
Herausgegeben
von Arnd Pollmann
und Georg Lohmann

Menschen- rechte

Ein interdisziplinäres
Handbuch

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Institut für Gesellschaftspolitik
an der Hochschule für Philosophie
- Bibliothek -
Kaulbachstr. 31 · 80539 München

1.3 Menschenwürde

Zentrale Ausgangsfragen

In Theorie und Praxis der Menschenrechte spielt der Begriff der Menschenwürde erst seit dem radikalen Neueinsatz eine grundlegende Rolle, der in Reaktion auf den »Gattungsbruch« (Zimmermann 2005) der nationalsozialistischen Politik zum ersten Mal zu einer *allgemeinen* »Erklärung der Menschenrechte« geführt hat (vgl. Wetz 2005; zur These des Neueinsatzes: Menke/Pollmann 2007). In den klassischen – den französischen und amerikanischen – Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts findet sich der Begriff der Menschenwürde nicht. Zwar wird er zu dieser Zeit bereits in Rechts- (Samuel Pufendorf) und Moraltheorien (Immanuel Kant) aus der antiken Tradition aufgegriffen und neu formuliert. Diese Ansätze finden jedoch zunächst keine unmittelbare politik- oder rechtstheoretische Fortsetzung. Wenn im 19. Jahrhundert von »menschenswürdig« die Rede ist, so zumeist im Zusammenhang mit Forderungen nach einer grundlegenden Veränderung der Lebensverhältnisse des Proletariats. Eine allgemeine Bedeutung für das Verständnis der Menschenrechte ist damit jedoch nicht verbunden.

Das ändert sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg: Die Menschenwürde tritt nun zunehmend als die Idee hervor, auf die man sich angesichts der totalitären »Akte der Barbarei« als gemeinsame Grundlage verständigen kann. So spricht die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 (s. Kap. I.4.6) gleich im ersten Satz ihrer Präambel von der »Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen«. Und Art. 1 erklärt: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.« Deutlicher noch stellt das deutsche *Grundgesetz* von 1949 ebenfalls in seinem ersten Artikel die Würde des Menschen als »unantastbare« Grundlage heraus: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt« (Art. 1 Abs. 1 GG). Diese Verknüpfung von Menschenrechten und menschlicher Würde ist in den Jahrzehnten seither wie

selbstverständlich zur Grundlage des weltweiten Menschenrechtsregimes geworden.

Die folgende Darstellung gilt *nicht* dem Begriff der Menschenwürde in der Breite seiner historisch und kontextuell unterschiedlichen Verwendungen (vgl. Kondylis/Pöschl 1992; Menke/Pollmann 2007, Kap. 5), sondern richtet sich auf diesen spezifischen Komplex. Die Frage lautet: Wie ist der Zusammenhang von Menschenrechten und Menschenwürde zu verstehen? Diese Frage hat zwei Aspekte. Der erste Aspekt betrifft die *Form* des Zusammenhangs von Menschenwürde und Menschenrechten: Was heißt es, von der Menschenwürde als *Grund* der Menschenrechte zu sprechen, und wie lässt sich verstehen, dass der Begriff der Menschenwürde in diese Rolle erst durch die Erfahrung der totalitären Politik des 20. Jahrhunderts gelangt ist? Der zweite Aspekt betrifft den *Gehalt* des menschenrechtlichen Würdebegriffs: Weshalb kann der traditionelle Würdebegriff nicht als Grund der Menschenrechte in Anspruch genommen werden, und wie lässt sich der Zusammenhang von menschenrechtlichem Würdebegriff und moderner Subjektivität verstehen?

Probleme und Positionen

1. *Würde als Grund*: Während die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* das Verhältnis zwischen der Würde und den Rechten des Menschen additiv fasst und damit unbestimmt lässt, erklärt das deutsche *Grundgesetz*, erstens, die Würde des Menschen für unantastbar und behauptet, zweitens, dass das deutsche Volk sich »darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage« (Art. 1 Abs. 2 GG) bekennt. Die Anerkennung der Menschenwürde und das Bekenntnis zu den Menschenrechten werden damit in einen direkten Zusammenhang gebracht. Wenn man überdies die Menschenrechte so verstehen kann, dass sie diejenigen normativen Ansprüche bezeichnen, die in jeder politischen Ordnung grundrechtlich abgesichert werden sollen (Menschenrechte sind Ansprüche auf rechtlich garantierte Ansprüche; vgl. Menke/Pollmann 2007, Kap. 1), dann versteht das Grundgesetz in seinem ersten Artikel die Menschenwürde so, dass mit ihrer Anerkennung unmittelbar die Idee der Rechts-

subjektivität verbunden ist: Menschenwürde zu haben, heißt, berechtigt beanspruchen zu können, eine Person mit Grundrechten zu sein, die von der gegebenen politischen Ordnung unbedingt zu achten und gegenüber Dritten zu schützen sind.

Dieser Zusammenhang ist (in Diskussionen über das *Grundgesetz*) häufig so verstanden worden, dass die Menschenwürde das den Menschenrechten zugrundeliegende »Fundament« sei (Dürig 1956). Wenn jedoch Theodor Heuss' Charakterisierung des Menschenwürdesatzes als einer »nicht interpretierten These« zutrifft und dem Begriff der Menschenwürde mithin ein konstitutives Moment von Unbestimmtheit eignet, dann kann die Menschenwürde das Fundament der Menschenrechte nicht in dem Sinne sein, dass diese, die Menschenrechte, in ihren einzelnen Gehalten und Formulierungen aus jener, der Menschenwürde, abzuleiten sind: Der Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Menschenrechten ist kein »deduktiver Zusammenhang« (Herdegen 2003).

Der Grund dafür ist, dass im Begriff der Deduktion der Zusammenhang zwischen der Menschenwürde und den Menschenrechten zugleich inhaltlich zu eng und strukturell zu lose verstanden wird. *Inhaltlich* wird ihr Zusammenhang als »deduktiver« zu eng gefasst, weil er voraussetzt, dass in der Idee der Menschenwürde bereits all das enthalten sei, was die Liste der Menschenrechte dann nur noch in ihren einzelnen Bestimmungen und Aspekten festhält. Die Menschenwürde bezeichnet aber nur den allgemeinen normativen Gesichtspunkt, nicht den Ableitungsgrund menschenrechtlicher Regelungen. Umgekehrt wird der Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten als »deduktiver« *strukturell* zu lose gefasst, weil er voraussetzt, dass die Idee der Menschenwürde den Menschenrechten vorgängig sei und damit unabhängig von ihnen erschlossen werden könne. Die Anerkennung der Menschenwürde besteht aber in nichts anderem als in dem Bekenntnis zur Idee der Menschenrechte. Der normative Gehalt der »Menschenwürde« besteht in der Forderung, dass jeder Mensch überhaupt Mitglied einer politischen Ordnung und als solcher von dieser Ordnung als Träger grundlegender Ansprüche zu achten ist. Im Begriff der Menschenrechte wird sodann entfaltet, *welche* Ansprüche

dies im Einzelnen sind. Die »Abfolge« zwischen Menschenwürde und Menschenrechten, wie sie das deutsche *Grundgesetz* zum Ausdruck bringt, darf daher nicht so verstanden werden, dass die Menschenwürde den (Ableitungs-)Grund der Menschenrechte bezeichnet. Der Begriff der Menschenwürde erinnert vielmehr an die (Sinn-) Voraussetzung, ohne die von Menschenrechten gar nicht die Rede sein könnte: Wenn man Menschenrechte zuspricht, dann setzt man damit, vor jeder weiteren Bestimmung, bereits voraus, dass sie in einer politischen Ordnung zu achten und zu berücksichtigen sind. Der Hinweis auf die Würde, die jedem Menschen unverlierbar zukommt, kann so verstanden werden, dass er diese unausgesprochene Voraussetzung der Idee der Menschenrechte ausdrücklich macht.

2. *Das Recht auf Rechte*: Dass der Begriff der Menschenwürde dazu da ist, die Voraussetzung zu bezeichnen, ohne die Menschenrechte nicht gedacht werden können, vermag auch zu erklären, weshalb der Begriff der Menschenwürde erst in Reaktion auf den »Gattungsbruch« der totalitären Politik zum ausdrücklich proklamierten Ausgangspunkt menschenrechtlicher Deklarationen geworden ist. Das radikal Neue der totalitären Politik hat Hannah Arendt bereits früh darin gesehen, dass hier zum ersten Mal ganzen Bevölkerungsgruppen, ohne das Vorliegen irgendeiner rechtlich dingfest zu machenden Schuld, der Status des Mitglieds in der politischen Ordnung als solcher entzogen bzw. vorenthalten wurde (Arendt 1949). Auf diese radikal neue Situation können nach Arendts Kritik die klassischen Menschenrechtserklärungen keine Antwort geben (s. Kap. I.3.6). Denn all die darin deklarierten Rechte – eine Vielzahl von Rechtsansprüchen »höchst heterogener Art und Herkunft« (Arendt 1949, 769) –, sind, recht besehen, bereits Rechte von Mitgliedern politischer Einheiten: »Formeln [...], die entworfen wurden, um Probleme *innerhalb* gegebener Gemeinschaften zu lösen« (ebd., 759). Eine jede Erklärung der Menschenrechte setzt mithin unausgesprochen voraus, dass die Menschen schon Mitglieder irgendeines politischen Gemeinwesens sind. Dass sie dies sein können *sollen* und wie dieses Sollen überhaupt zu verstehen und zu begründen ist, bleibt in

den klassischen Erklärungen der Menschenrechte jedoch ungedacht.

Aus der Vermeidung dieser Frage erklärt sich nach Arendt auch der Grundfehler der klassischen Theorien der Menschenrechte, die sich genau an dieser Stelle auf die menschliche Natur beziehen und die Menschenrechte als diejenigen Rechte definieren, »die der menschlichen Natur, im Unterschied zu dem jeweiligen politischen Status der Individuen, inhärent sein sollen« (Arendt 1974, 138). In diesem Versuch, »das Politische auf die Natur zu reduzieren« (ebd.), wird jedoch gerade die Gleichheit, die behauptet werden soll, verspielt; denn als »Gleiche sind wir nicht geboren, Gleiche werden wir als Mitglieder einer Gruppe erst kraft unserer Entscheidung, uns gegenseitig gleiche Rechte zu garantieren« (Arendt 1949, 764). Durch den Rückgang auf die Natur kann also die aufgebrochene Kluft nicht geschlossen werden: Rechte können nur Mitglieder politischer Gemeinwesen haben, denn nur diese sind in einem rechtlich relevanten Sinne gleich. Die Herausforderung der totalitären Politik besteht daher darin, ohne trügerische Berufung auf die Natur ein Recht zu denken, das weder in den klassischen Theorien noch in den traditionellen Erklärungen der Menschenrechte zu finden ist: das »Recht, Rechte zu haben« (ebd., 760); »das Recht jedes Menschen auf Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen« (ebd., 766).

Genau dieses Recht – das Rechte auf Rechte – zu fassen, ist nach Arendt der Sinn des Begriffs der Menschenwürde, und das erklärt, weshalb dieser Begriff seit der Erfahrung des totalitären Gattungsbruchs zum grundlegenden Bezugspunkt menschenrechtlichen Denkens geworden ist. So schreibt Arendt in ihrem Aufsatz, der gleichzeitig mit der Arbeit an der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (und dem deutschen *Grundgesetz*) entstanden ist: »Es stellte sich heraus, daß der Mensch alle sogenannten Menschenrechte einbüßen kann, ohne seine wesentliche menschliche Qualität, seine Menschenwürde zu verlieren. Einzig der Verlust der politischen Gemeinschaft ist es, der den Menschen aus der Menschheit herauschleudern kann« (Arendt 1949, 761). Und umgekehrt bedeutet, den Menschen *als* Menschen anzuerkennen, ihm die Würde zuzusprechen,

Mitglied eines politischen Gemeinwesens zu sein. Genau darin besteht für Arendt der *genuin rechtlich-politische* Begriff der Menschenwürde. Der Begriff der Würde, der nach Arendts Argument in dem der Menschenrechte zwingend vorausgesetzt ist, enthält die normative Bestimmung des Menschen, Mitglied eines politischen Gemeinwesens zu sein und als ein solches Mitglied gleich zu sein und Rechte zu haben. Diese normative Bestimmung, die die Würde des Menschen ausmacht, schreibt weder im Einzelnen vor, worin die Achtung vor dem Menschen als gleichem Mitglied eines politischen Gemeinwesens besteht – aus der Idee der Menschenwürde sind keine Kriterien für die politische Gestaltung zu gewinnen (so auch Spaemann 1987 gegen Maihofer 1968) –, noch bedarf die normative Bestimmung des Menschen als Mitglied eines politischen Gemeinwesens einer vor- oder überpolitischen Begründung aus natürlichen Tatsachen oder moralischen Prinzipien. Dafür reicht nach Arendt die Erfahrung dessen, was es heißt und wozu es führt, wenn die Würde des Menschen missachtet wird.

3. *Der halbierte Universalismus des traditionellen Würdekonzepts:* Der Begriff der menschlichen Würde hat eine Geschichte und Verbreitung, die sehr viel weiter reichen als die der modernen Idee der Menschenrechte. Die Idee, wenn auch nicht immer den Begriff oder gar den Ausdruck »menschliche Würde« findet sich – in der westlichen Tradition – ebenso in den monotheistischen Religionen wie in der Philosophie, vor allem der Stoa; Ähnliches gilt für andere, etwa asiatische Kulturen. Jedoch steht in keinem dieser Kontexte der Würdebegriff in einem internen Zusammenhang mit der Idee gleicher Rechte, gar universaler, egalitärer Menschenrechte. Andeutungen in diese Richtung, die jedoch zunächst ohne Fortsetzung bleiben, finden sich überhaupt erst bei neuzeitlichen Autoren. Ebenso wenig kann die Geschichte des Begriffs der Menschenwürde retrospektiv auf seine Verbindung mit dem der Menschenrechte als ihr spät eingelöstes, aber bereits anfänglich gegebenes Ziel hin konstruiert werden. Die wichtigsten westlichen Traditionen, die zu den Quellen des modernen Würdebegriffs geworden sind, wie Judentum und Christentum sowie Stoa, verstehen die

menschliche Würde vielmehr so, dass sie mit dem Gedanken der Menschenrechte unvereinbar ist; denn sie ziehen aus der Würde des Menschen keine politischen Konsequenzen für die Pflichten und Rechte, die seine soziale Position definieren. Umgekehrt bedeutet dies, dass der Begriff der Menschenwürde, *wenn* er als untrennbar mit dem der Menschenrechte verstanden wird, einen spezifisch modernen Sinn annimmt, der mit den traditionellen Würdeverständnissen bricht. Das zeigt sich exemplarisch am stoischen Würdebegriff, durch dessen Aufnahme und grundlegende Umdeutung der moderne Würdebegriff im 18. Jahrhundert entstanden ist (Cancik 2002; vgl. Menke 2006).

Bereits für den stoischen Würdebegriff ist eine Unterscheidung wesentlich, die Peter Berger (1983) als eine »moderne« beschrieben hat: die Unterscheidung von »Würde« und »Ehre«. Ehre kommt nach der stoischen Philosophie dem Menschen in der »Rolle« (*persona*) zu, »die jedem einzelnen persönlich zugewiesen ist« (Cicero 1991, I 107); Ehre hat daher jeder Mensch auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Maß. Die Würde dagegen betrifft die Rolle, die »allen Mensch gemeinsam« ist (ebd.). Alle Menschen haben, bloß als Menschen, Würde; das ist die Grundbestimmung, mit der die traditionelle Konzeption einsetzt und die sie in drei Schritten entfaltet: (a) Sie begründet die Würde des Menschen aus seiner Sonderstellung in der natürlichen Ordnung, durch seine Herausgehobenheit oder Erhabenheit gegenüber allen anderen Lebewesen; das fasst die jüdische Bibel als Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Genesis 1, 26–27) und das beschreibt die stoische Philosophie als seine Vernunft. (b) Aus dieser Begründung durch die Sonderstellung des Menschen zieht die traditionelle Konzeption den ethischen Schluss, dass nur eine tugendhafte Lebensführung, die besonnen, maßvoll und beherrscht ist, mit der menschlichen Würde vereinbar ist (Cicero 1991, I 106). (c) Zu den ethischen Verpflichtungen, die aus der Einsicht in die menschliche Würde folgen, gehört an zentraler Stelle die Pflicht zur »Rücksichtnahme auf die Menschen«: Weil allen Menschen Würde zukommt, »muß man den Menschen auch eine gewisse Achtung (*reverentia*) erweisen, und zwar

sowohl gerade bei den Vornehmen als auch bei den übrigen« (Cicero 1991, I 99). Mit dem Gedanken der Würde geht mithin in der stoischen Philosophie (ebenso wie in den monotheistischen Religionen) der Bezug auf *jeden* Menschen einher: Der Begriff der menschlichen Würde ist von Anfang an ein universalistischer Begriff.

Zugleich aber bleibt der Universalismus des traditionellen Würdebegriffs in entscheidender Hinsicht beschränkt: Es ist ein Universalismus, der sich zwar auf alle, auch auf alle gleichermaßen, dabei aber auf jeden nur in begrenztem Umfang bezieht. So ist es kein Widerspruch, dass weder in jüdischer noch in christlicher Deutung der Gedanke der Gottesebenbildlichkeit die Sklaverei zwingend ausschließt, ebenso wenig wie in stoischer Deutung der Gedanke der Würde, die dem Menschen aufgrund seiner Vernunft zukommt, politische Unterdrückung und soziale Ausbeutung zwingend ausschließt. Die universalistisch verstandene »menschliche Gemeinsamkeit« (*humani generis societas*), für die Paulus steht und von der Cicero spricht (Cicero 1991, III 21; vgl. 28), ist allumfassend nur in dem Sinne, dass sie alle Menschen umfasst; sie ist zugleich begrenzt und beschränkt darin, dass sie den Menschen in verschiedene »Rollen« (Ciceros *personae*) aufteilt und seine Achtung in der einen »Rolle« – der gemeinsamen Rolle des Menschen – mit seiner Beherrschung und Unterdrückung in den anderen – seinen politischen, sozialen, ökonomischen, familialen usw. Positionen – für vereinbar gehalten wird. Die universale Achtung ist im traditionellen Würdebegriff departmentalisiert. Deshalb ist dieser Würdebegriff mit dem der gleichen Rechte jedes Menschen unvereinbar. Denn die gleichen Rechte des Menschen bringen eine Achtung zum Ausdruck, die nicht nur universal, sondern ubiquitär ist: eine Achtung, die in allen Lebensbereichen gilt.

4. *Die Würde des Subjekts:* Aus dieser Begrenztheit folgt, dass der Begriff der Würde zu einem menschenrechtlichen Grundbegriff nur werden kann, wenn mit einer entscheidenden Voraussetzung des traditionellen Würdebegriffs gebrochen wird: wenn die Teilung des Menschen in unterschiedliche *personae* aufgegeben wird. Das geschieht

durch die Neubestimmung des Menschen als Person, oder besser: als Subjekt. Diesen neuen Begriff des Menschen hat Hegel in seiner Rechtsphilosophie-Vorlesung von 1818/19 so formuliert: »Es ist als etwas Großes zu achten, daß der Mensch jetzt, weil er Mensch ist, als Rechte haben zu müssen angesehen wird, sodaß also sein Menschsein höher ist, als sein Status« (zit. n. Riedel 1973, 114). Es sind zwei Gedanken, die Hegel hier als direkt miteinander verbunden präsentiert: erstens, dass der Mensch Rechte hat, und zweitens, dass sein Menschsein, seine Würde, über seinem Status steht. Der zweite Gedanke begründet den ersten, denn dieser Gedanke besagt hier nicht mehr (wie bei Cicero), dass der Mensch *neben* seinen vielen verschiedenen sozialen Positionen auch noch die zwar begrenzte, aber gleiche Rolle des »Menschen« spielt. Der zweite Gedanke besagt vielmehr, dass gerade deshalb, weil die Würde des Menschen unabhängig von seinem Status ist, weil der Mensch also *über* seinem Status steht, er *in* seinem Status als gleicher zu achten ist. Genau dafür braucht er Rechte: Rechte stellen sicher, dass der Mensch, gerade weil er nicht länger durch seinen sozialen Status definiert wird, in jeder seiner sozialen Positionen und Rollen als gleicher geachtet wird.

Zugleich macht Hegel klar, dass dieses neue Verständnis des Menschen einen genauen sozialen Ort hat. Dieser Ort ist die »bürgerliche Gesellschaft« der Moderne, deren Mitglieder nicht mehr an einen bestimmten sozialen Status gebunden sind. Moderne Gesellschaften sind in soziale Sphären oder Systeme mit jeweils eigenen gesellschaftlichen Reproduktionsaufgaben geteilt, zwischen denen sich die einzelnen Menschen hin und her bewegen. Dieser neuen Form sozialer Organisation entspricht eine »Individualisierung« oder »Subjektivierung« der Menschen: Sie müssen sich unter diesen sozialen Bedingungen so verstehen, dass sie in Verknüpfung ihrer verschiedenen sozialen Rollen (von denen keine sie in Gänze bestimmt) selbst, also selbstbestimmt und frei, ihr eigenes Leben führen. Ein Subjekt sein kann man nach dieser Vorstellung nur, wenn man sich zu seinen sozialen Rollen frei verhalten kann: wenn man frei entscheiden kann, der Anforderung *welcher* Rolle man sich aussetzen will, ja auch, *wie* man diese Rolle ausfüllen und spielen will.

Genau diese neue Idee sozial freigesetzter Subjektivität ist es, die den Kern des modernen Begriffs der Menschenwürde ausmacht. Zugleich ist es diese Idee freier Subjektivität, die verständlich zu machen vermag, weshalb die Achtung der Menschenwürde die Form von Menschenrechten annehmen muss: Besteht die Menschenwürde darin, dass jeder Mensch verdient, gleichermaßen als ein frei sein eigenes Leben führendes Subjekt geachtet zu werden, dann verlangt diese gleiche Achtung als frei sein eigenes Leben führendes Subjekt, der jeder Mensch würdig ist, zugleich die Form grundlegender Menschenrechte. Denn Menschenrechte sollen gewährleisten, dass der Mensch in allen seinen verschiedenen Rollen so behandelt wird, dass er sie als Teil seiner freien Lebensführung zu spielen vermag. Die Menschenrechte sind die grundlegenden Rechte, die sicherstellen sollen, dass alle Felder der gesellschaftlichen Praxis diejenigen minimalen Anforderungen erfüllen, die es jedem Menschen möglich machen, so an ihnen teilzunehmen, dass er darin seine Bestimmung, ein freies Subjekt zu sein, verwirklichen kann.

Kritischer Ausblick

Dass die Würde des Menschen darin besteht, frei sein eigenes Leben zu führen, haben zum ersten Mal und auf emphatische Weise die Würdetraktate der Renaissancehumanisten gesagt. Damit markieren sie eine entscheidende Wende in der Geschichte des Würdebegriffs. Denn damit lösen sie die menschliche Würde von den ontologischen Grundlagen und ethischen Festlegungen der stoischen Philosophie und definieren sie durch eine radikal verstandene Freiheit: die Freiheit des Menschen, »zu haben, was er wünscht« und »zu sein, was er will« (Pico della Mirandola 1486/1990, 7–9). »Denn wir können es, wenn wir wollen«, ist die zentrale Formel dieses neuen Subjektbegriffs (vgl. Bayertz 1995). Mit dieser radikalen Freiheitsidee durchschlägt della Mirandola zwar die Halbierungen des traditionellen Würdeverständnisses, zugleich aber führt auch von dieser Freiheitsidee kein Weg zu dem Begriff gleicher Rechte: Die souveräne Freiheit, die della Mirandola dem Menschen zuspricht und durch die er ihn den Engeln, ja den Göttern gleichgestellt sieht, be-

darf der Sicherung und Ermöglichung durch gleiche Rechte nicht. Gleiche Rechte sichern und ermöglichen die Freiheit zu und in der Teilnahme an sozialen Praktiken. Der Begriff freier Subjektivität, der dem menschenrechtlichen Würdekonzept eingeschrieben ist, ist daher nicht mit dem renaissancezeitlichen Bild menschlicher Erhabenheit zu verwechseln. Das Subjekt der Menschenrechte gleicht vielmehr jenem anderen Bild des Menschen, das die politische Philosophie der Neuzeit seit Thomas Hobbes gezeichnet hat: Es ist ein bedürftiges, verletzliches und abhängiges Subjekt, ein Subjekt, das auf seine Achtung in der Form von Rechten angewiesen ist. Die Freiheit, die dieses Subjekt sich zutraut und die es für sich beansprucht, ist nicht die Freiheit »arbiträrer« Selbsterschaffung, sondern die Freiheit »humaner Selbstbehauptung« (Hans Blumenberg): die Freiheit, in sozialen Verhältnissen ein eigenes Leben zu führen.

Die Berufung auf die Menschenwürde, die die Theorie und Politik der Menschenrechte seit 1945 bestimmt, ist gelegentlich so gedeutet worden, dass hier eine durch die Erfahrung des Totalitarismus über sich selbst verzweifelte Moderne Anschluss an substantielle normative Gehalte der traditionellen Naturrechtslehren gesucht habe (vgl. Böckenförde/Spaemann 1987). Recht besehen, ist aber das Gegenteil der Fall, denn diese traditionellen Lehren kannten die Idee der Menschenrechte nicht. Ihr Würdebegriff kann es daher nicht sein, der gemeint ist, wenn sich die Theorie und Politik der Menschenrechte auf die menschliche Würde beruft. Es handelt sich hier vielmehr um einen Begriff der Würde, der das Recht jedes Menschen erklärt, in seinem Gemeinwesen durch Rechte in der Freiheit, sein eigenes Leben zu führen, geschützt zu werden. Die gegenwärtige Diskussion dreht sich wesentlich um die Frage, ob dieser freiheitstheoretische Würdebegriff durch materiale, inhaltliche Bestimmungen eines guten Lebens angereichert werden kann, ohne dadurch in die Denkform der traditionellen ethischen Lehren zurückzukehren. Aus der Sicht des freiheitstheoretischen Würdebegriffs geht damit die Gefahr einher, die Ordnung der Rechte auf eine substantielle Werteordnung zurückzuführen, die ebenso die Freiheit der Individuen wie des demo-

kratischen Souveräns etwa durch die Ermächtigung von Gerichten als »Hütern der Verfassung« zu begrenzen droht.

Literatur

- Arendt, Hannah: »Es gibt nur ein einziges Menschenrecht«. In: *Die Wandlung* 4. Jg. (1949), 754–770.
 –: *Über die Revolution*. München/Zürich 1974 (engl. 1963).
 Bayertz, Kurt: »Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien«. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 81. Jg. (1995), 465–481.
 Berger, Peter L.: »On the Obsolescence of the Concept of Honor«. In: Stanley Hauerwas/Alasdair MacIntyre (Hg.): *Revisions. Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame/London 1983, 172–181.
 Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spaemann, Robert (Hg.): *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*. Stuttgart 1987.
 Cancik, Hubert: »Dignity of Man« and »Persona« in Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, *De officiis* I 105–107«. In: David Kretzmer/Eckart Klein (Hg.): *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*. The Hague/London/New York 2002, 19–40.
 Cicero, Marcus Tullius: *Von den Pflichten*. Übers. von Harald Merklin. Frankfurt a.M./Leipzig 1991.
 Dürig, Günter: »Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde«. In: *Archiv des öffentlichen Rechts* 2 (1956), 117–157.
 Herdegen, Matthias: »Art. 1 I, Rn. 1–114«, in: Theodor Maunz/Günter Dürig u. a. (Hg.): *Grundgesetz. Kommentar*. München 2003, 1–71.
 Kondylis, Panajotis/Pöschl, Victor: »Würde«. In: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhard Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7. Stuttgart 1992, 637–677.
 Maihofer, Werner: *Rechtsstaat und menschliche Würde*. Frankfurt a.M. 1968.
 Menke, Christoph: »Von der Würde des Menschen zur Menschenwürde: das Subjekt des Rechts«. In: *West-End. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (2006), 3–21.
 –/Pollmann, Arnd: *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*. Hamburg 2007.
 Pico della Mirandola, Giovanni: *Über die Würde des Menschen* [1486]. Hamburg 1990.
 Riedel, Manfred: *System und Geschichte*. Frankfurt a.M. 1973.
 Spaemann, Robert: »Über den Begriff der Menschenwürde«. In: Ders.: *Das Natürliche und das Vernünftige*. München 1987, 77–106.

Wetz, Franz Josef: *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*. Stuttgart 2005, 14–124.

Zimmermann, Rolf: *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*. Reinbek 2005.

Christoph Menke

1.4 Rechte und Pflichten

Zentrale Ausgangsfragen

Rechte sind, ebenso wie Pflichten, grundlegende Bausteine moderner Rechtsordnungen, und die Rede von Rechten gehört heute auch zum geläufigen Vokabular der moralischen Sprache. Doch anders als Pflichten sind Rechte offenbar keine notwendigen Elemente juristischer und moralischer Normensysteme. Jedenfalls kommen sie in den normativen Ordnungen früher, archaischer Gesellschaften nicht explizit vor, und Rechte spielen selbst im Römischen Recht, das immerhin schon einen Namen für sie hat (*ius*) und Klagen zur Durchsetzung rechtlicher Ansprüche (*actiones*) kennt, keine bedeutende Rolle. Die Praxis, Einzelpersonen und Körperschaften Rechte zuzuschreiben, findet im juristischen Denken und im positiven Recht erst ab dem Mittelalter wachsende Verbreitung, um in der Neuzeit zunehmend auch in die Sprache der Moral und der Politik Eingang zu finden (vgl. Coing 2007; Edmundson 2004, 3 ff.).

Die Rechte, die moderne Rechtssysteme enthalten, verschaffen deren Inhabern eine besondere Rechtsstellung gegenüber anderen (natürlichen oder juristischen) Personen, denen sie in der Regel entsprechende Pflichten auferlegen, die ihrerseits in verbindlichen, meist sanktionsbewehrten rechtlichen Geboten Ausdruck finden. So ist das Eigentumsrecht einer Person an einer Sache mit der Pflicht aller Anderen verbunden, diese Sache nicht ohne Einwilligung jener Person zu nutzen; und das Grundrecht auf Versammlungsfreiheit inkludiert u. a. die Pflicht des Staates, öffentliche Versammlungen seiner Einwohner, außer in bestimmten Ausnahmefällen, nicht zu behindern, ja sogar gegen gewaltsame Behinderungen seitens Anderer zu schützen. Umgekehrt gehen aber nicht alle Pflichten, die eine Rechtsordnung den Einzelnen auferlegt, mit entsprechenden Rechten derer einher, die aus diesen Pflichten Nutzen ziehen. So folgt z. B. aus dem Umstand, dass die Straßenverkehrsordnung die Verkehrsteilnehmer zur Einhaltung vielfältiger Regeln verpflichtet, keineswegs, dass man auch ein Recht auf die Einhaltung dieser Regeln durch Andere besitzt.

Im Kontext moralischer Diskurse, in denen Rechte ebenfalls eine wichtige Rolle spielen, ist deren Verhältnis zu Pflichten weniger klar. Doch auch hier ist es offenbar üblich, nur einem Teil der als gültig betrachteten moralischen Pflichten entsprechende moralische Rechte der Personen zuzuordnen, die von den Pflichten profitieren. Dazu gehören vor allem jene als wohlbegründet und strikt verbindlich betrachteten moralischen Pflichten, die gegenüber einzelnen Personen bestehen; Pflichten also, die in der philosophischen Ethik gewöhnlich als »vollkommene Pflichten« bezeichnet werden. Demgegenüber scheint es zumindest zweifelhaft, ob solche Rechte auch mit sogenannten »unvollkommenen Pflichten« einhergehen, die nicht bestimmten einzelnen Menschen, sondern einer Personenallgemeinheit oder einem Gemeinwesen im Ganzen geschuldet werden; wie z. B. die Pflicht, nach Kräften zur Unterstützung hilfsbedürftiger Menschen beizutragen, oder die Pflicht, die Regeln einer einigermaßen akzeptablen sozialen Ordnung zu befolgen. Andererseits ist es im Moraldiskurs, anders als in der Rechtspraxis, keineswegs unsinnig, bestimmte moralische Rechte von Menschen auch dann zu postulieren, wenn noch unklar ist, welche Pflichten bestimmten Einzelpersonen oder sozialen Körperschaften auferlegt werden sollten, um diesen Rechten Wirksamkeit zu verschaffen. Die Postulierung solcher Rechte läuft dann auf die Forderung hinaus, ein Arrangement von näher bestimmten Pflichten bestimmter (natürlicher oder juristischer) Personen zu institutionalisieren, das die Erfüllung der postulierten Rechte sicherstellt. Diese Situation tritt gerade im Diskurs über Menschenrechte nicht selten auf, wenn einerseits gute Gründe für die Annahme eines solchen Rechts sprechen, wie z. B. dafür, dass jeder Mensch ein Recht auf ausreichende Nahrung hat, andererseits aber die bestehende gesellschaftliche und/oder globale Ordnung keine geeigneten Instrumente bereitstellt, welche die Gewährleistung dieses Rechts ermöglichen würden.

In diesem Zusammenhang ist eine grundsätzliche Bemerkung zum normativen Status von Menschenrechten am Platz (dazu Nickel 1987, 27 ff.; Pogge 2002, 52 ff.). Diese Rechte haben ein Janusgesicht, weil sie sowohl moralische Rechte sind,

insoweit sie aus moralischer Sicht universelle Verbindlichkeit beanspruchen, als auch juristische Rechte, insoweit sie durch positives Recht verbürgt werden. Insoweit Menschenrechte als politische Forderungen mit dem Anspruch auf universelle Verbindlichkeit Anerkennung finden, sind sie moralische Rechte, die jedem Menschen gegenüber der eigenen Gesellschaft wie auch gegenüber der Staatengemeinschaft samt ihren Institutionen einen Anspruch darauf verleihen, eine rechtliche Ordnung bereitzustellen, die diese Rechte wirksam schützt und gewährleistet, unabhängig davon, ob eine solche Ordnung tatsächlich besteht oder nicht. Als *moralische* Rechte haben Menschenrechte demnach den Charakter politischer Forderungen, deren Adressaten – die Mitglieder und Institutionen der eigenen Gesellschaft und der Staatengemeinschaft – freilich, ebenso wie auch die Pflichten, die sich für sie aus diesen Forderungen ergeben, relativ unbestimmt bleiben. Insoweit Menschenrechte aber durch positives Recht, sei es durch nationale Rechtsordnungen oder durch das Völkerrecht, verbürgt werden, sind sie *juridische* Rechte, die, je nach der Art und der Stärke ihrer rechtlichen Verankerung, den Menschen in erster Linie gegenüber den Staaten, in denen sie sich aufhalten, in gewissem Maße aber auch gegenüber der Staatengemeinschaft einen mehr oder minder verlässlichen Rechtsanspruch auf Schutz gewähren; auch wenn dieser Anspruch in vielen Weltregionen nicht oder nur unzureichend erfüllt wird. Als juristische Rechte erlegen die Menschenrechte den Staaten zwar grundsätzlich relativ klar bestimmte Pflichten auf, bleiben aber vielerorts dennoch weitgehend unwirksam, da sie in vielen Ländern nicht effektiv durchgesetzt oder von deren Machthabern sogar massiv verletzt werden und auch das bestehende System des internationalen Menschenrechtsschutzes dagegen keine wirksame Abhilfe bietet.

Probleme und Positionen

Auch wenn in vielen Kontexten von Rechten und Pflichten in einem Atemzug gesprochen wird, besteht keine Einigkeit, wie sie zusammenhängen. Zur Debatte steht dabei meist das richtige Verständnis von Rechten, während der Pflichtbegriff