverteidiger des Jahres 2009, der ebenfalls aus dem Iran stammende Theologe und Autor Emad Baghi. Der syrische Anwalt Anwar al-Bunni, Träger des im Dezember 2009 verliehenen Menschenrechtspreises des Deutschen Richterbunds, wurde wegen der „Verbreitung staatsgefährdender Falschinformation“ bereits 2007 zu fünf Jahren Freiheitsstrafe verurteilt; er hatte auf Folter und Misshandlungen in syrischen Gefängnissen hingewiesen. Und auch die russische Menschenrechtsorganisation *Memorial*, die ebenfalls im Dezember 2009 mit dem renommierten Sacharow-Preis für geistige Freiheit des Europäischen Parlaments ausgezeichnet wurde, sieht sich bei ihrer schwierigen, in Tschetschenien sogar lebensgefährlichen, Arbeit immer wieder massiven Behinderungen und Schikanen ausgesetzt.

Viele weitere internationale Preisträger und unzählige weniger bekannte Menschenrechtsaktivisten und -organisationen ließen sich nennen, deren weltweites,

unter schwierigsten Bedingungen bewiesenes Engagement so gar nichts mit Menschenrechtsverdrossenheit gemein hat. Was diese Menschen brauchen, ist wirksamer Schutz. Zu diesem Zweck erließ die UN-Generalversammlung bereits im Dezember 1998 eine „Erklärung über das Recht und die Verpflichtung von Einzelpersonen, Gruppen und Organen der Gesellschaft, die allgemein anerkannten Menschenrechte und Grundfreiheiten zu fördern und zu schützen“ und setzte im Jahr 2000 erstmals eine Sonderberichterstatterin zur Lage von Menschenrechtsverteidigern ein. Dieses Amt bekleidet seit 2008 Margaret Sekaggya aus Uganda. In ihrem Bericht an den UN-Menschenrechtsrat vom 28. Dezember 2009 beanstandete sie die Diffamierung und Stigmatisierung von Menschenrechtsverteidigern (als Terroristen, Staatsfeinde, „Verräter“, „troublemaker“ etc.) oder auch deren Bedrohung, Kriminalisierung und strafrechtliche Verfolgung (aufgrund vermeintlicher Bandenbildung, Anstiftung zu sozialen Unruhen, Gefährdung der öffentlichen Sicherheit etc.). Mitunter sind Menschenrechtsverteidiger, die sich für bürgerliche, politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte starkmachen oder sich auch für besonders gefährdete Personen einsetzen, etwa für Indigene, Frauen oder Angehörige sexueller Minderheiten, sogar Opfer von blankem Terror, „Verschwindenlassen“ und Mord. Die internationale Stiftung *Front Line* beklagte bei einem Treffen von rund 100 *human rights defenders* aus etwa 90 Staaten in Dublin im Februar 2010, dass die Zahl der ermordeten Menschenrechtsverteidiger wieder gestiegen sei.

Vor diesem Hintergrund erweist sich Menschenrechtsverdrossenheit in Deutschland, trotz aller hiesigen Missstände, letztlich als ein beneidenswertes Luxusproblem – und als ein gutes Zeichen: Dort, wo aufgeklärte Menschen es sich leisten können, Menschenrechtsdiskurse als ermüdend zu empfinden, kann es um die Menschenrechte so schlecht nicht bestellt sein. Dort aber, wo Menschenrechte massiv und systematisch verletzt werden und deren Schutz keine „soziale Selbstverständlichkeit“ darstellt, ist der Problem- und Veränderungsdruck größer; dort gewinnen menschenrechtliche Ansprüche an praktischer Bedeutung, stellen Menschenrechte überkommene Macht- und Gesellschaftsstrukturen oft auf ganz grundsätzliche Weise in Frage und entfalten so ihr kritisch-emanzipatorisches Potential. Hier setzt letztlich auch die Menschenrechtspolitik an. Sie geht weit über den Schutz verfolgter MenschenrechtsverteidigerInnen hinaus und stellt sich als eine Querschnittspolitik dar, die ganz unterschiedliche Politikfelder betrifft, eine kaum überschaubare Fülle menschenrechtspolitischer Akteure, Maßnahmen und Zielgruppen umfasst und teilweise hochgradig spezialisiert ist.

Wider das Lamentieren! Für beharrliche Menschenrechtspolitik

Dass die Ratifikation von Menschenrechtsabkommen kein Garant für die Achtung, den Schutz und die Gewährleistung der dort verankerten Menschenrechte darstellt, ist eine Binsenweisheit. Umso mehr verwundert es, wie viele empirisch-quantitativ orientierte SozialwissenschaftlerInnen sich an der These der „Entkopplung“ von Normanerkennung und Normumsetzung abarbeiten. Ein hoher Ratifikationsstand – wie etwa im Falle der UN-Kinderrechtskonvention, die von allen Staaten außer den USA und Somalia ratifiziert wurde (Stand 27. Februar 2010) – ist eben noch kein hinreichender Beleg für eine echte Anerkennung, sondern mitunter auch nur dem strategischen Vorgehen von Regimen geschuldet, die sich zwar der Rhetorik der Menschenrechte bedienen, ohne aber an deren tatsächlicher Umsetzung ernsthaft interessiert zu sein. Der völkerrechtliche Grundsatz *pacta sunt servanda* läuft dort leicht ins Leere, wo kein tatsächliches *commitment* der Vertragsparteien besteht, völkerrechtliche und rechtsstaatliche Durchsetzungsinstrumente zu schwach ausgestaltet sind oder die nationalen Schubkräfte, etwa in Gestalt entsprechender Institutionen und Akteure wie z.B. einer starken Zivilgesellschaft, nicht bestehen bzw. zu wenig Wirkung entfalten. Gleichwohl sind die Ratifizierung von Menschenrechtsabkommen und deren Umsetzung in nationales Recht von nicht zu unterschätzender Bedeutung; sie verankern eben Rechte, auf die sich die Menschen als *right-holders* berufen können, und fixieren Staatenpflichten, an denen sich die Regierungen und andere staatliche Organe als *duty-bearers* inzwischen weltweit messen lassen müssen. Zugleich legitimieren sie eine aktive Politik der Menschenrechtsförderung.

In Deutschland kann ein grundlegendes *commitment* der Regierung nicht nur zur Achtung, sondern auch zum Schutz und zur Förderung von Menschenrechten vorausgesetzt werden. Allerdings kommt der Menschenrechtspolitik im politischen Tagesgeschäft trotz aller gegenläufigen Bekundungen eher eine beigeordnete Bedeutung zu. Selbst wenn die Menschenrechte als „Wertekompass“ dienen sollten, an dem sich politisches Handeln allgemein ausrichtet, bestimmen sie letztlich nur bedingt die konkrete Politik. Im Koalitionsvertrag der gegenwärtigen Bundesregierung beschränkt sich die Auseinandersetzung mit den Menschenrechten weitgehend auf die Bereiche der Außen- und Entwicklungspolitik, wo sie zudem recht knapp abgehandelt werden. Thematisch stehen dabei die Gedanken-, Meinungs- und Religionsfreiheit auf der Agenda, ebenso die weltweite Abschaffung der Todesstrafe sowie die Verbote von Folter, Kinderarbeit und Kindersoldaten, Menschenhandel, Zwangsheirat und

Genitalverstümmelung. Das Themenspektrum spiegelt sich auch im Antrag der Koalitionsfraktionen zum weltweiten Menschenrechtsschutz (BT-Drs. 17/257) wider, der im Februar 2010 im Menschenrechtsausschuss des Bundestages angenommen wurde und die Bundesregierung auffordert, „weiterhin konsequent für die Menschenrechte in allen Politikbereichen einzutreten“.

Die bei Christdemokraten wie Liberalen bislang eher ungeliebten wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte sind in beiden Dokumenten indes nicht eigens erwähnt – und es bleibt abzuwarten, inwiefern sich die schwarz-gelbe Regierung für deren Schutz einsetzt. Immerhin bekannte sich Außenminister Guido Westerwelle in seiner Rede vor dem UN-Menschenrechtsrat am 3. März 2010 ausdrücklich zur Unteilbarkeit der Menschenrechte und hob das bisherige deutsche Engagement zum Recht auf Wasser hervor. Offen ist auch, inwiefern die Regierung gemeinsam mit ihren Partnern die menschenrechtlichen Probleme anpackt, die etwa mit globalen Märkten, Wirtschafts- und Finanzkrisen, Handels- und Patentrechten, Rohstoffabbau, Ressourcenkonflikten, *land grabbing*, Nahrungsmittelkrisen, Armut und Umweltzerstörung einhergehen, und wie nachhaltig der Appell an transnational agierende Unternehmen ausfällt, ihre menschenrechtliche Verantwortung ernst zu nehmen. Der Themenkomplex Unternehmen und Menschenrechte wird in diesem Jahr den Bundestagssausschuss für Menschenrechte und humanitäre Hilfe als ein Schwerpunkt beschäftigen; die übrigen Schwerpunkte bilden dem Ausschussvorsitzenden Tom Königs (Bündnis 90/Die Grünen) zufolge die Religionsfreiheit sowie der Internationale Strafgerichtshof (IStGH).

In institutioneller Hinsicht hat die Bundesregierung angekündigt, sich an der Überprüfung des Internationalen Strafgerichtshofes mit dem Ziel zu beteiligen, Strafbarkeitslücken zu schließen. Hier steht eine Überprüfungskonferenz zum Römischen Statut im Mai 2010 an. Auch der UN-Menschenrechtsrat wird international auf den Prüfstand gestellt: Im Jahr 2011 unternimmt die UN-Generalversammlung eine Bestandsaufnahme des dann fünf Jahre bestehenden Organs. Bereits im Sommer 2010 wird in Genf eine Arbeitsgruppe zusammentreten, um einen Bericht über die bisherige Arbeit und Funktionsweise des Menschenrechtsrats zu erstellen. Schon jetzt steht zu befürchten, dass Regierungen aus Ländern wie China, Russland oder auch Ägypten, Kuba und Pakistan versuchen könnten, sich noch besser gegen Menschenrechtskritik abzuschotten. Hingegen will sich die Bundesregierung dafür einsetzen, dass der Menschenrechtsrat nicht zum Spielfeld nationaler Machtinteressen verkommt, sondern sich zum internationalen Sprachrohr gegen Menschenrechtsverletzungen entwickelt.

Von Regierungsseite unterstützt wird weiterhin die Reform des überlasteten Euro-

päischen Gerichtshofes für Menschenrechte (EGMR), der für den Schutz vor allem der bürgerlich-politischen Menschenrechte im Rahmen des 47 Staaten und 800 Mio. Menschen umfassenden Europarates von großer Bedeutung ist. Die Urteile des EGMR sind bindend, werden – wenn auch teilweise mit langen zeitlichen Verzögerungen – mehrheitlich befolgt und haben in den Vertragsstaaten in der Vergangenheit zu erheblichen Änderungen von Gesetzen und Vorschriften geführt. Die umfangreiche Rechtsprechung entfaltet zudem große rechtsdogmatische Bedeutung in Europa. Die Herausforderung besteht nun darin, den EGMR effektiver zu gestalten und zugleich den hoch entwickelten Rechtsschutz nicht einzubüßen. Im Februar 2010 hat Russland – nach jahrelangem Drängen – als letztes Europaratsmitglied das 14. Protokoll zur Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) ratifiziert, das es dem Gerichtshof erleichtert, die Beschwerdeflut zu meistern. Das Protokoll tritt am 1. Juni dieses Jahres in Kraft und stellt einen wichtigen Schritt im anhaltenden Reformprozess dar.

Weiterhin haben die Koalitionspartner – und nochmals eigens der Außenminister – angekündigt, die deutsche Vorbehaltserklärung zur UN-Kinderrechtskonvention zurückzunehmen und an der Ausgestaltung eines Beschwerdeverfahrens zur UN-Kinderrechtskonvention mitzuwirken. Das bereits im Dezember 2008 verabschiedete Zusatzprotokoll zum UN-Sozialpakt, das ein internationales Individualbeschwerdeverfahren für Verletzungen der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte vorsieht, hat Deutschland allerdings noch nicht ratifiziert. Ebenso steht die seit Jahren geforderte Ratifikation der revidierten Europäischen Sozialcharta von 1996 aus, die dem Schutz der sozialen Menschenrechte im Rahmen des Europarates dient. Noch immer gibt es hier Widerstände aus einzelnen Ressorts und Bundesländern.

Gespannt sein darf man schließlich darauf, inwieweit sich die im Dezember 2009 in Kraft getretene Charta der Grundrechte der Europäischen Union auf den Schutz der Menschenrechte auswirkt. Sie umfasst eine breite Palette nicht nur bürgerlich-politischer, sondern auch wirtschaftlicher und sozialer Rechte, an deren Aufnahme sich bei der damaligen Ausarbeitung heftige Kontroversen entzündet hatten. Die Charta bindet die Organe und Einrichtungen der Europäischen Union sowie der 27 EU-Mitgliedsstaaten – mit Ausnahme von Großbritannien, Polen und Tschechien – bei der Durchführung des Gemeinschaftsrechtes (jedoch nicht bei nationalstaatlichem Handeln, das keine europäischen Rechtsakte vollzieht). Bis zur Charta verfügte die EU über keinen schriftlich fixierten Grundrechtskatalog, obwohl sich ein diffus-selektiver Grundrechtsschutz bereits ab Ende der 1960er Jahre allmählich anhand der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs (EuGH) entwickelt hatte und verschiedene Grundrechte bereits vor Inkrafttreten der Charta Bestandteil des Primär-

und Sekundärrechts der EG waren. Nun bleibt abzuwarten, welche rechtsdogmatischen und rechtspraktischen Auswirkungen die Charta und die Rechtsprechung des EuGH künftig auf die Geltung vor allem der bislang eher vernachlässigten sozialen Menschenrechte in der Europäischen Union haben werden.

Der innenpolitische Bezug der Menschenrechte bleibt im Bundestagsantrag der Koalitionsfraktionen ausgeklammert und im Koalitionsvertrag eher unausgesprochen, obwohl dort einige menschenrechtsrelevante Themen vorkommen, die es zu vertiefen gälte: etwa in Bezug auf die Gleichstellung von Mann und Frau auf dem Arbeitsmarkt, faire Bildungschancen, Maßnahmen gegen Altersdiskriminierung, „das Recht, in Würde gepflegt zu werden“, den Schutz der Privatsphäre und elektronischer Daten oder auch die Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen, Menschenhandel und Zwangsverheiratung. Explizit angekündigt wurde ein Aktionsplan zur Umsetzung der UN-Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderungen, die in Deutschland im Jahre 2009 in Kraft trat und deren Umsetzung künftig durch eine unabhängige Monitoring-Stelle am Deutschen Institut für Menschenrechte beobachtet werden wird.

Trotz all dieser Aktivitäten erweist sich die offizielle deutsche Menschenrechtspolitik aus Sicht nicht staatlicher Organisationen (NGOs) vielfach als zäh und ungenügend. Der Forderungskatalog zur Bundestagswahl 2009 des *Forum Menschenrechte* – des wichtigsten deutschen Menschenrechtsnetzwerkes mit rund 50 NGOs – zeigt auf, wie umfassend und ausdifferenziert inzwischen die menschenrechtlichen Erwartungen aus der Zivilgesellschaft an die Politik sind, geht es doch letztlich darum, die Menschenrechte in allen Bereichen politischen Handelns zu verankern (www.forum-menschenrechte.de). Die Vorgängerregierungen haben sich in ihren Menschenrechtsberichten zu dieser Querschnittsaufgabe bekannt, und auch von der jetzigen ist zu hören, dass es keine menschenrechtsfreien Politikbereiche geben solle. Doch die praktische Umsetzung des hohen Anspruchs gestaltet sich beschwerlich. Selbst wenn ein entsprechendes menschenrechtspolitisches *commitment* vorliegt und staatliche Stellen mitunter pro-aktiv sind, bedarf es oft beharrlichen Drängens und kräftiger, gerade auch zivilgesellschaftlicher Impulse, damit sich die Menschenrechtsrhetorik in konkretes Handeln umsetzt. Der Charakter als Querschnittspolitik bringt es hierbei mit sich, dass vermeintlich „sachfremde“ Menschenrechtsanliegen in die je eigenen Willensbildungs-, Entscheidungs- und Umsetzungsprozesse anderer Politikbereiche eingebracht werden müssen, was dort immer wieder zu Irritationen, Unverständnis oder auch Ablehnung führt.

Da die menschenrechtlichen Herausforderungen gewaltig sind, zugleich aber Menschenrechtsanliegen gegen Widerstände durchgesetzt werden müssen, kommt

dem aktivierenden „Bewerben“ der Menschenrechte in der politischen Praxis große Bedeutung zu. Ausdruck hiervon sind menschenrechtliche Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit, Proteste, Kampagnen, Empfehlungen, Austausch- und Fachgespräche sowie die zusehends professionalisierten Lobby- und Advocacy-Aktivitäten von NGOs, die eine eigenständige und vielfach kritische Menschenrechtsarbeit betreiben, teils aber auch mit „*like minded persons*“ in staatlichen Stellen kooperieren. Zugleich werben internationale Gremien für die Menschenrechte: Im Rahmen der Vereinten Nationen wären hier neben dem UN-Menschenrechtsrat etwa das Hochkommissariat für Menschenrechte, die Sonderbeauftragten mit menschenrechtlichen Mandaten sowie die Vertragsausschüsse der Menschenrechtsabkommen zu nennen. Auch auf regionaler Ebene – in Europa etwa im Rahmen der EU, des Europarats und der OSZE – gibt es zahlreiche Institutionen, welche menschenrechtliche Anliegen vorzubringen versuchen.

In dem umtriebigen Menschenrechtsbetrieb fehlt indes oft der Moment des Innehaltens, der Reflexion und auch des Nachweises dessen, was die Menschenrechtspolitik nicht nur tut, sondern auch bewirkt. Dabei wäre es wichtig, nicht nur darzulegen, welche Menschenrechtspolitik betrieben wird (oder werden soll), sondern auch stärker nachzuprüfen und aufzuzeigen, inwiefern und unter welchen Bedingungen diese greift oder scheitert, wo sie positive Wirkkraft entfaltet oder an ihre Grenzen stößt. Der landläufige Eindruck, dass Menschenrechtspolitik – angesichts des zugegebenermaßen ernüchternden Gesamtbilds der Menschenrechte weltweit – wenig ausrichte, ließe sich so erheblich differenzieren. Selbst die weithin bekannten menschenrechtlichen Verwerfungen der internationalen Terrorismusbekämpfung wurden dadurch abgeschwächt, dass sich eine global vernetzte Zivilgesellschaft empörte, dass internationale Menschenrechtsgremien die Kritik aufgriffen und dass nationale Gerichte die Politik teilweise in die Schranken wiesen. In etlichen menschenrechtlichen Politikfeldern konnte nicht nur Schlimmeres verhindert, sondern auch einiges zum Besseren bewegt werden. Dies lässt sich etwa für einzelne Komponenten sozialer Menschenrechte gut belegen, oder auch für bestimmte Behindertenrechte. Mitunter ist schon das erwachende Bewusstsein für eine menschenrechtliche Problematik als Erfolg zu werten, wie etwa für die Lage intersexueller Menschen.

Um Fort- und Rückschritte differenziert zu erkennen und auf ihre Bestimmungsgründe zurückzuführen, bedarf es indes aussagekräftiger Wirkungsanalysen, die mit profunder Sach- und Landeskenntnis die entsprechenden Probleme, Akteure, Prozesse, Institutionen und Strukturen zusammenführen und methodenkritisch quantitative und qualitative Informationen erheben und auswerten. Oberflächliche Viel-Ländervergleiche

und Länderrankings anhand zusehends beliebter Menschenrechtsindizes helfen hier kaum weiter. Auch gegenüber der ausschließlichen Fixierung auf quantitative Indikatoren und *benchmarks* ist Skepsis angebracht. So wichtig diese sind, um etwa Problemdimensionen zu erkennen und überprüfbare politische Zielvorgaben zu entwickeln, bleibt der Bezug zu rechtlich fixierten und institutionell abgesicherten Menschenrechtsnormen und Rechtspflichten oft unklar, werden Machtverhältnisse leicht ausgeblendet und wird die prozessuale Ebene des Menschenrechtsschutzes, namentlich die menschenrechtlich gebotene Beteiligung der Menschen an der Gestaltung und Umsetzung der Politiken, tendenziell vernachlässigt. Zudem erweisen sich hochaggregierte Daten mitunter als unsensibel gegenüber Menschenrechtsbedrohungen auf der Individual- und Gruppenebene. Nachdrücklich ist zu betonen, dass Menschenrechte sich ihrer Natur nach dagegen sträuben, verrechnet zu werden; sie dienen dem Schutz der Individuen und nehmen gerade besonders benachteiligte oder gefährdete Menschen in den Blick, die möglicherweise statistisch gar nicht ins Gewicht fallen. Da sich aus menschenrechtlicher Sicht das Wohl vieler nicht auf Kosten der Menschenrechte weniger erwirken lässt, ist die Menschenrechtspolitik also auch daran zu messen, inwieweit sie sich um alle Bevölkerungsgruppen und Lebensbereiche kümmert, einschließlich der weniger sichtbaren. Es ist daher wichtig, immer wieder genau hinzuschauen – unbeeindruckt von Hierarchien, Verdrossenheit und Lamento.

BUCHBESPRECHUNGEN

Andreas Niederberger: *Demokratie unter Bedingungen der Weltgesellschaft? Normative Grundlagen legitimer Herrschaft in einer globalen politischen Ordnung*, Berlin/New York 2009 (De Gruyter), 523 Seiten, € 59,95



Angesichts einer sich beschleunigenden Globalisierung steht die Politische Philosophie vor der Aufgabe zu beantworten, wie der Entgrenzung von Machtverhältnissen mit den Mitteln politischer Herrschaft begegnet werden kann, und vor allem, wie staatsüberschreitende Herrschaftsformen zu legitimieren sind. Vereinfacht gesagt haben sich in der jüngsten Diskussion drei Legitimitätsmodelle herausgebildet: *Theorien globaler Gerechtigkeit* führen die Legitimität transnationaler Herrschaft darauf zurück, dass alle von ihr Betroffenen gleich (berechtigt) sind und beispielsweise Anspruch auf gleiche Entwicklungschancen erheben können. *Menschenrechtsansätze* binden die Legitimität transnationaler

Herrschaft eher daran, dass alle Betroffenen fundamentale Rechte genießen, in denen universelle Minimalstandards festgeschrieben werden. Und drittens fordern *Ansätze globaler Demokratie*, dass sich transnationale Herrschaftsformen an der Möglichkeit zur politischen Teilhabe legitimieren müssen.

Es ist dieses demokratische Legitimationsmodell, das Andreas Niederberger in einer gründlichen Analyse weiterentwickelt und verteidigt. Ein genauerer Blick in seinen Argumentationsgang zeigt aber auch, dass er die demokratische Legitimation transnationaler Herrschaft implizit mit einem Menschenrechtsansatz verbindet. In der Kontroverse, ob Herrschaftslegitimität an liberalen Menschenrechten oder an republikanischer Selbstbestimmung hängt, vertritt Niederberger damit eine vermittelnde Position, die Menschenrechte und Demokratie als komplementäre Elemente in einer letztlich freiheitsfunktionalen Rechtfertigung von Herrschaft begreift.

Ausgangspunkt in Niederbergers Überlegungen bildet der Republikanismus David Pettits, der die Legitimität von Herrschaft

Lesen Sie mal anders!



Testen Sie die »Blätter«
Mehr auf www.blaetter.de

Tel.: 030/30 88 - 36 44 | abo@blaetter.de

Herausgegeben von: Norman **Birnbaum**, Micha **Brumlik**, Jürgen **Habermas**, Rudolf **Hickel**, Claus **Leggewie**, Ingeborg **Maus**, Klaus **Naumann**, Jens **Reich**, Rainer **Rilling**, Irene **Runge**, Friedrich **Schorlemmer**, Gerhard **Stuby**, Rosemarie **Will u. a.**

am Begriff der Nicht-Beherrschung (*non-domination*) festgemacht hat. Herrschaft ist demnach gerecht, wenn jedem Betroffenen die Möglichkeit zur politischen Teilhabe an der Gesetzgebung eröffnet wird, so dass Herrschaft nicht als Willkür, sondern als Praxis eines offenen und revidierbaren demokratischen Verfahrens ausgeübt wird. Allerdings lässt sich dieser zunächst rechtsstaatlich verankerte Republikanismus nicht einfach auf die vielschichtigen Erscheinungsformen transnationaler Herrschaft übertragen. Die unterschiedlichen Funktionslogiken einzelner Herrschaftsebenen erfordern eine kontextsensitive Legitimationstheorie. In Niederbergers Aufnahme der Komplexität politischer Kontexte und rechtlicher Voraussetzungen internationaler, postnationaler und globaler Herrschaft ist dann auch die hohe Anschlussfähigkeit seiner Arbeit für die gegenwärtige Theoriebildung zu sehen.

In einem ersten Schritt geht Niederberger auf den freiheitstheoretischen Kern der republikanischen Legitimationstheorie zurück, den er negativ als Freiheit vor Willkürherrschaft und positiv als Freiheit zur Teilhabe an Herrschaft freilegt, um ihn dann auf die verschiedenen Herrschaftsebenen jenseits und zwischen den Staaten hin auszuformulieren. Was auf jeder dieser Herrschaftsebenen die Freiheit aller Betroffenen und die Verhinderung willkürlicher Herrschaft bedeutet, was also die Legitimität der jeweiligen Herrschaftsebene sicherstellen kann, variiert von Ebene zu Ebene. Niederberger will

dabei weder alle Herrschaftsebenen einem demokratischen Superstaat unterordnen noch will er sich auf ein Menschenrechtsregime in Form einer institutionell unverbindlichen *global governance* verlassen. Vielmehr stehen die unterschiedlichen Herrschaftsebenen in Niederbergers Theorie eigenberechtigt nebeneinander; sie bilden eine „Heterarchie asymmetrischer Ordnungen“ (483), die ein globales Netzwerk legitimer Herrschaft konstituiert.

Während Niederberger also kritisch gegenüber der Politikvergessenheit liberaler Menschenrechtsbegründungen argumentiert, muss es auch für ihn auf jeder Herrschaftsebene rechtsförmige Normen geben, die den Einzelnen vor willkürlicher Beherrschung schützen und ihn auch materiell dazu befähigen, sich an der Herrschaft zu beteiligen. Was auf staatlicher Ebene die Grundrechte leisten, fordert Niederberger in analoger Form auch in Bezug auf globale Einrichtungen, nämlich globale Grundrechte, die auf die Befähigung zielen, globale Herrschaftseinrichtungen zu nutzen. Ausdrücklich werden dazu nicht nur politische, sondern auch sozioökonomische Grundrechte gezählt. Menschenrechte kommen einer Person also nicht *qua* Mensch zu, sondern *qua* Betroffenen in einer Herrschaftsordnung und müssen darin als Grundrechte gegenüber der spezifischen Herrschaftsebene konstruiert und geltend gemacht werden.

Im Ergebnis entwirft Niederberger eine

Theorie, die auch vor dem Hintergrund staatsüberschreitender Herrschaftsformen an der politischen Teilhabe als Legitimationsprinzip festhält. Im Gegensatz zum Kosmopolitismus will er aber die subsidiären Anforderungen an demokratische Verfahren und die Komplexität transnationaler Herrschaftsverhältnisse ernst nehmen. Trotzdem bleibt zu fragen, ob seine Theorie nicht in letzter Konsequenz selbst auf ein weltrepublikanisches Herrschaftsmodell zuläuft. Denn die Ordnung einer Heterarchie wäre nach Niederbergers eigenem Bekunden nur dadurch zu stabilisieren, dass es globale Instanzen gibt, die „garantieren und notfalls erzwingen, dass das Prinzip der Nicht-Beherrschung in und zwischen Ordnungen gilt“ (478). Daher muss die globale Ebene letztlich die Gewalthoheit beanspruchen und unterliegt damit besonderen Legitimationsvoraussetzungen – Voraussetzungen,

die nach Niederberger nicht unmittelbar auf parlamentarischer Repräsentation, sondern auf einer globalen Rechts- bzw. Verfassungsordnung beruhen. Auch wenn er die subsidiäre Staffelung und funktionale Eigenständigkeit der einzelnen Herrschaftsebenen betont, unterscheidet sich die globale Herrschaftsebene in ihrer Unrecht korrigierenden Funktion nicht mehr wesentlich von einer komplementären Weltrepublik, wie sie etwa Otfried Höffe vorgeschlagen hat. Aber auch wenn Niederbergers Vision eines heterarchischen Netzwerks in diesem Sinne angefochten werden wird, stellt sie zunächst einmal eine bedenkenswerte Verfeinerung der Theorie globaler Demokratie, vielleicht sogar eine notwendige politische Alternative zum Kosmopolitismus zur Debatte.

Henning Hahn

Universität Kassel, Institut für Philosophie,

E-Mail: henning-hahn@uni-kassel.de

Charles R. Beitz: The Idea of Human Rights, Oxford/New York 2009
(Oxford University Press), 256 Seiten, \$ 29,95

Bekannt wurde der in Princeton lehrende Politikwissenschaftler Charles H. Beitz mit seinem 1979 veröffentlichten Buch „*Political Theory and International Relations*“ (Princeton University Press), in dem er gegen die vorherrschende „realistische Schule“ und für eine an normativen Prinzipien orientierte Theorie der internationalen

Beziehungen argumentierte. Zugleich war das Buch als kritische Transformation der berühmten Gerechtigkeitstheorie von John Rawls gedacht, dem Beitz vorwarf, Probleme *globaler* Ungleichverteilung vollends ausgeblendet zu haben. Im Herbst des vergangenen Jahres legte Beitz nun sein neuestes Buch „*The Idea of Human*

Rights“ vor, in dem er seine über lange Zeit in verschiedenen Aufsätzen vorangetriebene Auseinandersetzung mit der Thematik der Menschenrechte nunmehr in zusammenhängender Form erörtert. Sein zentrales Anliegen ist es, einen Beitrag zur Theorie der Menschenrechte zu leisten, der vor allem die Bedeutung der Menschenrechts*praxis* herausstellt, weil nur diese überhaupt als sinnvoller Ausgangspunkt menschenrechtstheoretischer Überlegungen angesehen werden könne. Beitz' gesamter Gedankengang gründet auf der Analyse und Interpretation der *gegenwärtigen* weltpolitischen Ordnung und einer darin angewandten Konzeption der Menschenrechte. Ins Kreuzfeuer der Kritik geraten dabei vor allem traditionelle moralphilosophische Positionen.

In der ersten Hälfte des Buches erfolgen zunächst eine Darstellung der wichtigsten Elemente des modernen Menschenrechtsdenkens sowie eine kritische Auseinandersetzung mit genuin philosophischen Ansätzen. Im Zentrum des Interesses von Beitz stehen dabei zum einen „naturalistische“ Theorien, denen zufolge die Menschenrechte natürliche Rechte sind, die jedem Menschen als solchem zukommen und unabhängig von moralischen Konventionen oder positivem Recht gelten; und zum anderen „konsensorientierte“ Theorien, deren Befürworter von der Annahme einer kulturübergreifend gültigen Minimalkonzeption der Menschenrechte ausgehen, deren Kernbestand

durch bestimmte, in allen Gesellschaften anerkannte fundamentale Rechte gebildet wird. Beide Theoriekomplexe sind für Beitz Variationen eines „universalistischen“ Verständnisses der Menschenrechtsidee, welches er selbst allerdings grundsätzlich ablehnt. Denn nach Beitz lassen sich die Menschenrechtskataloge des 20. und 21. Jahrhunderts weder durch Rückführung auf wenige oder gar auf *einen* fundamentalen Wert, z. B. den der „Menschenwürde“, begründen noch können sie als Ausdruck interkulturell bereits akzeptierter Grundwerte angesehen werden. Das Wesen der Menschenrechte sei vielmehr durch ihre weitreichende Bedeutung für das globale politische *Handeln* der Staaten bestimmt – „diese Rolle definiert [ihr, Vf.] Konzept“ (99). Die Menschenrechte spiegeln eine *politische* Doktrin wider und haben als solche vor allem eine bedeutende diskursive Funktion.

Im zweiten Teil des Buches entwickelt Beitz deshalb ein zweistufiges Modell, das die international umkämpften Menschenrechte als Bestandteil eines globalen, kollektiven und vor allem politischen Unternehmens darstellt. Er schlägt mithilfe dieses Modells eine Art Arbeitsteilung zwischen den unterschiedlichen Akteuren auf dem Parkett globaler Friedensbemühungen vor: Auf der ersten Ebene der internationalen Politik werden die einzelnen Staaten als Adressaten einer primären Verantwortlichkeit, die Menschenrechte zu achten und zu schützen, angespro-

chen; auf der zweiten Ebene gewinnt die Staaten*gemeinschaft* Bedeutung, und zwar als Adressat nachfolgender, sekundärer Menschenrechtsverantwortlichkeiten. Dabei hängt der effektive Menschenrechtsschutz, so Beitz, wesentlich von dem Funktionieren dieser zweiten Ebene ab. Als Objekte von internationalem Interesse – eine These, die das ganze Buch durchzieht – sind die Menschenrechte *die* Richtschnur globaler Friedenspolitik. Nicht nur, weil sie maßgebende Normen einer weltweiten Praxis zum Schutz dringlicher individueller Interessen darstellen, sondern auch, und diese Behauptung mutet etwas spekulativ an, weil die Sicherung der Menschenrechte den Friedenserhalt in der Welt insgesamt fördert. So verwundert es nicht, dass Beitz die funktionale Rolle der Menschenrechte primär darin sieht, Eingriffe der internationalen Staatengemeinschaft in die inneren Angelegenheiten von Staaten, die schwerwiegende Defizite bei der Durchsetzung von Menschenrechten zeigen, zu begründen. Das Ergebnis: Als Garant der Achtung der Menschenrechte ist die Staatengemeinschaft *grundsätzlich* dazu ermächtigt, in die Politik einzelner Staaten einzugreifen. Wer aber wann wie in die Innenpolitik eines anderen Staates eingreifen darf oder sogar sollte, hängt von vielerlei – auch empirischen – Umständen ab, die die Vertreter universalistischer Theorien, so behauptet Beitz zumindest, unzulässigerweise außen vor lassen.

Diesen Problemen widmet sich Beitz

dann vor allem in den abschließenden Kapiteln seines Buches. Ausführlich erörtert er zunächst den normativen Gehalt und die Tragweite seiner Menschenrechtsidee, die sich der Forderung anschließt, dass eine Vielfalt an politischen, moralischen und religiösen Haltungen respektiert werden müsse. Diese Vielfalt lasse sich nicht nur an den unterschiedlichen Verfassungen der Staaten ablesen, sondern auch daran, dass jede Kultur die *einzelnen* Menschenrechte ihrer Bedeutung nach teilweise sehr verschieden gewichte. In diesem Zusammenhang diskutiert Beitz vor allem die Bedeutung von „Toleranz“ bzw. „Duldung“ im Hinblick auf die weltweite Durchsetzung der Menschenrechte. Anschließend untermauert Beitz anhand der Diskussion dreier sehr unterschiedlicher Menschenrechtsklassen – den „Anti-Armut-Rechten“, den „Politischen Rechten“ und den „Frauen-Menschenrechten“ – noch einmal seine grundlegende These, dass die Menschenrechte vor allem Objekte internationalen Interesses sind und als politische Konstrukte eine bedeutende diskursive Funktion erfüllen. Demzufolge erlangen sie allein in ihrer Anwendung Geltung, sodass die *Idee* der Menschenrechte nur innerhalb der gegenwärtigen, globalen Praxis zum Schutz der Individuen und zur Wahrung des Friedens in der Welt begriffen werden können. Beitz argumentiert also für ein *funktionalistisches* Verständnis von der Idee der Menschenrechte: Als Objekte internationalen Interesses

können die Menschenrechte resp. ihre Verletzung *Interventionen* von Seiten der Staatengemeinschaft *rechtfertigen*. Damit greift Beitz nicht nur ein brisantes und wichtiges Thema internationaler Politik auf, wie es u.a. dem in der Vergangenheit vieldiskutierten Konzept der „*Responsibility to Protect*“ zugrunde liegt. Er reiht sich auch in jene wachsende Reihe US-amerikanischer PolitikwissenschaftlerInnen und VölkerrechtlerInnen ein, die sich um eine Relativierung des Prinzips staatlicher „Souveränität“ bemühen.

Beitz ist, wie schon erwähnt, dadurch bekannt geworden, Rawls' Theorie der Gerechtigkeit aus ihrem nationalstaatlichen Kontext herausgelöst und auf globale politische Strukturen übertragen zu haben. Ein ähnliches Programm scheint er mit seinem neuen Buch zu verfolgen. Zumindest auf der Ebene der philosophischen Theoriebildung wurden die Menschenrechte sehr lange auf die Bedeutung von verfassungsrechtlich zu garantierenden Grundrechten reduziert. Beitz jedoch legt den Schwerpunkt auf deren *internationalen* Projektcharakter. Es ist zweifellos ein wichtiges Programm, das Beitz hier verfolgt, indem er die politische Rolle der Idee der Menschenrechte im globalen Kontext zu entfalten versucht. Dabei neigt er jedoch zu dem gegenteiligen Fehler, die Idee der Menschenrechte nunmehr auf ihre Funktion innerhalb globaler politischer Verhältnisse zu reduzieren. Was jedenfalls fehlt, ist eine stärkere Differenzierung jener

zwei arbeitsteiligen Stufen seines Modells, nach dem zwischen den Funktionen von Menschenrechten im nationalen und im internationalen Kontext zu unterscheiden wäre. Muss Beitz nicht der ersten Stufe seines Zwei-Ebenen-Modells mindestens ebenso viel Wichtigkeit zusprechen wie der zweiten?

Beitz eröffnet sein Buch mit der These: „*Today, if the public discourse of peacetime global society can be said to have a common moral language, it is that of human rights*“. Eine derart global-moralische Sprache der Menschenrechte sollte vor allem eines leisten: Sie muss Maßstäbe zur Kritik von Verstößen gegen die Menschenrechte bereitstellen, und diese Maßstäbe müssen einen gewissen Grad an Allgemeingültigkeit aufweisen, um überhaupt als „*common moral language*“ gelten zu können. Wie überzeugend kann da ein rein funktionalistisches Verständnis der Idee der Menschenrechte sein, das den philosophischen Anspruch auf Universalität gezielt fallen lässt? Dass die Menschenrechte in ihrem jeweiligen Kontext betrachtet werden müssen, wie Beitz immer wieder betont, ist unumstritten plausibel. Doch diese Kontextgebundenheit spricht nicht schon notwendig gegen die Idee der Universalität. „Universal“ muss nicht schon zwangsläufig bedeuten, dass die Menschenrechte unabänderliche, dem Menschen – von Natur aus – gegebene Ansprüche sind, die er bloß noch zu „entdecken“ braucht. Universal bedeu-



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

... ein Begriff für politische Bildung

Gerechtigkeit in der Demokratie

hrsg. v. Gotthard Breit und Stefan Schieren

Gerechtigkeit steht im Mittelpunkt der aktuellen Tagespolitik. Parteien propagieren ihre Auslegung von Gerechtigkeit in der Hoffnung, Wählerstimmen zu gewinnen. Viele Bürger sind nur dann bereit, die – befürchtete – Verschlechterung der eigenen Lebenssituation hinzunehmen, wenn es für sie in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft gerecht zugeht. Gefühlt aber wird Ungerechtigkeit. Diese Stimmungslage hat große politische Auswirkungen. Sie bildet eine Ursache für die Veränderung des Parteiensystems, für Stimmenverluste der großen Volksparteien und den kontinuierlichen Rückgang der Wahlbeteiligung. Dabei ist Gerechtigkeit ein sperriger Begriff. Niemand kann allgemeingültige Aussagen darüber machen, was gerecht und was ungerecht ist. Jeder ist aufgefordert, einen eigenen Standpunkt zu finden und damit die unterschiedlichen Aussagen der Parteien zu vergleichen. Bei der Urteilsbildung können die Beiträge diese Bandes helfen.

Weltordnungskonzepte

Hoffnungen und Enttäuschungen des 20. Jhds.

hrsg. v. Klaus Kremb

Wie kein Jahrhundert vorher war das 20. ein „Jahrhundert der Extreme“ (Eric Hobsbawm). Stichworte dafür sind die Begriffspaare: Demokratie – Antidemokratie, Menschenrechte – Genozide, Selbstbestimmung – Fremdbestimmung, Integration – Konfrontation, Positiver Friede – Alte Kriege.

Der Band gibt einen Überblick und stellt exemplarisch wesentliche Aspekte und Strukturen des liberalen, kommunistischen und nationalsozialistischen Weltordnungsmodells sowie der Dekolonisation dar. Der Leser erhält einen fundierten Einblick in historisch-politisch besonders wirksame bzw. nachwirkende Konzepte und Prozesse des 20. Jahrhunderts.

www.wochenschau-verlag.de

Aus unserem Programm



**Gerechtigkeit
in der Demokratie**

EINE EINFÜHRUNG



978-3-89974473-6, 144 S.,
€ 9,80



Klaus Kremb (Hrsg.)

Weltordnungskonzepte

Hoffnungen und Enttäuschungen
des 20. Jahrhunderts

STUDIEN ZUR WELTGESCHICHTE



978-3-89974543-6, 128 S.,
€ 9,80

tet vielmehr, dass die Menschenrechte als Rechte verstanden werden sollten, die *universalisierbar* sind bzw. universell gültig sein *sollen*, sodass die Universalität der Menschenrechte als ein anhaltender Prozess ihrer Durchsetzung verstanden werden muss. Diese Überzeugung liegt im Übrigen ganz auf der Linie von Beitz'

politischer Konzeption der Menschenrechte als einem diskursiven „Projekt“. Seine demonstrative Frontstellung zum philosophischen Universalismus erweist sich daher am Ende als irreführend.

Gesine Kurth

Universität Magdeburg, Institut für Philosophie,
E-Mail: Gesine.Kurth@student.uni-magdeburg.de

Hans-Helmuth Gander (Hrsg.): Menschenrechte – Philosophische und juristische Positionen, Freiburg/München 2009 (Karl Alber), 186 Seiten, € 24,00



Die Idee universal gültiger Menschenrechte erfährt heute – ungeachtet aller Unzulänglichkeiten und Anfeindungen – zumindest in der westlichen Welt ein historisch beispielloses Maß an Anerkennung. Über die Frage ihrer Begründbarkeit gehen die Meinungen jedoch nach wie vor weit auseinander. Eine herausragende Rolle bei der Suche nach tragfähigen Begründungskonzepten kommt dabei

den Disziplinen der Philosophie und der Jurisprudenz zu, in denen die theoretischen Differenzen denn auch besonders stark ausgeprägt sind. Dieser allgemeine Befund wird auch durch einen kürzlich von dem Freiburger Philosophen Hans-Helmuth Gander publizierten Sammelband mit dem Titel „Menschenrechte – Philosophische und juristische Positionen“ bestätigt, in dem Vertreter unterschiedlichster Ansätze zu Wort kommen.

Gander selbst beschränkt sich als Herausgeber auf eine knappe Einleitung. Darin nimmt er zunächst eine Standortbestimmung des aktuellen Menschenrechtsdiskurses vor, um sodann den Ideengehalt der einzelnen Beiträge und des Bandes herauszustellen. So zeichnen sich für Gander im gegenwärtigen Menschenrechtsdiskurs zunehmend die Konturen

einer umfassenden Gerechtigkeitstheorie ab, die Menschenrechte als universal, unteilbar, interdependent und interrelational begreift, die hinsichtlich ihrer praktischen Umsetzungsprobleme aber stets eines immer wieder neu herzustellenden „reflexiven Zugangs zu den Menschenrechten“ (8) bedarf. Dazu möchte Gander mit dem vorliegenden Sammelband einen Beitrag leisten.

Eröffnet wird der Reigen der auch thematisch sehr heterogenen Beiträge durch die Philologin und Philosophin Ada Neschke-Hentschke, die gleich im ersten Aufsatz mit einem Mythos aufzuräumen gedenkt, nämlich dem Mythos von der immer wieder behaupteten paradigmatischen Bedeutung der Amerikanischen und der Französischen Revolution für die Genese der Menschenrechtsidee. Neschke-Hentschke zufolge haben die im Zuge der beiden Revolutionen entwickelten Verfassungen der Idee der Menschenrechte zwar rechtlichen Ausdruck verliehen und damit zu ihrem „Praktisch-Werden“ (16) beigetragen, erstmals formuliert haben sie die Idee universaler Menschenrechte aber nicht. Vielmehr lässt sich diese als Gegenstand der Philosophie der Gerechtigkeit bereits in den Werken antiker und christlicher Autoren nachweisen. Aus dieser genuin historischen Perspektive muss die Positivierung der Menschenrechtsidee in den revolutionären Verfassungen des 18. Jahrhunderts für Neschke-Hentschke als das Resultat eines langwierigen Prozesses

philosophischer und politischer Deutungskämpfe verstanden werden, dessen Bedeutung sich nur im Kontext eben dieses Prozesses erschließt.

Während Neschke-Hentschke das Verhältnis von philosophischer Reflexion und praktischer Politik in den Vordergrund rückt, wendet sich Georg Lohmann im zweiten Beitrag des Bandes dem Spannungsfeld von Recht, Politik und Moral zu. Anhand globaler Postulate der Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit vertritt der Philosoph Lohmann die These, dass gerechte globale Verhältnisse neben der Anerkennung von Menschenrechten auch der Formulierung klarer Menschenpflichten bedürfen. Zur Begründung verweist er auf die komplexe Struktur von Menschenrechten, die er nicht nur in rechtlicher und politischer, sondern auch in moralischer Hinsicht für begründungspflichtig hält. Menschenrechte fußen für Lohmann „auf Objekten moralischer Rücksichtnahmen“ (43). Somit stellen diese in seinen Augen ein Segment moralischer Rechte dar und entsprechen der „Konzeption einer universalisierten Achtungsmoral“ (46), die er mit einer Verpflichtung zu globaler Gerechtigkeit verbunden sieht. Gleichzeitig warnt Lohmann jedoch vor einer „moralischen Überlastung“ des Menschenrechtsdiskurses und appelliert an das Wissen um die „Endlichkeit der Moral“ (43). Speziell Menschenrechtsfragen müssten sich laut Lohmann auch immerzu ihrer eigenen Begrenztheit bewusst sein.

Im darauf folgenden Beitrag wirft der an der Universität Kopenhagen tätige Doktorand Annon Lev die Frage nach der Bedeutung der Menschenrechte für die Demokratie auf. Im Einzelnen will Lev einen Bedeutungswandel der Menschenrechte in der Geschichte der modernen Demokratie aufzeigen, den er durch eine „fundamentale Verschiebung im Verhältnis der konstituierenden Momente der modernen Demokratie, Zivil-Gesellschaft und Staat“ (60) gekennzeichnet sieht. In Opposition zu Neschke-Hentschke betrachtet Lev die Französische Revolution als Ausgangspunkt eines Paradigmenwechsels, der eine „totale Veränderung der Gesellschaft“ (64) hervorgebracht habe. So habe das vormoderne Denken den Menschen stets nur als Mitglied eines Kollektivs wie eines Standes oder einer Klasse denken können, während die moderne Idee individuell zuschreibbarer Menschenrechte erst durch das mit den rechtlichen Veränderungen der Französischen Revolution auftretende Problem einer notwendigen Vermittlung zwischen der rechtlichen Gleichheit und der faktischen Ungleichheit überhaupt denkbar geworden sei. Wie die damit aufgeworfene Frage nach dem konzeptionellen Verständnis dieser individuellen Menschenrechte als vorstaatlicher oder staatlich abgeleiteter Rechte das postrevolutionäre Denken des 19. Jahrhunderts beeinflusst hat, sucht Lev schließlich anhand der diesbezüglich entgegengesetzt argumentierenden

Theorien von Tocqueville und Hegel zu veranschaulichen.

Einen stärker an systematischen Gesichtspunkten orientierten Zugang zur ideengeschichtlichen Tradition der Menschenrechte wählt Thomas Dürr vom Freiburger Husserl-Archiv, der die Idee der Menschenrechte aus der Perspektive von Hannah Arendts Werk „Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft“ begreifbar zu machen sucht. Dabei recurriert Dürr auf eines der Leitmotive Arendts, nämlich das Recht, Rechte zu haben, und verknüpft dies mit Arendts Forderung nach einer „neuen Garantie menschlicher Würde angesichts der vielfältigen Formen des Ausschlusses von Menschen“ (87). In kritischer Auseinandersetzung mit Arendt sucht Dürr am Beispiel von Flüchtlingen und Staatenlosen zu zeigen, warum gerade der Ausschluss bestimmter Menschengruppen „aus allen Formen politischer Vergemeinschaftung“ (92) die Gefahr totalitärer Konsequenzen mit sich führt. Der Mensch ist eben nicht nur ein zur Menschheit zugehöriger Einzelner, sondern ein soziales und politisches Wesen, das seine Umwelt in Gemeinschaft formt und zu diesem Zweck auf Integration und Partizipation angewiesen ist. Für Dürr besteht der Prüfstein der Menschenrechte daher in der Möglichkeit, „Mensch-unter-Menschen-Sein“ (96) zu können. Dazu aber bedarf es rechtlicher Garantien, die das Individuum nicht nur schützen, sondern seine Einbettung in

intersubjektive Formen der Kooperation und der Solidarität ermöglichen.

Auf Gefahren grundlegender Rechtsverletzungen der Person macht auch Dürs Freiburger Kollegin Verena Krenberger aufmerksam. Im Mittelpunkt ihres Beitrags steht die These von der Unveräußerlichkeit der Menschenwürde, die den Menschen allererst zur Person mache. Nur mithilfe des „anthropologischen Apriori“ (133) der Menschenwürde ist es Krenberger zufolge möglich, jedem Menschen den Status einer Person zuzuschreiben und die Universalität der mit diesem Status verbundenen Menschenrechte zu begründen. Durch die Verknüpfung des absoluten, nicht relativierbaren Wertes der Menschenwürde mit dem Personenstatus sucht sie der Gefahr einer Einschränkung oder Aufhebung des Rechtsschutzes von Menschengruppen aufgrund bestimmter Kriterien zu begegnen. Wird die Menschenwürde als unantastbare Basis für die Zuschreibung von Personalität anerkannt, so die Hoffnung Krenbergers, so „ist eine Nicht-Person nicht denkbar, die Vernichtung der Person unmöglich“ (139).

Einer brisanten und nicht nur unter Juristen umstrittenen Frage wendet sich im sechsten Beitrag des Bandes Christian Tomuschat zu, nämlich der Frage nach dem Verhältnis von politischen und sozialen Menschenrechten. Tomuschat, der seit vielen Jahren für eine stärkere Berücksichtigung der Menschenrechte im internationalen Recht eintritt, stellt dabei die von zahlreichen Ver-

tretern seiner Zunft behauptete Trennung zwischen negativen Abwehrrechten und positiven Teilhaberechten infrage. Der von ihm vertretenen These zufolge stellen die genannten Klassen von Menschenrechten zwar unterschiedliche Anforderungen an den modernen Staat als ihrem wichtigsten Garanten, in letzter Konsequenz aber seien sie nicht voneinander zu trennen und verlangten nach gemeinsamer Verwirklichung. Statt die unteilbaren Menschenrechte mittels der genannten Unterscheidungen aufzuspalten, sollten die Staaten von der Möglichkeit Gebrauch machen, Menschenrechte als „programmatische Staatsziele“ (164) mit jeweils unterschiedlicher Verbindlichkeit zu formulieren. Auf diese Weise ließen sich in der politischen Praxis bedarfsgerecht und situationsangemessen Prioritäten setzen, ohne Abstufungen in der Wertigkeit oder Gültigkeit der Menschenrechte vorzunehmen.

Einen wiederkehrenden Bezugspunkt in den einzelnen Beiträgen bildet das Konzept der Menschenwürde. Welche Vorzüge und Nachteile mit der Menschenwürde als einem Rechtsbegriff verbunden sind, ist die Frage, die im letzten Aufsatz des Bandes erörtert wird. Kurt Seelmann, seines Zeichens Strafrechtler und Rechtsphilosoph, nimmt dabei vor allem die Paradoxien des Menschenwürdebegriffs in den Blick, deren erste er bereits bei Immanuel Kant angelegt sieht. Während die Auffassung vom Menschen als einem vernünftigen und zur Selbstgesetzgebung

fähigen Wesen die Gefahr eines Ausschlusses schutzbedürftigerer Menschengruppen, wie etwa psychisch Kranker, in sich birgt, fehlt dem Würdeschutz ohne Rekurs auf die Vernunft seine Begründung. Ebenso verhält es sich für Seelmann mit der sozialen Verortung der Menschenwürde. Betrachtet man sie als ein allen sozialen Prozessen vorgelagertes Faktum, so geht ihr dadurch die „soziale Dimension“ (167) verloren. Versteht man Würde hingegen als eine Art „sozialen Respekt“ (167), wird der Begriff zu einer normativ beliebig ausdehnbaren Floskel ohne Realitätsgehalt. Ausgehend von diesen Paradoxien plädiert Seelmann dafür, dem nicht abschließend bestimm- baren Konzept der Menschenwürde eine „Scharnierfunktion“ (180) zwischen Recht und Moral zuzuschreiben und ihn als begriffliches Instrument zu betrachten, mittels dessen das Recht sich immer wieder neu seiner eigenen Voraussetzungen vergewissern könne.

Ungeachtet des überwiegend hohen wissenschaftlichen Niveaus der einzelnen Beiträge ist der Gesamteindruck, den man nach der Lektüre des Bandes zurückbehält, unbefriedigend. Was dem Buch fehlt, ist

eine klare Struktur. Das Ganze ist zwar nicht weniger, aber auch nicht mehr als die Summe seiner Teile. Der vorliegende Sammelband ist ein typisches Exemplar jener rasant wachsenden Gattung wissenschaftlicher Publikationen, die ihr Entstehen weniger einem gemeinsamen inhaltlichen Anliegen als vielmehr einem gemeinsamen Publikationsinteresse der Beteiligten verdanken – in diesem Fall dem Interesse an einer Veröffentlichung von Texten, die mehrheitlich auf eine Vortragsreihe im Rahmen eines von Gander geleiteten DFG-Projekts zurückgehen. So wird die Thematik der Menschenrechte im Spannungsfeld von Philosophie und Jurisprudenz lediglich punktuell ausgeleuchtet, aber nicht systematisch erhellt und dem Publikum statt eines Panoramas ein buntes Kaleidoskop aus Elementen unterschiedlicher Strahlkraft geboten. Das ist nicht ohne Reiz, eröffnet aber keine neuen Perspektiven.

Henrik Amme

Institut für Politikwissenschaft und Japano-
logie, Philosophische Fakultät I
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
E-Mail: henrikamme@gmail.com

Hier Anzeige FIAN mittig
einbauen

Andreas von Arnault/Michael Staack (Hrsg.): Sicherheit versus Freiheit? Berlin 2009 (Berliner Wissenschafts-Verlag), 132 S., € 24,00



In gegenwärtigen politischen Debatten sind Maßnahmen, die die Freiheitsrechte der Bürger zugunsten der Gewährleistung höherer Sicherheitsstandards einschränken, ein kontrovers diskutiertes Thema. Online-Durchsuchung, Telefonüberwachung, die erneut aufgekommene Diskussion über den Einsatz von „Nacktscannern“ an Flughäfen oder der präventive Abschuss von Flugzeugen, die von Terroristen gekapert wurden: Seit dem 11. September 2001 hat sich die Öffentlichkeit an derartige Diskussionen, in denen die Geltung verbürgter Grundrechte zunehmend auf den Prüfstand gestellt wird, gewöhnen müssen. Die Konsequenzen sind jedoch gravierend und betreffen nicht nur das konkrete politische Geschehen, sondern stellen auch eine Herausforderung an die politische Theorie dar: Darf ein so hohes Gut wie die persönliche Freiheit zugunsten von Sicherheitsüberlegungen eingeschränkt werden? Welche Konse-

quenzen ergeben sich dadurch für das Staats- und Völkerrecht, für Theorien der inneren Sicherheit und für die Menschenrechte? Diese und andere Fragen werden in den Beiträgen des Bandes diskutiert und kritisch beleuchtet.

Die Beiträge entstanden während einer Ringvorlesung, die auf Initiative der Herausgeber im Studienjahr 2007/2008 an der Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr Hamburg gehalten wurde. Sie nähern sich dem Spannungsfeld zwischen Freiheit und Sicherheit einerseits in allgemeiner Hinsicht, indem das Verhältnis von Freiheit und Sicherheit auf globaler politischer Ebene generell ausgelotet wird, gehen andererseits aber auch auf konkrete Bereiche und Fragestellungen wie die Kriminalpolitik und die Legitimation von Folter ein. Zu Wort kommen dabei nicht nur Rechts- und Politikwissenschaftler, sondern auch Juristen, Völkerrechtler und Politiker selbst, so dass eine Herangehensweise an die Problemlage aus unterschiedlichen Perspektiven gewährleistet wird.

Im ersten Beitrag skizzieren Andreas von Arnault und Michael Staack unter dem Titel „Sicherheit versus Freiheit?“ zunächst das spannungsvolle Verhältnis der beiden Werte im demokratischen Rechtsstaat, in dem die Sicherheit gegenüber der Gewährleistung individueller Freiheitsrechte

grundsätzlich nachrangig sei und die Einschränkung von Freiheit zugunsten der Sicherheit strengen Begründungspflichten unterliege (11). Dieses Verhältnis von Freiheit und Sicherheit ist nach Ansicht der Autoren jedoch in den letzten Jahren aus der Balance geraten; zugunsten einer vermeintlich höheren Sicherheitsgarantie werden Freiheitseinschränkungen zunehmend billigend in Kauf genommen. Dabei werde jedoch vergessen, dass die Schaffung von absoluter Sicherheit strenggenommen eine Illusion sei und dass das politische Miteinander immer bestimmten Risikofaktoren unterliege, die nicht vollständig aus der Welt geschaffen werden könnten. Das Befolgen einer „inneren Logik des Sicherheitsstaates“ (17) hingegen berge ganz eigene Risiken, denn Maßnahmen zur Verbesserung der Sicherheitslage würden zugleich weitere Sicherheitsdefizite aufzeigen, die dann mit neuen Methoden und weiteren Freiheitseinschränkungen beseitigt werden müssten. Gleichzeitig warnen sie vor einer übertriebenen Panikmache und einer „symbolische[n] Sicherheitsgesetzgebung“ (17), die Ängste eher schüre als abbaue. Hinzu kommt aus ihrer Sicht, dass Überlegungen zur Aufhebung der Trennung zwischen Polizei, Geheimdiensten und Militär oder zum Einsatz der Bundeswehr im Inneren sowie die versuchte Wiedereinführung von Paradigmen wie der an Carl Schmitt angelehnten Freund-Feind-Unterscheidung ins Völkerrecht langfristig einer schleichenden

Aushöhlung des Rechtsstaates Vorschub leisten. Dessen Prinzipien seien in der jüngsten Vergangenheit schon oft genug durch die Politik aufs Spiel gesetzt und bislang nur aufgrund der Intervention von Gerichten, sei es dem Bundesverfassungsgericht oder europäischer Gerichte, vor Schaden bewahrt worden.

Gerhart Baum, Bundesinnenminister a.D., warnt in seinem Beitrag „Im Spannungsfeld von Freiheit und Sicherheit“ vor den Folgen eines „entgrenzte[n] Präventionsstaates“ (35), der zu Maßnahmen wie Telefonüberwachung, Online-Durchsuchungen und Vorratsdatenspeicherung greift und in dem jeder Bürger pauschal als Risikofaktor gilt. Auf diese Weise werden, so Baum, Grundrechte wie der Schutz des Privatlebens zunehmend außer Kraft gesetzt. Insbesondere bestimmte Bevölkerungsgruppen wie z.B. die mehrere Millionen in der Bundesrepublik lebenden Ausländer seien von derartigen Sicherheitsmaßnahmen betroffen, was zu Diskriminierungen oder gar zu einer bedrohlichen Veränderung der Gesellschaftsstruktur führen könne.

Der ehemalige Bundesverfassungsrichter und Strafrechtswissenschaftler Winfried Hassemer diskutiert unter dem Titel „Freiheit und Sicherheit am Beispiel der Kriminalpolitik“ Veränderungen des Verhältnisses von Sicherheit und Freiheit im Strafrecht, das sich aus seiner Sicht mehr und mehr „in Richtung eines Gefahrenabwehrrechts entwickelt,

das die Herstellung und Bewahrung von Sicherheit zu seinem unmittelbaren Ziel macht“ (40). Im materiellen Strafrecht, das sich mit Verboten und Strafandrohungen beschäftigt, würden durch das Aufstellen neuer Verbote, die Verschärfung von Strafe und Strafandrohung oder durch die Beurteilung abstrakter Gefährungsdelikte als Straftatbestand individuelle Handlungsspielräume zunehmend eingeschränkt. Auch im formalen Strafrecht, das die Ordnung von Strafprozessen regelt, komme es, etwa durch die Ausweitung strafrechtlicher Ermittlungen auf unbeteiligte Dritte, zu freiheitseinschränkenden Maßnahmen. Die Hintergründe dieser Verschärfungen sieht der Autor in den intensivierten Bemühungen um eine Kontrolle von unbestimmten Sicherheitsrisiken sowie in einem veränderten Staatsverständnis: Der Staat trete in politischen Diskursen nicht mehr primär als Garant bürgerlicher Freiheit, sondern als Instanz zur Herstellung von Sicherheit auf. Hassemers Beitrag endet mit einem Plädoyer für die „menschenrechtsfreundlichen Traditionen des Strafrechts“ (53) und mit dem Vorschlag, in sicherheitspolitischen Diskursen nicht nur übereilte, sondern neben kurzfristigen Maßnahmen auch mittel- und langfristige Strategien zur Terrorabwehr zu ergreifen.

In seinem Beitrag „Recht zur vorsätzlichen Tötung Unschuldiger? Der Streit über die Luftsicherheit“ thematisiert der FDP-Politiker und ehemalige nordrhein-westfälische

Innenminister Burkhard Hirsch die Hintergründe des am 15. Februar 2006 gefällten Bundesverfassungsgerichtsurteils zum umstrittenen Luftsicherheitsgesetz. In seiner ursprünglichen Fassung sah das Gesetz, das nach den Anschlägen vom 11. September 2001 und im Anschluss an den Irrflug eines Motorseglers über der Frankfurter Innenstadt Anfang Januar 2003 auf den Weg gebracht und schließlich am 15. Januar 2005 in Kraft gesetzt worden war, die Möglichkeit eines präventiven Abschusses gekaperter Zivilmaschinen vor, wenn davon ausgegangen werden könne, dass „das Luftfahrzeug gegen das Leben von Menschen eingesetzt werden soll“ (60). Hirsch, der damals zusammen mit Gerhart Baum zu den Beschwerdeführern in Karlsruhe gehörte, bemerkt dazu, dass es keine völkerrechtlichen Grundlagen gebe, die den Einsatz militärischer Gewalt gegen Zivilfahrzeuge legitimieren könnten, und wendet sich entschieden dagegen, in der Beschlagnahme eines Flugzeugs einen „Quasi-Verteidigungsfall“ zu sehen, der verfassungsändernde Maßnahmen erfordere. In Übereinstimmung mit der Sicht des Bundesverfassungsgerichtes plädiert Hirsch dafür, in einem entführten Passagierflugzeug nicht den Fall einer Verteidigungssituation, sondern einen Fall der Katastrophenabwehr zu sehen und betrachtet den Abschuss von Zivilflugzeugen als unvereinbar mit dem Gebot der Menschenwürde, auf die in Art. 1 GG unumstößlich verwiesen wird (69).



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

... ein Begriff für politische Bildung

Stefan Schieren

Großbritannien

Das politische System und die Verfassung Großbritanniens sind in den letzten fünfzehn Jahren tiefgreifenden Änderungen unterworfen worden. Die Umwälzungen setzten mit der stark an Dynamik gewinnenden europäischen Integration ein. Eine verändernde Kraft ging außerdem von den erstarkten nationalistischen und separatistischen Bewegungen in Schottland bzw. Wales aus.

Dieser erste Band der Reihe *Analyse politischer Systeme* bietet einen umfassenden und aktuellen Überblick nicht nur über das politische System Großbritanniens im engeren Sinne, sondern auch über den fundamentalen sozialen Strukturwandel des Landes.

Jakob Schissler

Die politische Kultur der USA

Die politische Kultur einer Nation besteht aus ihren zentralen Ideen, Ideologien und Mythen. Die Vereinigten Staaten beanspruchen unter allen Nationen eine besondere Stellung. Ihre Gründung führen sie auf die frühe puritanische Besiedlung zurück. Demgemäß wollen sie die „Stadt auf dem Berge“ sein, das neue Jerusalem. Später trat neben diesen Traditionsstrang noch die „liberal tradition“, die bis heute über Ideen zu Privateigentum und Marktwirtschaft dominiert.

Andere Traditionsstränge ergänzen den Herausgehobenen-Mythos sowie die Marktideologie: Republikanismus, Zivilreligion und Religiosität allgemein, „Manifest Destiny“, der Frontier-Mythos, Pragmatismus und Machbarkeitsphilosophie. Kritische Traditionen wie der amerikanische Populismus und „Progressivism“ wurden vereinhahmt und integriert in einen allumfassenden „Amerikanismus“.

Diese Studie soll zum Verständnis all dieser Traditionen einer starken politischen Kultur beitragen, die auch heute ungebrochen weiterwirkt. Das Buch liefert mithin eine Grundlage zum Verständnis und zur Kritik der USA.

www.wochenschau-verlag.de

Länderanalysen



978-3-89974557-3, 272 S., € 14,80



978-3-89974513-9, 288 S., € 16,80

In seinem kurzen Text „Zur Diskussion über die Re-Legitimierung der Folter“ setzt sich der Publizist und Sozialwissenschaftler Jan Philipp Reemtsma mit der Frage des staatlichen Folterverbots auseinander. Eine Aufweichung des absoluten Verbots der Folter seitens des Staates, wie sie wiederholt als sicherheitspolitische *ultima ratio*, etwa zur Beschaffung lebensrettender Informationen von einem gefangenen Terroristen, diskutiert wurde, wird von Reemtsma kategorisch abgelehnt. Zur Begründung verweist er darauf, dass der staatlich erlaubte Einsatz von Folter die Rechtsfähigkeit der Bürger untergrabe. Diese drückt sich z.B. in ihrer Möglichkeit aus, nicht „gegen sich oder jemand anderen“ aussagen zu müssen (80). Durch die Folter werde der Gefolterte hingegen zur Kooperation gezwungen und könne sich nicht mehr mit den Mitteln des Rechtsstaates gegen die an ihm begangenen Praktiken widersetzen. Folter zielt somit auf die gänzliche Unterwerfung des Gefolterten und entziehe ihm jede Möglichkeit zur Resistenz, die ihm durch die Instrumente des Rechtsstaates jedoch garantiert werden muss.

Nach Reemtsmas Überlegungen beschäftigen sich der Europa- und Völkerrechtler Thomas Bruha und die Rechtsanwältin Christine Claaszen aus Hamburg in ihrem Beitrag „Sicherheit und Freiheit im internationalen Kampf gegen den Terrorismus“ mit den völkerrechtlichen Grundlagen von Maßnah-

men der Terrorismusabwehr und deren Konsequenzen für das Verhältnis von Freiheit und Sicherheit. Die Autoren stellen zunächst fest, dass das herkömmliche zwischenstaatliche Völkerrecht inzwischen mehr und mehr die Konturen eines Weltrechts angenommen habe, das Staaten, private Akteure und Individuen gleichermaßen umfasse. Wie auf der Ebene der Nationalstaaten bestehe auch auf dieser Ebene des Weltrechts die Pflicht, dass „Sicherheit *und* Freiheit parallel zu gewährleisten sind“ (85). Im Anschluss an diese generelle Feststellung werden von ihnen einzelne Aspekte der globalen Terrorismusbekämpfung thematisiert, so z.B. das Problem von Gewaltverbot und Selbstverteidigung, Menschenrechte und humanitäres Völkerrecht oder vom UN-Sicherheitsrat verabschiedete Resolutionen, die sich gegen Privatpersonen und private Vereinigungen richten. Hier verweisen die Autoren unter anderem auf die „Fortgeltung der Menschenrechte im Anwendungsbereich des humanitären Völkerrechts“ (96) und kommen zu dem Schluss, dass auch in Notstandssituationen bestimmte Praktiken wie z.B. die Anwendung von Folter oder gezielte Tötungen von Terroristen („*targeted killings*“) untersagt sein müssten. Bemängelt wird von ihnen auch ein Rechtsschutzdefizit bei Individualsanktionen des UN-Sicherheitsrates, die z.B. das Einfrieren von Bankkonten terrorismusverdächtiger Personen vorsehen, ohne dass den Betroffenen gleichzeitig

Rechtsmittel zur Verfügung gestellt würden, die es ihnen erlaubten, gegen derartige Maßnahmen vorzugehen. Abschließend wird vorgeschlagen, innerhalb des Völkerrechtes nicht auf militärische Mittel zur Terrorismusbekämpfung zu verzichten, diese jedoch in einen ordnungsrechtlichen Zusammenhang zu stellen (109).

Der Band schließt mit dem Beitrag „Sicherheit braucht Freiheit“ des ehemaligen Bundesverfassungsrichters und Professors für Öffentliches Recht, Wolfgang Hoffmann-Riem. In einem Vergleich zwischen den Terroranschlägen vom 11. September 2001 und der gegenwärtigen Weltwirtschaftskrise erörtert er das Problem des Nichtwissens von Gefahren und erinnert daran, dass Freiheitseinschränkungen zur Gewährleistung von Sicherheit stets durch einen „tatsächlichen Gewinn an Sicherheit“ (126) aufgewogen werden müssen: Maßnahmen wie Online-Durchsuchungen oder die flächendeckende Auswertung gespeicherter persönlicher Daten von z.B. Telekommunikationsanbietern seien nur dann legitim, wenn zu erwarten ist, dass durch sie gravierende Sicherheitsrisiken wie terroristische Anschläge tatsächlich und erwartbar vermieden werden. Diese Sicherheit stelle jedoch nicht „einen Gewinn an irgendeiner Sicherheit [dar], sondern an einer, die Voraussetzungen dafür schafft, dass die Menschen in Freiheit leben können“ (126). Freiheitseinschränkungen zugunsten der Wiederherstellung von Sicherheit sind damit nur dann legitim,

wenn durch sie letztendlich ein höheres Maß an potenzieller Freiheitsausübung erreicht wird.

Hinsichtlich der Auswahl der Autoren hätte man sich von den Herausgebern durchaus mehr Ausgewogenheit gewünscht: Der Band hat eindeutig eine liberale Schlagseite und auf die Dauer wirkt die in allen Beiträgen wiederkehrende Warnung vor Freiheitseinschnitten zugunsten von Sicherheitserwägungen doch etwas überzogen und ermüdend. Die Stärken des Bandes hingegen liegen vor allem in der differenzierten und kenntnisreichen Erörterung aktueller menschen- und völkerrechtlicher Fragestellungen und der mit ihnen verbundenen politischen und rechtlichen Konsequenzen. In welcher Weise Vorstöße zur Verbesserung der Sicherheitslage, etwa beim Versuch der Neuregelung des Luftsicherheitsgesetzes, bestehendes Recht außer Kraft setzen, welche Folgen das für den Bürger hat und inwiefern auch völkerrechtliche Maßnahmen wie z.B. UN-Sanktionen letztendlich in das Leben Einzelner eingreifen können, all das wird in den jeweiligen Beiträgen anschaulich dargestellt. Gerade in der Debatte um die Einbindung menschenrechtlicher Grundlagen in internationales Recht und die Möglichkeit der Einhegung sicherheitsexpansiven Denkens durch Hinzuziehung von Menschenrechtsstandards zeigt sich der Band auf der Höhe aktueller Diskussionen. Dabei lassen die Autoren es nicht nur bei Analysen bewenden,

sondern machen auch Vorschläge zur Verbesserung des Rechtsschutzes bei der Terrorismusbekämpfung. So ermöglicht zum Beispiel der multiperspektivische Blick auf globale politische Institutionen, wie er im Beitrag von Thomas Bruha und Christine Claaszen deutlich wird, eine Anknüpfung an gemeinschaftsrechtliche Grundlagen, um Lücken des Völkerrechts, etwa bei der Rechtsprechung des UN-

Sicherheitsrates, auszugleichen. Diese und andere Überlegungen empfehlen den Band durchaus als einen lesenswerten Beitrag zur gegenwärtigen Debatte über die weitere Ausgestaltung der internationalen „rule of law“.

Daniela Ringkamp, M.A.

Institut für Humanwissenschaften,

Fach Philosophie, Universität Paderborn

E-Mail: daniela.ringkamp@uni-paderborn.de

**Waltraut Kerber-Ganse: Die Menschenrechte des Kindes.
Die UN-Kinderrechtskonvention und die Pädagogik von Janusz
Korczak – Versuch einer Perspektivenverschränkung**, Opladen 2009
(Barbara Budrich), 265 Seiten, € 29,90 (D), € 30,80 (A), 35,90 Sfr.



Pünktlich zum 20. Jahrestag der UN-Kinderrechtskonvention legte Waltraut Kerber-Ganse ihre Schrift vor. Aber – sagen wir es gleich zu Anfang – dieses Buch braucht keine Jubiläen oder Anlässe: Es trägt sich von selbst und wird noch lange unsere Diskussionen über die Kinderrechte bereichern. Die Autorin verfolgt ein dreifa-

ches Ziel: Erstens will sie eine informierte Interpretation der UN-Kinderrechtskonvention liefern, zweitens will sie mit dem Rückgriff auf den großen polnischen Pädagogen Janusz Korczak (1879-1942) der Kinderrechtsdebatte eine historische Tiefendimension verleihen und drittens will sie eine Perspektivenverschränkung erreichen: die Konvention durch die Brille von Korczak neu lesen und Korczak durch die Brille der Konvention neu verstehen. All dies soll keine akademische Übung sein, sondern es soll dazu führen, dass die Kinderrechte als „Quelle sozialpolitischer Veränderung ausgeschöpft und eingeklagt werden“ und dass Kinderrechtler die kulturevolutionäre Potenz der Pädagogik von Korczak nutzen lernen.

In den ersten beiden Teilen bietet die Autorin einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Menschenrechte und Kinderrechte und über Vision und Systematik der Kinderrechtskonvention. Der revolutionär neue Blick auf das Kind als Rechtssubjekt und das Primat des Kindeswohls gegenüber dem Elternrecht werden ebenso prägnant herausgearbeitet wie die konstitutive Spannung in dieser Konvention, die dadurch bedingt ist, dass das Kind durch erwachsene Fremdbestimmung zur Selbstbestimmung befähigt werden soll. Es bleibt die Dauerherausforderung: orientiert an den „*evolving capacities*“ des Kindes mit so wenig Fremdbestimmung wie nötig so viel Selbstbestimmung wie möglich zu fördern. Es ist diese Spannung, die sich auch im Verhältnis von Schutz- und Teilnahmerechten des Kindes äußern. „Dialektik von Schutzanspruch und eigenem Rechtsanspruch“ (236) heißt das bei Kerber-Ganse. Die Leser erfahren viel über die Umsetzungsprobleme der Konvention und besonders über die Arbeit des UN-Kinderrechtsausschusses, die Berichtsprüfung und die Bedeutung von „*general comments*“. Erhellend ist auch der Abschnitt über „Kontroversen, Kompromisse, Konsensprinzip“, denn er zeigt, wie konfliktreich um eine anerkennungsfähige Konvention gestritten wurde, die dann aber auch nicht so positioniert sein kann wie die Sichtweisen eines einzelnen visionären Pädagogen.

In den folgenden Teilen entwickelt Kerber-Ganse dann, was alle die, die sich für die Kinderrechte heute einsetzen, von Korczak lernen können und was eine an Korczak belehrte Perspektive für die Umsetzung der Kinderrechtskonvention bedeuten kann.

Die Autorin präsentiert den Lesern mit viel Klarheit und Überzeugtheit (eigentlich schon Begeisterung) den „Pädagogen der Achtung“ Janusz Korczak, der bislang nur marginal im Rahmen internationaler Kinderrechtsdebatten rezipiert wurde, wohl auch deshalb, weil er erst sehr spät ins Englische übersetzt wurde. Sie stellt Korczak als Denker und Praktiker des doppelten Paradigmenwechsels vor: Zum einen sieht sie in Korczak einen Pädagogen, der eine „kulturelle Revolution des Generationenverhältnisses“ (240) vollzogen hat, zum anderen zeichnet sie nach, wie Korczak die Achtung für das Kind auch institutionell absichern will, damit sie nicht vom guten Willen guter Pädagogen abhängig wird.

Korczak geht es nicht um Schutzrechte gegenüber dem Staat, sondern um das Verhältnis zu den Erwachsenen. Er ist ein Kritiker erwachsener Macht und er „klärt den Erwachsenen schonungslos über sich selber auf“ (148). Die Erwachsenen werden bei ihm zu den Hauptlernern, sie haben zu lernen: „Kinder werden nicht erst Menschen, sie sind es bereits“ (130). Diese angestrebte Anerkennung und Achtung des Kindes durch Erwachsene kann nicht

verordnet werden, sondern ist eine Frage „innerer Haltung“ (149).

Korczak fordert aber nicht nur die Achtung der Würde des Kindes durch die Erwachsenen, sondern er will diese Anerkennung auch „konstitutionell“ absichern. Der Pädagoge der Achtung ist auch ein „konstitutioneller Erzieher“ (131): Es ist „seine Überzeugung, dass das Menschenrecht des Kindes auf Achtung nicht in das Belieben von Erziehern gestellt werden darf. Das Recht auf Achtung muss zugleich durch eine Form abgesichert werden“ (132). Beispielhaft durchdenkt und verwirklicht er dies durch die Beteiligungsstrukturen zweier Waisenhäuser in Polen, in denen die Erwachsenen systematisch ihre Macht mit den Kindern teilen. Die von Korczak angestrebten Konstitutionen beziehen sich also nicht auf den Staat, sondern auf den konkreten pädagogischen Ort.

Kerber-Ganse bietet dann eine vertiefte Diskussion dieser zwei Themen, die heutzutage auch gewichtige Debatten in den UN ausgelöst haben: Heimerziehung und Beteiligungsrechte. Zunächst fragt die Autorin, inwieweit die Heimerziehung als ein Auslaufmodell zu betrachten ist, da sich gerade diese Form der „*residential care*“ durch die Erfahrungen entrechtender und entwürdigender Behandlung von Kindern in Heimen als alternatives Schutzmodell gegen elterliche Kindesbedrohungen disqualifiziert zu haben scheint. In einer an Korczak orientierten Sichtweise fragt sie,

ob nicht doch eine kinderrechtsbasierte Heimerziehung möglich sei und diskutiert einige empirische Untersuchungen über Heimmodelle, in denen zumindest keimhaft die Kinder an der Gestaltung des Heimlebens beteiligt werden.

Die Autorin greift dann das Thema der Beteiligungsrechte von Kindern noch einmal generell auf, um es anschließend auf den Bereich der Schule anzuwenden. Die Leser erhalten hier nicht nur einen luziden Überblick über unterschiedliche Konzeptionen zu den Beteiligungsrechten von Kindern, sondern sie lernen auch am Beispiel des „Rechts auf Gehör“ (Artikel 12 der Kinderrechtskonvention), wie dynamisch Menschenrechte in der Ausdeutung und Umsetzung sind und wie dieses zunächst noch sehr weiche Beteiligungsrecht sich zunehmend durch die Auslegung des Kinderrechtsausschusses zu einem veritablen Partizipationsrecht entwickelt. Die Debatten der Demokratiepädagogik aufnehmend zeigt die Autorin schließlich, wie sich Beteiligung im Horizont von menschenrechtlicher Schulkultur und Schulverfassung entwickeln könnte.

Was heißt es aber nun: Von Korczak lernen! angesichts der Fortschritte eines ausdifferenzierten internationalen Kinderrechtsschutzes, den es zu Zeiten Korczaks noch gar nicht gegeben hat? „Korczak zeigt eine Kraft kinderrechtlichen Denkens, wie sie in einem Vertragswerk des Völkerrechts in einer ähnliche Dichte niemals aufscheinen könnte“ (243).

Unter dem Strich

»polar« nimmt den Leistungsbegriff unter die Lupe: Welche Vorstellungen von Leistung gibt es? Welche gesellschaftlichen Wirkungen entfalten sie? Wer verdient was? Ein Heft über Anstrengung und Erfolg, Reichtum und Rendite, Wettbewerb und Chart-breaker und nicht zuletzt über den Mythos von der Leistungsgesellschaft.



2010. 192 Seiten

Einzelpreis: 14,- €

Abopreis: 12,- €

ISBN 978-3-593-39185-4

Erhältlich im Buchhandel oder unter www.campus.de

campus

Frankfurt · New York

Diese Aussage ist zunächst einmal nicht erstaunlich, denn ein Pädagoge muss keinen Konsentext wie eine Konvention verfassen, sondern er kann seine Positionen pointiert vertreten. Was aber ist diese Pointe bei Korczak? Sein Beitrag führt uns über die Thematik der Rechtssetzung hinaus zur Frage der Haltung der Erwachsenen. „Denn die Konvention, an die Adresse von Staaten gerichtet, betont das Recht des Kindes auf Schutz in einer Weise, die dem Erwachsenen nicht in derselben Klarheit den Verzicht auf angestammte Macht abverlangt“ (150). Die Haltung der Achtung durch die Erwachsenen ermöglicht für die Kinder die Erfahrung der eigenen Würde und damit auch die Voraussetzung für das Verständnis der Würde der Anderen (242).

Wenn Bücher Rezensenten gefallen, dann wünschen sie meist dem Buch viele Leser. Das tue ich auch, aber ich wünsche dem Buch vor allem, dass es zu vielen Diskussionen führen möge, um die Bedingungen der Verwirklichung der Kinderrechte zu verbessern. Ich sehe insbesondere folgende Diskussionsstränge, die durch das Buch angeregt werden. Erstens: Was bedeutet es für das Verständnis der Menschen- und Kinderrechte, wenn nicht nur der Staat in einer menschenrechtlichen Verantwortung steht, sondern „die Erwachsenen“? Ist das ausschließlich eine Kinderrechtskonstellation, die dem besonderen Beziehungsdreieck „Staat – Kinder – Erwachsene“ geschuldet ist? Wer ist verantwortlich und kann Ver-

letzer von Menschenrechten sein? Liegt bei Kerber-Ganse das generelle Argument vor, dass nicht nur der Staat, sondern auch Einzelpersonen Menschen- und Kinderrechte verletzen können? Und: Können auch Kinder die Kindrechte von anderen Kindern durch Gewalt und Ausgrenzung verletzen, oder wollen wir das anders *bezeichnen*? Gerade in der Sozialen Arbeit, aber auch bei vielen kinderrechtsorientierten Pädagogen herrscht dieses weite Verständnis von Menschenrechten vor. Hier ist es erforderlich, den Dialog mit denjenigen Kinderrechtsexperten aus den Rechts- und/oder den Sozialwissenschaften zu führen, die allein den Staat als möglichen Verletzer von Menschenrechten ansehen.

Zweitens: Die Erkenntnis von Korczak, dass das Kind durch die Würdigung der Erwachsenen lernen kann, seine Würde zu erfahren, und dass diese Erfahrung es wiederum öffnet für die Anerkennung der Würde anderer, breitet sich mittlerweile auch in der Kinderrechtsbildung aus. Es ist der Ansatz, der auch als „Bildung durch Kinderrechte“ bezeichnet wird. Brennend bleibt allerdings die Frage, wie wir Würde in „unseren“ Institutionen der Bildung erfahrbar machen können. Zudem die Würdeerfahrung nicht auf Beteiligungserfahrung zu reduzieren, sondern die Teilnahme – und hier kommen die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte ins Spiel – darf von der Teilhabe, der Inklusion, der Nicht-Diskriminierung nicht getrennt werden.

Drittens: Was ist Kinderrechtsbildung für Erwachsene? Die außerordentliche Bedeutung, die den lernenden Erwachsenen in der Perspektive von Korczak zukommt, unterstreicht durchaus aktuell, dass Kinderrechtsbildung mehr ist als Menschenrechtsbildung für Kinder, sondern, dass sie notwendig auf die Erwachsenen abzielt.

Wie aber kann eine solche Bildung in der Praxis aussehen? Also meine Empfehlung: Lesen Sie und diskutieren Sie das Buch von Waltraud Kerber-Ganse!

Karl-Peter Fritzsche

UNESCO-Lehrstuhl für Menschenrechtsbildung, Universität Magdeburg

E-Mail: karl-peter.fritzsche@ovgu.de

ABSTRACTS

Heike Baranzke: Menschenwürde zwischen Recht und Pflicht (S. 10-24)

Nach den Menschenrechtsverletzungen des Zweiten Weltkriegs wurde der Menschenwürdebegriff in die Charta der Vereinten Nationen (1945) und in die Allgemeine Menschenrechtserklärung (1948) und daraufhin dann auch in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (1949) aufgenommen. Aufgrund dessen ist es in ethischen Diskussionen üblich geworden, Menschenwürde als einen Rechtsbegriff zu betrachten. In der Debatte wird meist die Tatsache vernachlässigt, dass der Begriff der Menschenwürde viel älter als der Begriff der Menschenrechte ist und dass die frühe Menschenrechtsbewegung im 18. Jahrhundert keinen Gebrauch von dem Begriff der Würde machte. Die Menschenwürdeidee, erstmals erwähnt bei Cicero, wurzelt in der stoischen Tugendethik, und diese Tatsache bildet – so die These – bis heute ihren innersten Bedeutungskern. Da in Immanuel Kants „Metaphysik der Sitten“ Rechtslehre und Tugendlehre zwei systematisch aufeinander bezogene Teile seiner Moralphilosophie sind, ist sein tugendethischer Würdebegriff – der signifikanterweise durch den Autonomiebegriff bestimmt wird – auch für die moralische Legitimation des Rechts relevant. So bereitet Kant die Karriere der Menschenwürde als Rechtsbegriff im 20. Jahrhundert vor. Aus dieser Perspektive fordert die Frage nach dem Verhältnis von Ethik, Moral und Recht im Begriff der Würde neue differenzierte Antworten heraus.

Human dignity between rights and duties

Because of the violation of human rights in World War II the concept of human dignity was enshrined in the Charta of the United Nations (1945) and in the Universal Declaration of Human Rights (1948). As a consequence, it was also incorporated into the

German Basic Law in 1949. It is therefore common in ethical debates to regard human dignity exclusively as a concept of law. The debate neglects the fact that the concept of human dignity is much older than the human rights concept. Moreover, the early human rights movements in the 18th century did not refer to the concept of dignity. As it is argued in this paper, the idea of human dignity, firstly mentioned by Cicero, is rooted in Stoic virtue ethics which forms the inner ethical core of the concept of human dignity until today. Immanuel Kant's „Metaphysics of Morals“ consists in the two systematically related parts of the „doctrine of rights“ and the „doctrine of virtue“. Therefore his virtue ethical concept of dignity – significantly determined by his concept of autonomy – is relevant for the moral legitimization of law, too. Thus, he prepared the career of human dignity as a rights term in the 20th century. From this perspective, the question of how ethics, morals, and law are related in the concept of dignity needs to be re-examined.

Arnd Pollmann: Menschenwürde nach der Barbarei. Zu den Folgen eines gewaltsamen Um- bruchs in der Geschichte der Menschen- rechte (S. 26-45)

Nach 1945 hat es die moderne Menschenrechtsdiskussion mit einem grundlegend veränderten Begriff von Menschenwürde zu tun, der dem Umstand Rechnung trägt, dass der europäische Totalitarismus die fundamentale Verletzbarkeit und Zerbrechlichkeit menschlicher Würde bewiesen hat. Der Begriff „Würde“ steht so nicht länger für eine „unverlierbare Mitgift“, die der Mensch niemals einbüßen kann. Er zielt vielmehr auf ein äußerst anfälliges, jedem Menschen qua Menschsein innewohnendes „Potenzial“ zu einem gelingenden Leben in Achtung und Selbstachtung, dessen notwendige soziale Bedingungen durch korrespondierende Men-

schenrechte geschützt werden müssen. Daraus folgt: Das menschenwürdige Leben ist das Ziel oder das „Worumwillen“ heutiger Menschenrechtsvereinbarungen. Deshalb sollte die Rechtsphilosophie auch nicht den Fehler begehen, von einem kategorischen Besitz universeller Menschenrechte auf einen ebenso kategorischen „Besitz“ der Menschenwürde kurzschließen zu wollen. Vielmehr haben alle Menschen dieselben Menschenrechte, weil sie gerade nicht schon von vornherein alle auf dieselbe Weise ein Leben in Würde führen.

Human dignity after barbarism. Consequences of a violent change within the history of human rights

After 1945, the modern human rights discourse has been confronted with the need for a new conception of human dignity, since European totalitarianism had proven the fundamental violability and fragility of dignity. This paper argues that human dignity can no longer be seen as an „inalienable dowry“ that nobody can lose. Instead, dignity is a precarious „potential“ to human flourishing and to a life in respect and self-respect that needs to be protected by corresponding human rights. Therefore, dignity is the explicit reason or „purpose“ behind the proclamation of human rights today: as necessary legal conditions for living a life in respect and self-respect. As a consequence, philosophy of law should not make the mistake of extrapolating from categorical human rights, held by all human beings just by being human, to a likewise categorical possession of dignity, which we cannot presuppose in the same way. Instead, it is because human beings do not have equal human dignity from the start that they all have equal human rights.

Georg Lohmann: Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde. Das menschenrechtliche Würdeverständnis nach 1945 (S. 46-63)

Der Aufsatz untersucht die neue Bedeutung der Rede von „Menschenwürde“ um und nach 1945. So wie die Menschenrechte als Antwort auf die bar-

barischen Akte der Nazizeit und anderer Diktaturen neu formuliert werden, wird auch der Würdebegriff gegenüber seiner bisherigen Geschichte neu gefasst: Die allgemeine Menschenwürde, die – wie die Menschenrechte auch – individuell, egalitär, kategorisch und universell verstanden werden muss, wird so zum ersten Mal unmittelbar mit der Trägerschaft von Menschenrechten verknüpft. Inhaltliche Bestimmungen der Menschenwürde beziehen sich zunächst auf die Fähigkeiten des Menschen zu freier, überlegter Selbstbestimmung, dann auf die damit gegebenen Möglichkeiten gleicher Selbstachtung und Selbstwertschätzung sowie auf die notwendigen Existenzbedingungen menschenwürdigen Lebens. In Auseinandersetzung mit Hannah Arendts Forderung nach einem „Recht, Rechte zu haben“ sowie mit Immanuel Kants Interpretation des Würdebegriffs wird die systematische Verbindung von Würde und Rechten als „rechtsverbürgende Kraft“ der Menschenwürde interpretiert und einer dezidiert republikanischen Deutung unterzogen: Mit dem Begriff „Menschenwürde“ wird eine Norm bezeichnet, die angibt, wie Menschen, und zwar in den doppelten Rollen als Adressaten und Autoren der Menschenrechte, insgesamt leben sollen.

The rights-guaranteeing power of human dignity. The notion of dignity in the human rights discourse after 1945

The paper explores the new meaning of „human dignity“ around and after 1945. Similarly to the re-articulation of human rights as a response to the horrible acts of the Nazi regime and other dictatorships, the notion of dignity is also reinterpreted in a way that is historically unprecedented: for the first time, human dignity – understood as individual, egalitarian, categorical and universal – is directly connected to the ability to bear human rights. Definitions of human dignity do first refer to the ability of human beings to free and rational self-determination, second, to the resulting possibilities of equal self-respect and self-esteem and third, to the necessary material conditions for a humane life. Drawing on Hannah Arendt's claim of a „right to

have rights“ and on Immanuel Kant’s interpretation of the notion of dignity, the bond between dignity and rights is understood as the „rights-guaranteeing power“ of human dignity. From a decidedly republican angle, the notion of „human dignity“ is understood as a norm that indicates how human beings in their twofold role as recipients and authors of human rights should live.

**Marcus Düwell:
Menschenwürde als Grundlage der
Menschenrechte (S. 64-79)**

Es ist umstritten, was man vom Begriff der Menschenwürde in verschiedenen normativen Diskursen erwarten kann. Der vorliegende Beitrag versucht daher zunächst zu inventarisieren, welche Fragen an ein gehaltvolles Konzept von Menschenwürde gerichtet werden müssen: So wird der Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Menschenrechten, die Frage nach dem Träger der Menschenwürde, nach dem normativen Gehalt der Menschenwürde sowie nach den institutionellen und gesellschaftstheoretischen Aspekten der Menschenwürde thematisiert. Ob „Menschenwürde“ ein leerer oder gehaltvoller Begriff ist, hängt davon ab, inwiefern es gelingt, diese Fragen philosophisch verbindlich zu beantworten. Ferner geht es darum, eine Übersicht über die möglichen Interpretationen des Verhältnisses von Menschenwürde und Menschenrechten zu gewinnen. Abschließend wird in groben Zügen ein eigener konstruktiver Vorschlag skizziert, der den Kern der Menschenwürde im Schutz der Ermöglichung zu einer autonomen Lebensführung für alle handlungsfähigen Wesen sieht. Der Beitrag will im Wesentlichen die Fragen formulieren, denen sich eine Ethik der Menschenwürde stellen muss.

Human dignity as the basis for human rights

It is deeply contested what we can expect from a concept of human dignity. This paper first offers an inventory of questions to be addressed when developing a substantial concept of human dignity:

issues to be dealt with are the relationship between human dignity and human rights, the subject of human dignity, the normative content and the institutional and social implications of human dignity. Whether human dignity is an empty vessel or rich in content depends on the possibility of answering these questions in a non-arbitrary way. The article then offers an overview of the various possibilities to conceptualize the relationship between human rights and human dignity. Finally, a constructive proposal is presented that formulates the protection of the ability to lead an autonomous life as the normative core of human dignity. In essence, the paper articulates core questions that ethics of human dignity have to answer.

**Martha Nussbaum:
Menschenwürde und politische Ansprüche
(S. 80-97)**

In ihrem Artikel verteidigt Martha Nussbaum eine aristotelisch-marxistische Theorie der Würde, die sie gegenüber anderen Würde-Ansätzen, vor allem aber gegenüber der stoischen Theorie der Würde verteidigt. Den griechischen und römischen Stoikern zufolge besteht die Grundlage der Gemeinschaft der Menschheit in dem Wert der Vernunft und der gleichen Achtung eines jeden Menschen – eine Ansicht, die auch Kant stark beeinflusst hat. Diese Vorstellung von Würde birgt jedoch eine Reihe von Problemen. Zum einen sind nichtmenschliche Tiere von dieser Konzeption völlig ausgeschlossen, zum anderen kann der Stoiker nicht erklären, wieso es problematisch ist, wenn eine Person gedemütigt wird oder ihr Schicksalsschläge widerfahren, denn der unveräußerliche Wert eines Menschen existiert auch dann, wenn alles in der Welt schlecht gelaufen ist. Nussbaums aristotelisch-marxistische Theorie der Würde hingegen geht von der Annahme aus, dass Würde nicht nur in Rationalität, sondern in menschlichen Fähigkeiten und Bedürfnissen und deren Möglichkeit auf Entwicklung und Ausübung liegt. Das lässt Raum für eine plurale Würdevorstellung, die nicht nur der stoischen Würdetheorie

überlegen ist, sondern die Pluralität vielfältiger Lebensentwürfe und Kontexte berücksichtigt, einschließlich der nichtmenschlicher Tiere.

Human dignity and political claims

Against a Stoic theory of human dignity, Martha Nussbaum defends an Aristotelian/Marxist account of dignity which sees the dignity of the human being as squarely a part of the world of nature and does not posit a sharp split between rationality and other human capacities. According to the Greek and Roman Stoics, the basis for human community is the worth of reason in each and every human being as well as equal respect of all humans. But according to the author, this notion of dignity faces serious problems. Non-human beings are completely excluded and the Stoics cannot explain why it is a violation of one's dignity if a person is humiliated, since it does not remove or damage the moral capacities. Nussbaum's Aristotelian/Marxian approach defends that human beings have a worth that is indeed inalienable, because of their capacities for various forms of activity and striving. These capacities are, however, dependent on the world for their full development and for their conversion into actual functioning. This approach allows for a plural notion of dignity which avoids the problems of the Stoic's position and respects different versions of the good life as well as contexts of living, including those of non-human animals.

Ralf Stoecker:

Die Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten (S. 98-116)

Obwohl der Begriff der „Menschenwürde“ seit einigen Jahren auf wachsendes theoretisches Interesse bei MoralphilosophInnen stößt, hält sich hartnäckig der (erst kürzlich wieder in den USA von Ruth Macklin geäußerte) Verdacht, dass der Begriff bestenfalls redundant und schlimmstenfalls polemisch sei. In meinem Beitrag diskutiere ich eine Reihe von Gründen (teilweise aus dem Bereich der Pflegeethik und der psychiatrischen Ethik, teilweise

aus der gedanklichen Reflexion besonders schwer wiegender Menschenwürdeverletzungen), die dafür sprechen, das Konzept der Menschenwürde sowohl in historischer als auch in systematischer Hinsicht eng mit der Vorstellung (kontingenter) sozialer Würde zu verknüpfen. Das Gebot, die Würde des Menschen zu achten, verlangt demnach, jeden Menschen als individuellen Träger von Würde anzuerkennen. Insofern haben wir eine Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten, und zwar nicht nur durch Unterlassen, sondern gegebenenfalls auch durch aktive Hilfe.

The duty to preserve human dignity

In modern philosophy, the concept of „human dignity“ is often met with suspicion. For example, ethicist Ruth Macklin recently argued that there is no benefit to be gained from talking about dignity in applied ethics. In my article, I argue (partly drawing on findings in the ethics of nursery and psychiatry, partly on considerations of severe cases of violation of human dignity) that there are good reasons for employing a conception of human dignity that is tightly connected to (contingent) social dignity. Respecting human dignity, on this account, demands to value each individual's status as bearer of dignity. Such an account is historically plausible and, in any case, philosophically attractive, since it provides a loophole between reductionist as well as eliminativist dismissals of human dignity. Hence, we have a duty to preserve the dignity of our fellow humans not only by means of omission, but if necessary also by active support.

Peter Schaber:

Unveräußerliche Menschenwürde (S. 118-172)

Es wird üblicherweise angenommen, Menschenrechte seien unveräußerlich. Diese Annahme ist aber keineswegs selbstverständlich. Verschiedene Autoren vertreten die Meinung, es sei Rechte wesentlich, dass sie an andere Personen transferiert werden können. Dagegen wird in diesem Aufsatz für

die These argumentiert, dass zumindest diejenigen Menschenrechte, die direkt auf der Würde des Menschen beruhen, unveräußerlich sind.

Inalienable human dignity

It is often assumed that human rights are inalienable. But this cannot be taken for granted. Some contend that it is an inherent part of the concept of rights that these rights can be transferred. It is argued in this paper that this does not apply to all rights and that those human rights which are related to the idea of human dignity are indeed inalienable.

Bernd Ladwig: Menschenrechte und Tierrechte (S. 130-156)

In welchem Verhältnis steht der moralische Status nichtmenschlicher Tiere zu dem menschenrechtlichen Status, den wir uns selbst zuerkennen? Der Autor plädiert für ein interessenorientiertes Verständnis der Menschenrechte. Aus ihm folgt, dass auch erlebensfähige Tiere moralische Rechte haben. Gleiche moralisch erhebliche Interessen zählen gleich, egal, wessen Interessen es sind. Dieser Grundsatz spricht allerdings dafür, alle Rechte als abwägbar und abstufbar zu verstehen. Nur mit Hilfe sekundärer Gründe gelangen wir von ihm zu unserem menschenrechtlichen Status der Unverletzlichkeit. Die Menschenrechte könnten darum schwerer wiegen als die Rechte nichtmenschlicher Tiere. Doch schon schwache Rechte genügen, um die weitaus meisten der Praktiken, die Abermillionen von Tieren um ihr Leben und ihr Wohlergehen bringen, zu disqualifizieren.

Human rights and animal rights

The article discusses the relationship between the moral status of nonhuman animals and the moral status of human beings. Based on an interest-oriented conception of human rights, the author attempts to show that sentient animals have moral rights, too. An interest-oriented conception of rights requires

that we should give to the morally relevant interests of each the same serious consideration. But that principle is compatible with rights only in a weak sense. In order to justify our own strong status of inviolability, we have to refer to secondary reasons. As a consequence, human rights might outweigh animal rights in cases of moral conflict. But rights in a weak sense suffice to show that most of the practices violating the life and well-being of countless animals today are morally intolerable.

Doris Angst: Das Minarettverbot in der Schweiz. Eine Diskursanalyse mit Blick auf die Menschenrechte (S. 158-172)

Im November 2009 nahmen Schweizerinnen und Schweizer die Volksinitiative für ein Minarettverbot mit 57,5 % Ja-Stimmen an. Der Artikel untersucht die öffentliche Debatte und zeigt auf, dass es dabei um die Angst vor dem politischen Islam, aber mit der Einschränkung der Religionsausübung für eine Minderheit auch um die Einhaltung völkerrechtlicher Standards ging.

The ban on minarets in Switzerland. An analysis of the public discourse in view of human rights standards

In November 2009, 57.5 per cent of the Swiss voted „Yes“ for the ban of minarets in their country. The article analyzes the corresponding public debate and shows that, for many, the plebiscite was a means to express their fears of a political Islam. At the same time, by limiting the religious freedom of one group, international human rights standards were at stake.



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

**Jahrhundertproblem
Klimawandel**

Forschungsstand, Perspektiven, Lösungswege

hrsg. v. Susanne Böhler, Daniel Bongardt und Siegfried Frech
Mit Beiträgen u.a. von: M. Adolf | A. Dietrich | S. Dröge | U. Fuentes | M. von Hauff | H. Kohl | W. Krewitt | M. Müller | S. Müller-Kraenner | S. Rahmstorf | T. Santarius | I. Scholz | N. Stehr

978-3-89974457-6, 240 S., € 16,80

**Lange Schatten
Bewältigung von Diktaturen**

hrsg. v. Angela Borgstedt, Siegfried Frech und Michael Stolle
Mit Beiträgen u.a. von: P. Steinbach | P.I. Trummer | C. Kraft | H. Schmid | W. Schuller | E. Schmidle | H.C. Mätzing

978-3-89974335-7, 240 S., € 16,80

**Neue Kriege
Akteure, Gewaltmärkte,
Ökonomie**

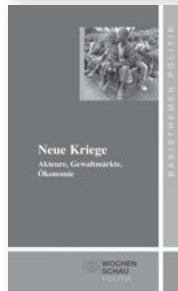
hrsg. v. Siegfried Frech und Peter I. Trummer
Mit Beiträgen u.a. von: C. Büttner | S. Chojnacki | S. Frech | C. Götze | M. Kladzinski | P. Lock | V. Matthies | H. Münkler | P. Russmann | P.I. Trummer

978-3-89974202-2, 192 S., € 16,80

**Die offene Gesellschaft
Zuwanderung und Integration**

hrsg. v. Siegfried Frech und Karl-Heinz Meier-Braun
Mit Beiträgen u.a. von: M. Böhmer | H. Brücker | Ch. Butterwegge | I. Keim | M. Micus | D. Oberndörfer | R. Tracy | Th. Straubhaar | F. Walter | A.M. Wüst

978-3-89974326-5, 256 S., € 16,80



Basisthemen Politik

*Die Reihe „Basisthemen Politik“
gibt einen differenzierten Überblick
über Kernfelder der Politik.*



Urbanität neu planen

Stadtplanung, Stadtumbau,
Stadtentwicklung

hrsg. v. Siegfried Frech und Richard Reschl

In die Schlagzeilen geraten Städte und Gemeinden zumeist dann, wenn von der kommunalen Finanzkrise die Rede ist. Städte werden seit geraumer Zeit aber auch mit den Folgen des demographischen und sozialen Wandels konfrontiert. Städteplaner und Kommunalexperthen sehen darin jedoch durchaus die Chance einer neuen Urbanität. Gefragt sind neue Wege des Stadtumbaus, innovative Formen der Stadtentwicklung und gemeinwesenorientierte Strategien als angemessene Reaktionen auf die fiskalische Knappheit und den demographischen Wandel.

978-3-89974484-2, 256 S., € 16,80

... ein Begriff für politische Bildung

Adolf-Damaschke-Str. 10, 65824 Schwalbach/Ts., Tel.: 06196/86065, Fax: 06196/86060, www.wochenschau-verlag.de

AUTORINNEN UND AUTOREN

Doris Angst

ist Geschäftsführerin der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus, Stv. Delegierte der Schweiz an der Europäischen Kommission gegen Rassismus und Intoleranz (ECRI) und Lehrbeauftragte an der Fachhochschule für Soziale Arbeit Bern.

Heike Baranzke

ist promovierte Theologin und arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Theologische Ethik an der Universität Bonn.

Philippe Brunozzi

ist Sinologe und derzeit am Institut für Philosophie der Universität Kassel tätig.

Marcus Düwell

ist Professor für Philosophische Ethik an der Universität Utrecht und Direktor des dortigen Ethik-Instituts.

Hans Joas

ist Direktor des Max-Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien an der Universität Erfurt und Professor für Soziologie sowie Mitglied des Committee on Social Thought an der University of Chicago.

Michael Krenmerich

ist Vorsitzender des Nürnberger Menschenrechtszentrums (NMRZ) und arbeitet am Lehrstuhl für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik der Universität Erlangen-Nürnberg.

Bernd Ladwig

ist Professor für Moderne Politische Theorie an der Freien Universität Berlin.

Georg Lohmann

ist Professor für Praktische Philosophie an der Universität Magdeburg.

Martha Nussbaum

ist Ernst Freund Distinguished Service Professor of Law and Ethics an der University of Chicago.

Die Zeitschrift zu den Vereinten Nationen

VEREINTE NATIONEN (VN)

Zeitschrift für die Vereinten
Nationen und ihre
Sonderorganisationen

58. Jahrgang 2010, 6x jährlich,
Jahresabo 63,- €*

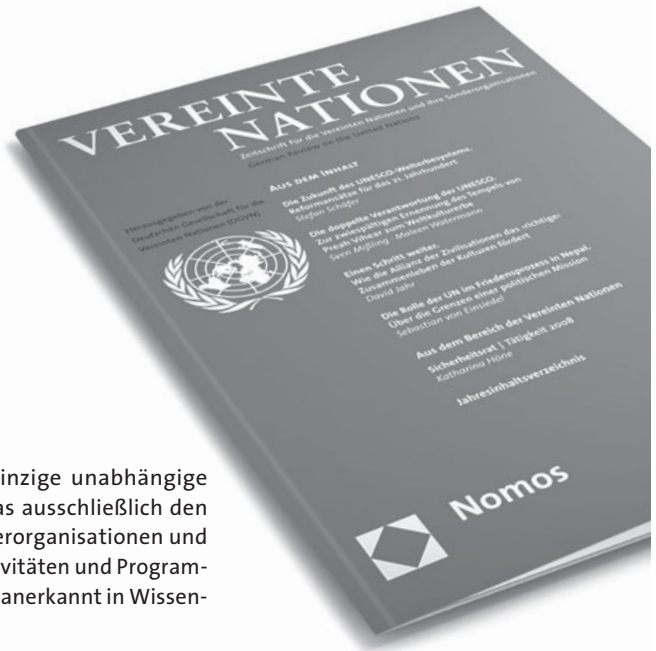
ISSN: 0042-384X

* Preis zzgl. Vertriebs-/Direktbeorderungs-
gebühren Inland (7,70 € / 2,14 €) 9,84 €
inkl. MwSt., jährlich. Kündigung drei Monate
vor Kalenderjahresende möglich.

VEREINTE NATIONEN ist das einzige unabhängige
deutschsprachige Fachorgan, das ausschließlich den
Vereinten Nationen, ihren Sonderorganisationen und
Spezialorganen, sowie deren Aktivitäten und Program-
men gewidmet ist. International anerkannt in Wissen-
schaft, Politik und Medien.

Die Zeitschrift analysiert aktuelle Fragen der internationalen Zusammenarbeit im Spiegel
der Vereinten Nationen, berichtet kontinuierlich über die Tätigkeiten der Weltorganisation,
gibt eine Übersicht über die Resolutionen des Sicherheitsrats sowie wichtige Entschlüsse-
ngen der Generalversammlung und anderer UN-Gremien und publiziert Tabellen über den jeweiligen
Stand der UN-Mitgliedschaft und über die Zusammensetzung der wichtigsten Gremien der
Vereinten Nationen.

Die VN ist auch online erhältlich unter www.nomos-zeitschriften.de.



Nomos

Gregor Paul

lehrt Philosophie an der Universität Karlsruhe und ist Präsident der Deutschen China-Gesellschaft.

Arnd Pollmann

lehrt Praktische Philosophie an der Universität Magdeburg und ist Mitherausgeber der Zeitschrift für Menschenrechte (zfmr).

Heiner Roetz

ist Sinologe, hat den Vorsitz der Deutschen Vereinigung für Chinastudien inne und lehrt an der Universität Bochum.

Peter Schaber

ist Professor für Angewandte Ethik am Ethik-Zentrum der Universität Zürich.

Ralf Stoecker

ist Professor für Angewandte Ethik an der Universität Potsdam.

zeitschrift für menschenrechte journal for human rights

Fordern Sie das aktuelle Heft
als kostenloses Probeheft an ...

... oder abonnieren
Sie die Zeitschrift.*



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

Adolf-Damaschke-Str. 10
65824 Schwalbach/Ts.

Tel.: 06196 / 86065

Fax: 06196 / 86060

info@wochenschau-verlag.de

www.wochenschau-verlag.de

*Unser Angebot für Referendarinnen und Referendare, Studentinnen und Studenten: Sie erhalten alle Fachzeitschriften des Wochenschau Verlages im Abonnement zum halben Preis!

zeitschrift für menschenrechte journal for human rights

Probeheft zum Testen

- Ja, ich möchte gern ein kostenloses Probeheft der *zeitschrift für menschenrechte / journal for human rights*. Nur wenn ich Ihnen innerhalb von 14 Tagen nach Erhalt des Probeheftes keine gegenteilige Mitteilung schicke, erhalte ich die Zeitschrift regelmäßig zum günstigen Abo-Preis.

Ort/Datum/Unterschrift

Studienabonnement

- Ich bin Referendar/in bzw. Student/in und abonniere zum halben Jahresabopreis die *zeitschrift für menschenrechte / journal for human rights* (€ 13,80).

Abonnement

- Ich abonniere die *zeitschrift für menschenrechte / journal for human rights*.

Vertrauensgarantie

Die Vereinbarung kann ich innerhalb einer Woche schriftlich widerrufen. Mit meiner Unterschrift bestätige ich diese Vereinbarung.

Ort/Datum/Unterschrift

Lieferanschrift

Name / Vorname

Straße

PLZ / Ort

Datum / Unterschrift

Mein Zahlungswunsch:

- Lieferung gegen Rechnung
 Bankeinzugsverfahren

Bankleitzahl

Konto-Nummer

Geldinstitut