

## Beiträge

# Welchen Status begründet die Menschenwürde?

Georg Lohmann\*

## I. Fragestellung

Der Begriff der „Menschenwürde“ bekommt, seitdem er in den Menschenrechtsdokumenten der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg verwendet wird, eine zunehmend umfassende und fundierende Rolle und Bedeutung. Prominent verwendet wird er als ein Rechtsbegriff des internationalen Rechts oder Völkerrechts zunächst in den Gründungsakten der Vereinten Nationen (UN-Charta 1945), dann in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR 1948) und zunehmend an Bedeutung gewinnend in den folgenden, zahlreichen Internationalen Menschenrechtspakten. Eingang findet er auch in zahlreichen einzelstaatlichen Verfassungen (prominent deutsches Grundgesetz) und regionalen Staatenbünden (z.B. Lissabon Vertrag der EU). Im deutschen Grundgesetz (Art 1, GG), in der die „Würde des Menschen“ nicht nur „unantastbar“ ist, wird sie zum ersten Mal auch explizit in eine begründende und fundierende Rolle zu den Menschenrechten gesetzt („Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten“, Hervorh. G.L.). Seit dem Zweiten Weltkrieg, so kann man zusammenfassend resümieren, fungiert die „Menschenwürde“ als „Basis“ von Menschenrechten<sup>44</sup>. Wenn jemand aber Rechte (rights) hat, dann muss er ein anerkanntes Mitglied in einer Rechtsgemeinschaft (law) sein. Dafür muss er bestimmte, in der jeweiligen Rechtsgemeinschaft festgelegte Bedingungen erfüllen, die zusammengenommen seinen Status<sup>45</sup> als Rechtssubjekt bestimmen. Man kann daher fragen, welchen Status begründet die „Menschenwürde“?

Eine solche Auffassung unterscheidet sich von einer häufig vertretenen Auffassung der Menschenrechte als reine „moralische Rechte“, weil in einer rein moralischen Perspektive offenbar die Bedingungen für die Mitgliedschaft in einer moralischen Gemeinschaft und die Bedingungen dafür, ein Objekt moralischer Pflichten zu sein, sich von den Bedingungen für die Mitglied in einer Rechtsgemeinschaft, unterscheiden.

\* Universität Magdeburg, E-Mail: Georg.Lohmann@ovgu.de.

<sup>44</sup> S. Lohmann, Menschenwürde als „Basis“ von Menschenrechten, in: Joerden/Hilgendorf/Thiele (Hrsg.), Handbuch Menschenwürde und Medizintechnik, 2012, 179-194.

<sup>45</sup> Ich gebrauche den Begriff „Status“ hier (eher im Sinne von *T. Parsons*) als Kennzeichnung einer anerkannten Position und Mitgliedschaft in einer (Rechts-)Gemeinschaft, die mit Kompetenzen, Wertschätzungen, Rechten und Pflichten verbunden ist, und entweder zugeschrieben oder erworben werden kann. Er ist damit allgemeiner verwendet als ein nur ständisch verstandener Begriff des „Ranges“; siehe zu den unterschiedlichen Bedeutungen von „Status“ auch *H. Abels*, Status, in: Ritter/Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 10, 1998, Sp.110-115.

den. Ich werde daher zunächst meine Auffassung zu Rechten und Mitgliedschaften in Moral und Recht darlegen (II). Da meines Erachtens der Begriff der *Menschenwürde* nach 1945 eine neue Bedeutung und Funktion im Kontext der Menschenrechtsdokumente erhalten hat, will ich seine Bedeutung von den vorgängigen Geschichten *allgemeiner* und *besonderer* Würdebegriff kurz abgrenzen (III), um dann am Beispiel der Entwicklung zum allgemeinen Wahlrecht die These zu beleuchten, dass der Menschenwürdebegriff als Universalisierung eines statusbezogenen, besonderen Würdebegriffs verstanden werden kann (IV). Abschließend will ich eine Antwort auf die Ausgangsfrage skizzieren, und erläutern, welcher Status denn mit der neuen basierenden Auffassung von „Menschenwürde“ verbunden ist und welche Forderungen sich daraus ergeben (V).

## II. Zu Rechten und Mitgliedschaften in Moral und Recht

Moral und Recht unterscheiden sich in vielen Hinsichten.<sup>46</sup> Ich will, bezogen auf die obige Fragestellung, moralische Pflichten und *moralische Ansprüche* von *moralischen Rechten* und *juristischen Rechten* unterscheiden. Dabei gehe ich von der These aus, das schon begrifflich „Pflichten“ und „Rechte“ nicht auf einer systematischen Ebene liegen, „Rechte“ zwar immer begrifflich „Pflichten“, „Pflichten“ aber nicht immer begrifflich mit „Rechten“ korrespondieren. Die Rede von „Rechten“, auch von „moralischen Rechten“, setzt immer eine andere, sich von einer rein moralischen Gemeinschaft unterscheidende, institutionelle Gemeinschaft voraus. Diese Unterschiede werden deutlich, wenn man auf die jeweiligen Bestimmungen und Bedingungen der Mitgliedschaft in den jeweiligen Gemeinschaften achtet.

In der Regel sind die Bedingungen für die Mitgliedschaft in einer Rechtsgemeinschaft enger gefasst als die in einer moralischen Gemeinschaft. Mitglied in einer moralischen Gemeinschaft ist ein Wesen, wenn es Objekt oder Subjekt von moralischen Rücksichtnahmen ist. Moralische Rücksichtnahmen sind Handlungen (und Unterlassungen) und affektive Einstellungen. Die komplexe Praxis moralischen Verhaltens ist dabei nicht nur durch *eine* Art moralischer Rücksichtnahmen bestimmt, sondern durch eine Vielzahl, nicht aufeinander reduzierbarer Verhaltensweisen und Handlungen.<sup>47</sup> Die Rücksichtnahmen werden moralisch durch unterschiedlich begründet, starke und schwache, wechselseitige und asymmetrische Verpflichtungen und durch Handlungen jenseits von moralischen Verpflichtungen ausgeübt und vollzogen. Sie stellen sich dar in Handlungen (und Unterlassungen) des Respektes, der Hilfe und Sorge, der Schadensvermeidung, der affektiven Wertschätzung und anderer mehr, die sich auf – als moralisch relevant – bestimmte Eigenschaften von Wesen beziehen. In den Fällen von schwachen und starken Verpflichtungen<sup>48</sup> können wir auch sagen, dass hier so etwas wie *moralische Ansprüche* auf Rücksichtnahme entstehen.

<sup>46</sup> S. Habermas, Faktizität und Geltung, 1992, 135 ff.

<sup>47</sup> Zu dieser und den folgenden Bestimmungen s. Lohmann, Moralische Gefühle und moralische Verpflichtungen, in: Ethik & Unterricht, 1/2001, 2-6; ders., Unparteilichkeit in der Moral, FS Habermas, 2001, 434-455.

<sup>48</sup> S. zu dieser Unterscheidung Wildt, Milde Pflichten. Moralische Verpflichtungen ohne korrelative moralische Rechte anderer, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55 (2007), 41-57.

Unter Bedingungen einer universellen Moral kann eine moralische Gemeinschaft nur solche Bedingungen für die Trägerschaft von moralischen Ansprüchen stellen, die universell und egalitär sich auf bestimmte, moralisch relevante Eigenschaften von Wesen beziehen, z.B. Empfindungsfähigkeit oder Schmerzfähigkeit zu besitzen oder zu einer überlegten Selbstbestimmung fähig zu sein. Diese Eigenschaften „machen“ ein betreffendes Wesen zu einem genuinen *Objekt moralischer Rücksichtnahme* (das Wesen, auf das Rücksicht genommen wird) und das kann auch so beschreiben werden, dass das *Subjekt moralischer Rücksichtnahme* (das Wesen, das Rücksicht nimmt) auf einen *moralischen Anspruch* jenes empfindungsfähigen oder selbstbestimmungsfähigen Wesens *antwortet*. In einer universellen Moral sind diese Arten der moralischen „Mitgliedschaft“ daher nicht exklusiv, da sie alle Wesen gemäß ihren moralisch relevanten Eigenschaften einschließen. Ein moralischer Anspruch auf Rücksichtnahme muss auch nicht explizit gestellt werden, er kann auch aus der Perspektive des moralischen Subjektes einem anderen Wesen unterstellt werden, wenn und weil bestimmte Eigenschaften oder Interessen vorliegen oder angenommen werden können. Deshalb setzen moralische Ansprüche auch nicht nur symmetrische Beziehungen zwischen moralischem Objekt und moralischem Subjekt voraus, sondern sind auch bei asymmetrischen Beziehungen wie zwischen Menschen und Tieren oder erwachsenen autonomen Menschen und Säuglingen möglich.

Von solchen, moralischen Pflichten entsprechenden „moralischen Ansprüchen“ unterscheide ich „*moralische Rechte*“, die *wechselseitige* moralische Pflichten voraussetzen und auf dieser Voraussetzung eine neue institutionelle Struktur: hier eine im nur moralischen Sinne gemeinte *Rechtsgemeinschaft*, konstituieren. Für den Rechtsbegriff (right) (im Sinne eines berechtigten und begründbaren Anspruchs) ist allgemein charakteristisch, a) eine (wechselseitige) Anerkennung des Rechtsträgers durch die Rechtsgemeinschaft (oder deren Mitglieder), b) die Zuschreibung eines berechtigten Machtanspruches zur Durchsetzung der korrespondierenden Pflichten und c) Klagemöglichkeiten bei einer dritten Instanz. Da diese begrifflichen Eigenschaften von „Rechten“ hier nur durch affektive Sanktionen wie Schuld- und Schamvorwürfe und moralische Empörung gegenüber der Öffentlichkeit „gedeckt“ werden können, bleiben moralische Rechte so „schwach“ wie die bei einer reinen Pflichtenethik weitgehend analoge appellative Einforderung von moralischen Pflichten. Deshalb bezweifeln einige, dass „moralische Rechte“ überhaupt Rechte sind oder werten sie als Erfindungen einer „Glutamat-Theorie“ von Rechten ab.<sup>49</sup> M.E. ist das aber nicht eine Frage des Geschmacks, sondern die Redeweise von „moralischen Rechten“ hat durchaus einen verständlichen Sinn, sofern man sie als *schwache* Rechte im Vergleich zu *starken* juridischen Rechten versteht, die mit staatlich erzwingbaren Durchsetzungschancen verbunden sind. Sie sind aber zudem, im Unterschied zu einer bloßen Pflichtenmoral, mit neuen Möglichkeiten von Selbstachtung und Freiheitsbewusstsein verbunden und haben in bestimmten, politischen und sozialen Situationen, eine durchaus wichtige Bedeutung.<sup>50</sup>

Pflichten sind nicht immer mit Rechte verbunden, aber Rechte sind schon begrifflich immer mit korrespondierenden Pflichten anderer verbunden. Da die Einführung von Rechten an wechselseitige Beziehungen gebunden ist, muss ein Träger von

<sup>49</sup> Mohr, *Moralische Rechte gibt es nicht*, in: Sandkühler (Hrsg.), *Recht und Moral*, 2010, 62.

<sup>50</sup> S. dazu Lohmann, *Zur moralischen, juridischen und politischen Dimension der Menschenrechte*, in: Sandkühler (Hrsg.), *Recht und Moral*, 2010, 135-150.

Rechten auch im Prinzip über die Fähigkeiten verfügen, Pflichten zu erkennen und zu erfüllen. Das geht in der Regel erst bei zumindest rudimentär vorhandenen Selbstbestimmungsfähigkeiten. Die Trägerschaft von Rechten setzt daher nicht bloß moralisches Objektsein voraus, sondern auch die Fähigkeiten zum moralischen Subjektsein, also zu überlegter Selbstbestimmung. Dass in Randfällen wir auch dann jemand als Träger von Rechten anerkennen, wenn er aktuell nicht diese Bedingungen erfüllt, z.B. bei Säuglingen oder komatösen Patienten, ist für diese Überlegungen kein gravierender Einwand, da wir hier, wenn die Rechte nicht von diesen Menschen wahrgenommen werden können, uns mit guten Gründen entscheiden, sie für sie tutorisch oder advokatorisch wahrzunehmen.

Im Unterschied zu moralischen *Ansprüchen* setzen *Rechte* aber eine (in der Regel explizite öffentliche) Anerkennung eines möglichen Rechtsträgers als Rechtssubjekt durch die durch diese Rechte Verpflichten voraus, d.h. nicht allein das Vorliegen bestimmter Eigenschaften macht schon ein Wesen zu einem anerkannten Rechtssubjekt oder eben zu einem Mitglied in einer Rechtsgemeinschaft, sondern erst eine Anerkennung als Rechtssubjekt durch die Adressaten der aus den Rechten sich ergebenden Pflichten.

Die genauen Strukturen und Eigenarten dieser notwendigen Anerkennung als Rechtssubjekt richten sich dabei nach dem Charakter der jeweiligen Rechtsgemeinschaft und explizieren, im obigen Sinne, seinen Status als Mitglied. Wir werden noch sehen, dass diese Bedingung für den universellen Anspruch der Menschenwürde und Menschenrechte besondere Schwierigkeiten bereitet.

Zunächst aber ist für unsere Fragestellung der paradigmatische Fall eine *staatliche* Rechtsgemeinschaft, und hier der *normative* Standardfall eine *demokratische* Rechtsgemeinschaft. Der Status des anerkannten Rechtssubjekts verbindet sich dann mit der Mitgliedschaft im Staat, und wird bestimmt als *Staatsbürger*. Hier muss man noch aktive und passive Aspekte der Staatsbürgerschaft unterscheiden. Nur passive Staats-“bürger“ nannte Kant „Rechtsgenossen“, die Recht und Gesetz unterworfen sind und zumindest passiv auch den Schutz von Recht und Gesetz genießen. In nicht-demokratischen (diktatorischen) Rechtsstaaten sind diese Bürger daher auf ihre Untertanen Rolle begrenzt; die Rechte, die ihnen in diesem System gewährt werden, werden von der rechtsetzenden Instanz, dem jeweiligen politischen Machthaber oder anderen diktatorischen Instanzen, asymmetrisch verliehen. Der aktive Staatsbürger (= Bürger im vollen Sinne) verfügt hingegen auch über die Kompetenzen der politischen Mitbestimmung von Recht und Gesetz. Er ist, so die republikanische und demokratische Formel, *Autor und Adressat* der Gesetze, denen er unterworfen ist<sup>51</sup>, und dementsprechend auch durch die Mitwirkung an der allgemeinen Gesetzgebung Autor der Rechte, deren Träger er ist. Rechte verleihen die Bürger sich daher im demokratischen Rechtsstaat wechselseitig im Rahmen einer öffentlichen, allgemeinen und gleichen Gesetzgebung.

Dieses paradigmatische Model der Beziehungen zwischen Staatsbürgerschaft und Staatsbürgerrechten lag auch noch den historisch ersten Erklärungen der Menschenrechte (Virginia 1776 und Frankreich 1789<sup>52</sup>) zu Grunde, da dort die Menschenrechte

<sup>51</sup> S. zu diesen Auffassungen Habermas, Faktizität und Geltung, 1992, 109 ff.

<sup>52</sup> S. dazu jetzt statt anderer Brunkhorst, Die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung und die Virginia Declaration of Rights von 1776, und: Die Französische Revolution und die Erklärung der

zugleich mit dem Akt einer Staatsgründung *als* Bürgerrechte verkündet wurden. Allerdings kamen diese Erklärungen der Menschenrechte ganz ohne eine Erwähnung oder systematische Beziehung auf die Würde des Menschen aus.<sup>53</sup> Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) von 1948 und die späteren völkerrechtlichen Konventionen der Menschenrechte sind aber nicht mehr unmittelbar mit Akten einer Staatsgründung verbunden, sondern sind Ergebnis völkerrechtlicher Vereinbarungen schon bestehender Staaten. Und erst seit dem Zweiten Weltkrieg wird nun ein Begriff der Menschenwürde, historisch neu, in Zusammenhang mit den Menschenrechten gebracht, zunächst nur miterwähnt, dann aber in einer zunehmend *fundierenden* Rolle gesetzt.

### III. „Besondere“ und „allgemeine“ Würdebegriffe und „Menschenwürde“<sup>54</sup>

Um diesen Neuansatz richtig zu verstehen, sei kurz an die komplexen Geschichten der unterschiedlichen Würdebegriffe erinnert.<sup>55</sup> Grob vereinfachend kann man die Geschichte von *allgemeinen* Würdebegriffen des Menschen qua Menschen (beginnend von der Stoa bis zu *Kant*) von der Geschichte sozialer, ständischer oder ehrbegründeter, *besonderer*<sup>56</sup> Würdebegriffe unterscheiden. In beiden Geschichten ist jeweils mit „Würde“ eine besonders hochgeschätzte Wertung eines Modus freier Selbstbestimmung gemeint, die dem Würdigen einen besonderen Rang zusprechen und die vom Würdigen selber wie auch von anderen eine besondere Referenz und Achtung erheischen. Und in beiden Arten von Würdebegriffen sind mit der Würde entsprechende Pflichten (gegen sich und gegen andere oder gegenüber der Instanz, die die Würde verleiht), *aber keine Rechte*, verbunden. Häufig können Konzeptionen aus beiden Begriffstraditionen nebeneinander bestehen, ohne dass die *allgemeine* Würde des Menschen Auswirkungen auf die jeweils besonderen Standeskonzessionen hat. Indem Maße aber, wie seit der Aufklärung die allgemeine, nun zunehmend moralisch sich artikulierende Wertschätzung der Freiheit des Menschen an sozialer Geltung gewinnt, geraten auch die besonderen, sozialen Würdekonzeptionen, die unterschiedliche soziale Ränge, Stände und Privilegien zu begründen versuchen, unter Rechtfertigungsdruck. Dass alle Menschen in bestimmten Hinsichten als gleich gelten, dass jedem einzelnen unabhängig von seiner besonderen sozialen Stellung die gleiche fundamentale Wertschätzung schlicht als Mensch zusteht, das wird nun moralisch artikuliert, und naturrechtliche oder vernunftrechtliche Grundlage von Recht

---

Rechte der Menschen und des Bürgers von 1789, beide in: Pollmann/Lohmann (Hrsg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 2012, 91-98, 99-105.

<sup>53</sup> Stattdessen bezogen sie sich auf die motivierende Kraft einer kulturell oder politisch bestimmten Nation.

<sup>54</sup> Ich verwende im Folgenden überarbeitete Teile aus *Lohmann*, Menschenwürde und Staatsbürgerschaft, *Menschen Rechts Magazin* 2/2012, 155-168.

<sup>55</sup> Ich kann verweisen auf meine Skizze in *Lohmann*, „Menschenwürde“ – Leerformel oder Neuentwurf der Menschenrechte?, in: Ammer/von Bülow/Heimbucher (Hrsg.), Herausforderung Menschenwürde. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch, 2010, 101 – 128, und die dort zitierte Literatur.

<sup>56</sup> Häufig spricht man hier auch von „kontingenten“ Würdebegriffen, was ich etwas irreleitend finde.

und Politik. Die Ideen von Freiheit und Gleichheit werden nun für alle Menschen beansprucht. Aber auch hier – auch noch bei *Kant*, soweit diese aufklärerischen Ideen sich in seinem Würdebegriff niederschlagen – sind mit dem Würdebegriff unmittelbar Pflichten gegen sich und andere, aber nicht die Trägerschaft von Rechten verbunden. Seit der französischen Revolution werden im 19. Jahrhundert diese Ideen noch um soziale Forderungen nach einem „menschenwürdigen Leben“ erweitert, wenn auch zumeist nur via negationis als Protest gegen menschenunwürdige Lebensverhältnisse.<sup>57</sup>

Auf diese komplexen Vorgeschichten unterschiedlicher Würdebegriffe greifen Autoren, die an der völkerrechtlichen Neubestimmung der Menschenrechte im Zuge des Zweiten Weltkrieges engagiert sind, zurück und entwerfen nun, im völkerrechtlichen Kontext der Gründung der Vereinten Nationen, den Würdebegriff in einer dritten Art, die ich, um sie *begrifflich* von den beiden anderen Arten (*besondere* und *allgemeine* Würdebegriffe) leichter unterscheiden zu können nun: *Menschenwürde* nenne. Sie wird im reaktiven Entsetzen über die „Verbrechen gegen die Menschheit“ der Nazi-Zeit, aber auch anderer totalitärer Diktaturen und der Barbarei der Kolonialmächte als eine neugefasste, axiomatische normative Grundlage *deklariert* und so zunehmend in den dann folgenden Menschenrechtskonventionen und Rechtsverfassungen „eingebaut“.<sup>58</sup>

Seit 1945 fungiert (zunehmend auch explizit) dieser Menschenwürdebegriff als vorverfassungsmäßige „Basis“ der Menschenrechte. Er ist nun ein rechtlicher Begriff, der in politischen Erklärungen gesetzt wird, aber hinsichtlich seiner normativen Behauptungen (selbstverständlich) moralischer Begründungen bedarf. Weil er und insofern er die Menschenrechte fundiert, entsprechen ihm Rechtspflichten, deren direkte Adressaten die Staaten (und Vertreter der Staaten) und vermittels einer Drittirkung auch die Bürger untereinander in indirekter Weise sind. Ihm entsprechen aber keine Pflichten gegen sich, da Rechtspflichten (also äußerlich erzwingbare Pflichten) gegen sich nicht möglich sind. Insbesondere aber nimmt der Menschenwürdebegriff eine republikanische Bedeutung von „Würde“ auf, die Kant bei seiner erstmaligen Einführung des Begriffs im Anschluss an Rousseau, allerdings nur im moralischen Sinn, verwendet.<sup>59</sup> Die Berufung auf die gleiche Menschenwürde jedes einzelnen Menschen als Mensch „bürgt“ für das Haben von Menschenrechten<sup>60</sup>, und initiiert die schrittweise, aber nicht stetige Entwicklung einer, der Idee nach, republikanischen politischen Praxis, der gemäß alle Menschen überall auf der Welt in der gleichen Weise als Adressaten und Autoren der Menschenrechte anzusehen sind. Die Achtung der Menschenwürde hat daher einen starken antipaternalistischen Effekt, da das Haben von

<sup>57</sup> S. dazu *Lohmann*, Marxens Kapitalismuskritik als Kritik an menschenunwürdigen Verhältnissen, erscheint in: *Jaeggi/Loick* (Hrsg.), *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*, Berlin 2013, 67-77.

<sup>58</sup> *S. Menke/Pollmann*, Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung, 2007, 129 ff.; *Lohmann* 2011, Menschenwürde als „soziale Imagination“. Über den geschichtlichen Sinn der Deklaration der Menschenrechte und Menschenwürde nach 1945, in: *Knoepffler/Kunzmann/O’Malley* (Hrsg.), *Facetten der Menschenwürde*, 2011, 54-74.

<sup>59</sup> S. zur Kant-Interpretation näher: *Lohmann*, Menschenwürde als „Basis“ von Menschenrechten, in: *Joerden/Hilgendorf/Thiele* (Hrsg.), *Handbuch Menschenwürde und Medizintechnik*, 2012, 179-194.

<sup>60</sup> *S. Lohmann*, Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde. Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945, *Zeitschrift für Menschenrechte* 4 (2010), 46- 63.

(rechtlich gefassten) Menschenrechten nicht einfach aus „Quellen“ resultieren darf, die der politischen Rechtsgemeinschaft extern sind; es reicht daher keineswegs aus zu sagen, dass „aus Vernunftgründen“, oder „von Natur aus“ oder auf Grund einer moralischen Argumentation jemandem Menschenrechte (im vollen Sinne) zustehen, *damit* diese Person Träger von (nun juristisch verstandenen) Menschenrechten ist und als solche anerkannt wird. Nicht moralische Begründungen allein machen Menschen zu Trägern von Menschenrechten, sondern dazu bedarf es eines Rechtssetzungsprozesses, einer demokratischen Meinungs- und Willensbildung in dafür legitimierten Institutionen, in denen diese Rechte *gestiftet* und *anerkannt* werden. Der republikanisch-demokratische Gehalt der Menschenwürde fordert, dass die Träger der Rechte selbst bei der Stiftung und dann auch Konkretisierung der Rechte mitwirken müssen: er fordert die Anerkennung seines Status als „Bürger“.

Die AEMR fordert zunächst aber nur die Anerkennung eines jeden Menschen als rechtsfähiges Subjekt (Art. 6) und fordert einen Anspruch auf „Staatsangehörigkeit“ (Art. 15, 1), lässt aber das Verhältnis zwischen fundierender Menschenwürde und Bürgerschaft unbestimmt. Auf den ersten Blick hat daher ein Mensch Menschenrechte, weil er Mensch ist, und nicht, weil *oder* insofern er Bürger ist.

Versucht man gleichwohl eine Beziehung zwischen Menschenwürde und Bürgerschaft zu thematisieren, so scheint sich eine einsichtige werttheoretische Beziehung zwischen Menschenwürde und Bürgerschaft zu ergeben: Weil allen Menschen der gleiche Wert durch ihre (im moralischen Sinne verstandene) allgemeine Würde zu kommt, deshalb müssen auch alle in der gleichen Weise in ihrem Status und in ihren Rollen als Bürger anerkannt werden. Und umgekehrt dürfen die Rollenkompetenzen eines Bürgers nicht im Widerspruch stehen zu dem egalitären Universalismus dieser *allgemein moralischen* Würde. Das ist sicherlich richtig, aber auch scheinbar trivial und theoretisch wenig aufregend.

Eine solche Auffassung versteht aber die Menschenrechte nur als Realisierung oder Umsetzung eines vorab moralisch oder nurrechtlich bestimmmbaren Gehaltes, der *vor* allen politischen und rechtlichen Vereinbarungen und Aktionen der beteiligten Menschen allein in einer Begründungsperspektive gewonnen wird. Recht ist dann nur eine *Form*, Politik nur ein *Mittel*, um den moralischen *Inhalt* der gleichen Achtung aller Menschen in eine rechtliche (Ver-)Fassung zu geben. M.E. ist diese Auffassung der Menschenrechte einseitig und missachtet und missversteht die rechtlichen und politisch-historischen Dimensionen der Menschenrechte.<sup>61</sup>

Berücksichtigt man alle Dimensionen der Menschenrechte<sup>62</sup> angemessen und achtet man auf die unterschiedlichen und notwenigen Schritte und Institutionen *sowohl der Bestimmung wie der Verwirklichung* der Menschenrechte, und bezieht man diese komplexen Verhältnisse auf die jeweilige Rolle des Menschenwürdebegriffs in ihnen, so werden die Beziehungen zwischen dem *menschenrechtlichen* Menschenwürdebegriff und Bürgerschaften komplexer und theoretisch auch problematischer. Nun geht es nicht mehr um eine direkte, unmittelbare Beziehung zwischen Würde und Bürgerschaft, sondern es geht um die Rolle oder Rollen, die dem Menschenwürdebegriff bei der Bestimmung, der Etablierung und Institutionalisierung von Menschenrechten im

<sup>61</sup> Diese Kritik schon bei *Menke/Pollmann*, Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung, 2007, 25 ff.; s. auch *Menke/Raimondi* (Hrsg.), Die Revolution der Menschenrechte, 2011.

<sup>62</sup> *Lohmann*, Zur moralischen, juridischen und politischen Dimension der Menschenrechte, in: *Sandkühler* (Hrsg.), Recht und Moral, 2010, 135-150.

Rahmen von Rechtssystemen zukommt, die ihrerseits unterschiedliche Bürgerschaftskonzeptionen voraussetzen, benötigen oder fordern.

Wie komplex diese Prozesse einer „republikanischen Praxis“ sind, die den demokratischen Gehalt der Menschenwürde und der Menschenrechte zum Ausdruck bringen, soll im Folgenden am Beispiel des allgemeinen Wahlrechts verdeutlicht werden.

#### IV. Allgemeines Wahlrecht und Universalisierung statusgebundenere Würde

Auch wenn, methodisch-systematisch gesehen, die *moralischen* Gründe nicht auf historisch kontingenzen Entscheidungen beruhen, mit denen aus der Annahme der gleichen Menschenwürde aller die Universalität der Menschenrechte gerechtfertigt werden kann, ist in Wirklichkeit dies ein evaluativer, rechtlicher und politischer Prozess der *Universalisierung* der Menschenrechte.<sup>63</sup> Ich will diesen Prozesscharakter einer zunehmenden Universalisierung zunächst unter einem exemplarischen Aspekt betrachten. Zur Vorgeschichte der Neubestimmung und Deklaration der „Menschenwürde“ gehört auch die etappenweise verlaufende Geschichte des allgemeinen Wahlrechts. Man kann darin auch die Universalisierung eines *besonderen* Würdestatus sehen. Dann versteht man die universelle und egalitäre Menschenwürde als Resultat einer Universalisierung der Privilegien, die vormals rangabhängig mit den besonderen Würdekonzeptionen verbunden waren.<sup>64</sup> Betrachtet man den Prozess der Universalisierung der Menschenrechte aus dieser exemplarischen Perspektive, so werden damit zugleich wichtige Ergänzungen im Verständnis des Bürgerstatus sichtbar, den die Menschenwürde fordert und begründet.

Wenn die Berufung auf die Menschenwürde den einzelnen Menschen als Träger von Menschenrechten konstituiert, dann muss er in dieser republikanischen Praxis in beiden Rollen, als passiver und aktiver Bürger, anerkannt werden. Eine wichtige Konkretisierung in diesem Prozess ist die Entwicklung des Wahlrechts. Das seit der Antike bestehende Misstrauen gegen die Demokratie als Herrschaft des Pöbels und der Mittellosen hatte dazu geführt, dass das Wahlrecht an besondere Bedingungen entweder des Standes oder, wenn es als Bürgerrecht verstanden wurde, an Bedingungen der Selbstständigkeit und des Vermögens (Zensuswahlrecht) des Bürgers und darüber hinaus des Geschlechts und der Rasse gebunden wurde. Diese einschränkenden Bedingungen waren zugleich mit normativen Erwartungen verbunden, nach denen der Ranginhaber bei der Ausübung seines Wahlrechtes zugleich sich seines Ranges gemäß, auf Grund rationaler Interessen und am Gemeinwohl orientiert, verhalte

<sup>63</sup> Siehe zu dieser These *Menke/Pollmann*, Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung, 2007, 74 ff.; *Hans Joas*, Die Sakralität der Person, 2011, 251 ff. hat aus soziologischer Perspektive diesen Universalisierungsprozess als „Wertegeneralisierung“ (T. Parsons) in den Dimensionen von „Institutionen“ (hier: Recht), „Werten“ (hier: Moral) und „Praktiken“ (hier: republikanische Praxis) rekonstruiert und versteht diesen Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Menschenrechten als „dynamischen Prozess der Sakralisierung des Individuums“.

<sup>64</sup> *Ralf Stoecker*, Die Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten, Zeitschrift für Menschenrechte 4 (2010), 108 ff. weist auf *Schiller* hin, der den Begriff „Menschenwürde“ zum ersten Male in Sinne eines „universellen Adels“ verwandt hat. *Waldrön*, Dignity and Rank, European Journal of Sociology 48 (2007), 201-237 bestimmt die Bedeutung von dignity ganz aus dieser Perspektive.

sollte. D.h., sie galten als Garantie dafür, dass der privilegierte Ranginhaber gewisse Pflichten gegen sich und gegenüber dem Gemeinwohl beachtet. Auch deshalb bleiben von den englischen Levellers bis zur den französischen Encyclopädisten, ja sogar noch bei *Kant*, die Forderungen des *gleichen* Wahlbürgerstatus partikular, an die Bedingung der Selbstständigkeit und des Besitzes gebunden, von der Beschränkung auf das männliche Geschlecht und die weiße Rasse gar nicht zu reden. Erst im Anschluss an die französische Revolution wird die Forderung nach dem gleichen, geheimen und direkten Wahlrecht als *allgemeine* propagiert<sup>65</sup> und im 19. und 20. Jahrhundert dann vom Bürgertum, der Arbeiterbewegung und der Frauenbewegung nach und nach erkämpft. Neuseeland führte als erster Nationalstaat das allgemeine Wahlrecht (für Männer 1879, für Frauen 1893) ein, Lichtenstein führte 1984 als letzter europäischer Staat das Frauenwahlrecht ein.<sup>66</sup> Es ist m. E. noch eine offene, historische Frage, ob und wie diese Kämpfe auch *explizit* unter dem Banner der Achtung der gleichen Würde aller Menschen geführt wurden, aber man kann die Wahlrechtsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts retrospektiv so verstehen, dass sie mit Berufung auf die Nichtrechtfertigungsfähigkeit der jeweiligen Beschränkungen besonderer Würdekonzeptionen und entsprechender Beschränkungen des Wahlrechts eine Ausdehnung, Entgrenzung und schließlich Universalisierung des Wahlrechts forderten, sodass schließlich die gleiche Würde aller Menschen gleiches Wahlrecht für alle zur Folge hätte. Auf diese Weise ließe sich die egalitäre Universalisierung eines nur partikularen und privilegierten Bürgerstatus auf alle verstehen und begründen. Das weltweite Entsetzen über die Barbareien der Nazizeit und über die Gräueltaten der Diktaturen und Kolonialmächte haben diese Universalisierung eines zunächst Statusbezogenen besonderen Würdebegriffs auf alle Menschen *für alle Völker der Welt* einsichtig gemacht.<sup>67</sup>

Mit der Umstellung auf die nun allen Menschen ohne Vorbedingung zuzusprechende Menschenwürde ändert sich aber die Verbindung zwischen: „Würde und Rechte haben“ und den normativen Forderungen: „sich seiner Würde gemäß zu verhalten“. Der Einzelne bleibt natürlich Adressat der sich aus den Rechten der anderen ergebenen und rechtlich einklagbaren Pflichten. Aber in einem strengen Sinne sind mit „Menschenwürde“ keine erzwingbaren Rechts-Pflichten gegen sich verbunden. Die Menschenwürde begründet daher für alle ein subjektives Wahlrecht, aber keine Wahlpflicht, und sie schreibt auch nicht vor, wie oder was zu wählen ist. Fällt daher mit der bedingungslosen Zuerkennung der Menschenwürde und der rechtlichen Unmöglichkeit, sie zu verlieren oder zu verwirken, die traditionelle Verbindung von Würdehaben und Sich-seiner-Würde-entsprechend-verhalten-müssen, weg? Beachtet man die Trennung von Moral, Recht und Politik, so gilt nur für die rechtliche Dimen-

<sup>65</sup> S. Hartung, Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart. Quellensammlung zur Kulturgeschichte, Band1, 1976.

<sup>66</sup> S. Bader-Zaar, Politische Partizipation als Grundrecht in Europa und Nordamerika. Entwicklungsprozesse zum allgemeinen, gleichen, geheimen und direkten Wahlrecht für Männer und Frauen vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert, in: Grandner/Schmale/Weinzierl (Hrsg.), Grund- und Menschenrechte. Historische Perspektiven – Aktuelle Problematiken, 2002, 203-256.

<sup>67</sup> Ich halte es aber für eine groteske Hefinterpretation, die universelle Menschenwürde als Erweiterung der Nazi-Ehre zu verstehen, so aber Whitman, „Nazi „Honour“ and the New European „Dignity“, in: Joerges/Ghaleigh (Hrsg.), Darker legacies of law in Europe. The shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its legal traditions, 2003, 251 -262. S. auch die Kritik von. Neuman, On Fascist Honour and Human Dignity: A Sceptical Response, ibid., 267 ff.

sion, dass das „Haben“ der Menschenwürde frei ist von vor- und nachgängigen Pflichten gegen sich und in Bezug auf das Gemeinwohl, in Bereichen der Moral und der Politik aber bleibt eine solche Verbindung bestehen. Allerdings nicht als einklagbare Rechtspflichten, wohl aber als politisch kluge Erwartungen und moralisch appellative Forderungen. Die mit den traditionellen Würdekonzeptionen verbundenen Pflichten gegen sich und in Bezug auf das Gemeinwohl verschieben sich damit in die offenen Bereiche der Zivilgesellschaft. Hier *soll* der aktive Bürger, der auf Grund seiner Menschenwürde in seinen Menschenrechten anerkannt ist, in seinem Wahlverhalten „rational“ sein, sich seiner Würde gemäß verhalten, sich nicht entwürdigen, Ziviltugenden und Zivilengagement praktizieren, für seine Interessen sich einsetzen, das Gemeinwohl beachten, usw. Nach 1945 koppelt sich daher vom nun rechtlich gefassten Menschenwürdebegriff der internationalen Menschenrechtsdokumente die mit dem moralischen Begriff der *allgemeinen* Würde und den sozialen Begriffen einer *besonderen* Würde verbundenen Pflichten gegen sich und in Bezug auf das Gemeinwohl ab und sie verschieben sich, für das Recht nicht erzwingbar, in den Bereich der Zivilgesellschaft als Bürgertugenden und Bürgerengagement!

## V. Zur Status-Forderung der „Menschenwürde“: alle als Staatsbürger und alle als Weltbürger

Die moralische Argumentation, unter Berufung auf den moralischen Gehalt der *allgemeinen* Würde und dann *Menschenwürde*, wendet sich gegen Verletzungen des universellen, egalitären, individuellen und kategorischen Anspruchs des Habens von Menschenrechten, verteidigt also den egalitären Universalismus der Menschenrechte von innen und gegen partikulare oder selektive Realisierungen. Gemäß dem Pluralismus möglicher Begründungen des qualitativen Universalismus der Menschenrechte sind hier m.E. unterschiedliche, im Ergebnis aber parallele Argumentationen möglich.<sup>68</sup>

Wir hatten aber gesagt, dass die Menschenrechte ihrem vollen Sinne nach auch in politischer und rechtlicher Hinsicht verstanden werden müssen. Die Menschenrechte, nicht bloß als *schwache* moralische „Rechte“ verstanden, sondern als *starke* juridische Rechte, mit Klagebefugnis und zwangsbewehrter Durchsetzungschance, sind positivierte Rechte innerhalb eines Rechtssystems, die jeweils von einem dafür legitimierten politischen Gesetzgeber mit der Macht der Gesetzgebung und Rechtsdurchsetzung geschaffen werden. Recht und Politik stehen daher hier in einem notwenigen, komplexen, letztlich demokratischen Zusammenhang. Um den normativen Anspruch der Menschenwürde daher in politischer und rechtlicher Hinsicht einzulösen, erscheint es auf den ersten Blick plausibel, die Umwandlung aller Staaten in demokratische Rechtsstaaten zu fordern<sup>69</sup> und *in the long run* zu realisieren<sup>70</sup>. Betrachten wir

<sup>68</sup> Lohmann, Zu einer relationalen Begründung der Universalisierung der Menschenrechte, in: Nooke/Lohmann/Wahlers (Hrsg.), *Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen*, 2008, 218-228.

<sup>69</sup> S. Wellmer, Menschenrechte und Demokratie, in: Gosepath/Lohmann (Hrsg.), *Philosophie der Menschenrechte*, 1998, 284 ff.

<sup>70</sup> S. Lohmann, Demokratie und Menschenrechte, Menschenrechte und Demokratie, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 19 (2011), 145-162.

diesen Lösungsweg aber genauer, so fallen einige Eigentümlichkeiten auf, die es nahelegen, auch nach anderen Lösungswegen zu suchen.

Innerhalb eines demokratischen Rechtsstaates werden Rechtsetzungsprozesse als politische Meinungs- und Willensbildungsprozesse institutionalisiert, die durch in der Verfassung gesicherte Rechte und Kompetenzen der einzelnen Mitglieder geregelt und ermöglicht sind. Die einzelnen Menschen nehmen an diesen Prozessen in der Rolle eines Mitglieds teil, und ihnen kommt in dieser Mitgliedschaftsrolle ein anerkannter Status als Rechtsträger zu. In einem historisch komplizierten Prozess hat sich diese Mitgliedschaftsrolle (wie oben angesprochen) als Bürgerrolle (= aktiver Bürger oder *πολιτικός/civis/citizen/citoyen*) herausgebildet.<sup>71</sup> Da im Deutschen der Bedeutungsunterschied zwischen Staatsbürger (*citoyen*) und Stadtbürger (*bourgeois*) nicht in zwei Worten ausgedrückt wird, nennen wir den Bürger, wenn damit seine aktive Rolle bei der Gesetzgebung mitgemeint ist: „Staatsbürger“<sup>72</sup>. Der normative Gehalt der Menschenwürde fordert daher, dass jeder Menschen, damit er Träger von Menschenrechten ist, in eine universelle Statusrolle gesetzt und als *Bürger*, zunächst im Sinne von *Staatsbürger*, oder aber, in direkter Entsprechung zum universellen Anspruch, als *Weltbürger*, anerkannt wird. Als *Staatsbürger* ist er aber Mitglied in einer je besonderen staatlichen Rechtsgemeinschaft, da alles moderne Recht (law) positiviertes Recht ist, und die demokratische Rechtssetzung, zumal wenn die institutionalisierte Willensbildung nach dem Mehrheitsprinzip verfasst ist, immer eine endliche, beschränkte und bestimmte Menge von Rechtsgenossen umfassen muss. Als propagierter Weltbürger fehlt ihm aber zunächst eine entsprechende Weltrechtsgemeinschaft, sodass hier der Verdacht einer rein moralischen Fiktion nicht abwegig ist.

Rechtsgemeinschaften realisieren immer ein „Wir“ im Unterschied und mit Ausschluss eines oder mehrerer „Ihr“. Der republikanische oder auch demokratische Gehalt der Menschenwürde würde so, trotz seines universalen Anspruchs, immer auch eine Schließung oder Partikularisierung zur Folge haben. D.h.: „Alle von uns, nicht alle überhaupt!“ sind Mitglieder in einer jeweiligen Rechtsgemeinschaft. Ferner bewirkt die Souveränität der jeweiligen demokratischen Rechtssetzung, dass nicht von vornherein ausgeschlossen ist, dass die institutionalisierten Menschenrechte, die nun innerhalb einer demokratischen Verfassung als Grundrechte gefasst sind, nur unzureichend oder selektiv dem universellen Gehalt der Menschenrechte entsprechen.

Der republikanische Gehalt der Achtung der Menschenwürde hat daher eine paradoxe Spannung zwischen dem universellen Anspruch der Menschenwürde und der Menschenrechte einerseits und der notwendigen Partikularisierung ihrer rechtlich-politischen, d.h. demokratischen Positivierung anderseits zur Folge.

Nun könnte man einwenden, es ginge ja um alle *Menschen* überhaupt, und warum solle es nicht eine, alle Menschen überhaupt einschließende Menschengemeinschaft (und dann auch Rechtsgemeinschaft) geben? So reden wir ja auch häufig, (und grenzen dabei die Menschengemeinschaft von anderen, nicht menschlichen „Gemeinschaften“ ab, z.B. den Tieren (oder den Engeln?)). „Gemeinschaft“ gibt es aber nur im

<sup>71</sup> Riedel, Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, in: Brunner/Conze/Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Band 1, 1972, 672-725. In Deutschland wird davon noch die Zugehörigkeit zu einem Staat (Staatszugehörigkeit) unterschieden.

<sup>72</sup> Was Klopstock als Pleonasmus kritisierte, so also ob man Fische „Wasserfische“ nennen würde, s. Riedel, Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, in: Brunner/Conze/Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Band 1, 1972, 692.

Plural.<sup>73</sup> Man könnte aber sagen, aus moralischer Perspektive ist das kein prinzipielles Problem, da die Gültigkeit moralischer Normen nicht demokratisch, das heißt durch Entscheidungen der Betroffenen oder der der Norm Unterworfenen gesetzt werden, sondern schlicht begründet werden und der „Raum der Gründe“ ist nicht durch Entscheidungen abgegrenzt, sondern durch Argumente.

Aber hier geht es um Menschenrechte als in ihrem vollen Sinn genommene Rechte. Diese setzen, dank des antipaternalistischen Menschenwürdebegriffs, voraus oder sie fordern, dass die Träger der Rechte und die Betroffenen auch Autoren der Rechte und der entsprechenden Gesetze und Verfassungen sind. Es ist daher nach entsprechenden Lösungen zu suchen, wie dieser auf Recht und Politik bezogene Anspruch einzulösen ist.

Zunächst kann von juristischer Seite darauf hingewiesen werden, dass es ja ein globales Rechtssystem gibt, das als internationales Völkerrecht alle Menschen einschließt. Darauf kann man oder muss man zunächst einwenden, dass ja die einzelnen Menschen gerade nicht, nach klassischer Lesart, Subjekte des Völkerrechts sind und daher das internationale Recht zwar alle Völker (und in vielen Hinsichten nur, soweit sie an den völkerrechtlichen Verträgen teilnehmen) umfasst, aber gerade von allen einzelnen Menschen abstrahiert. Diese sind höchstens indirekt, als der Herrschaft jeweils einzelner Staaten und ihren Rechtssystemen unterworfen, betroffen und eingeschlossen. Soll daher der egalitäre Universalismus der deklarierten Menschenwürde eingelöst werden, so muss sich das klassische Völkerrecht entsprechend wandeln, und zunehmend den einzelnen Menschen als Subjekt und als Objekt im globalen Recht institutionalisieren. Das aber geht nur mittels der Anerkennung des Einzelnen in einer jeweiligen Mitgliedschaftsrolle, d.h. in transnationalen Bürgerschaften. Seit der lebhaften Diskussion um eine Verfassung Europas wird diese Diskussion im Rahmen von Mehr-Ebenen-Modellen geführt, in denen nationale, regionale (z.B. EU-Bürgerschaft) und globale Bürgerschaft unterschieden werden. Ich kann auf diese interessanten und wichtigen Diskussionen hier aus Platzgründen nicht im Einzelnen eingehen, will aber zum Abschluss gegen die skeptische Frage nach der Relevanz des Menschenwürdebegriffs in diesen Fragen den republikanischen Stachel der Menschenwürde erläutern und verteidigen.

Die Bezugnahme auf die Menschenwürde bürgt dafür, dass *alle als Staatsbürger* und *alle als Weltbürger* mit jeweils gleichen Menschenrechten konstituiert und von den jeweiligen Staaten und Staatenbünden und den jeweils anderen Bürgern anerkannt werden. Beide Weisen sind nicht als sich ausschließende, sondern als sich ergänzende und korrigierende Wege zu verstehen. Im ersten Fall ist jeder als Mitglied eines besonderen Staates Träger von Bürgerrechten und Menschenrechten, im anderen Fall haben alle, offenbar mit immer schwächeren aktiven Mitbestimmungsrechten, den gleichen Status als Weltbürger.

Entscheidend ist dabei, dass die republikanisch interpretierte, rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde *alle* Menschenrechte umfasst, d.h. nicht nur die klassischen subjektiven Freiheitsrechte und juridischen Teilnahmerechte als Abwehrrechte gegen staatliche Willkür und die sozialen Teilhaberechte auf ein Minimum an men-

---

<sup>73</sup> S. dazu Lohmann, Faktizität und „liberale Gemeinschaften“, Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft 1995, 75-94.

schenwürdigem Leben, sondern auch die politischen Teilnahmerechte. In der politischen Wirklichkeit hat sich hier aber ein charakteristischer Unterschied entwickelt.

In vielen modernen Staaten haben sich die bürgerlichen und sozialen Rechte, auf Grund der internationalen Menschenrechtspakte, von der Staatsbürgerrolle gelöst und werden allen *Bewohnern* eines Staates, auch wenn sie Nichtstaatsbürger sind, freilich in unterschiedlichen Maßen und oft mit beklagenswerten willkürlichen Einschränkungen, zuerkannt. In diesen Hinsichten reichen daher die Anerkennungen eines jeden Menschen als „rechtsfähiges Subjekt“ aus, um ihm auch innerhalb eines Staates, dessen Staatsbürger er nicht ist, als Träger dieser Klassen der Menschenrechte im Prinzip anzuerkennen. Fragt man sich aber, warum denn ein Staat irgendwelche andere Menschen, die zufällig oder auch illegal sich auf seinem Staatsgebiet aufhalten, in ihren Rechten respektieren, schützen und unterstützen soll, so ist die Antwort: a) weil dieser Staat politisch mit seiner Zustimmung zu den Menschenrechtspakten sich zur Achtung ihrer Menschenwürde verpflichtet hat, b) er rechtlich ggf. durch seine Verfassung dazu verpflichtet ist und c) weil er moralisch gesehen, auch unabhängig von einer solchen expliziten Zustimmung, dazu verpflichtet ist. „Menschenwürde“ fungiert hier als eine letzte, begründende Orientierung, die die rechtliche gleiche Behandlung von Staatsbürgern und Nichtstaatsbürgern fordert und auch, gemäß den Menschenrechtspakten, den Umfang ihrer jeweiligen Rechte bestimmt.

Strittig aber ist insbesondere wie die politischen Teilnahmerechte, die den traditionellen Kern der (aktiven) Staatsbürgerrolle bestimmen, geregelt werden. Denn erst durch ihre Betätigung kann der republikanische Anspruch der Menschenwürde auch eingelöst werden. Grob gesprochen, erscheinen hier zwei Lösungswege diskutiert zu werden: Entweder werden die Bedingungen für den Erwerb der Staatsbürgerschaft gemindert und den mobilitätsbedingten Verwerfungen modernen Lebensverhältnisse angepasst (Recht auf Erwerb der Staatsbürgerschaft durch Wohnbürgerschaft über gewisse Zeit; Ermöglichung von Mehrfachstaatsbürgerschaft) oder aus dem Set der politischen Rechte der Staatsbürgerschaft wird das Wahlrecht, als das entscheidende Recht politischer Mitbestimmung gelöst und auch für Nichtstaatsbürger zugänglich gemacht oder verliehen.<sup>74</sup> Neben diesen auf die Staatsbürgerschaft bezogenen Lösungsvorschlägen sind freilich auch die Probleme einer Realisierung eines Weltbürgerschaftsstatus zu sehen, und darauf will ich zum Schluss kurz hinweisen.

Seit Kant gibt es eine intensive Diskussion, in der die Idee einer Weltbürgerschaft an Hand unterschiedlicher Modelle (vom Weltstaat, Staatenbund, föderales Mehr-Ebenen System, „Konstitutionalisierung des Völkerrechts“, „Republik der Menschheit“) konkretisiert werden.<sup>75</sup>

Ich will, um diese komplexen Probleme etwas zu verdeutlichen, den letzten Vorschlag von Jürgen Habermas zur Konstitutionalisierung des Völkerrechts heranziehen. Auf kritische Einwände<sup>76</sup> zu seinen ersten Vorschlägen und nach dem vorläufigen Scheitern einer Europäischen Verfassungsgebung hat Habermas einen neuen

<sup>74</sup> S. jetzt statt andere, mit weiteren Literaturhinweisen die Diskussion in Cassee/Goppel (Hrsg.), *Migration und Ethik*, 2012.

<sup>75</sup> Eine Übersicht bei Habermas, *Der gespaltene Westen*, 2004, S. 113 ff.; s. auch Benhabib, *Kosmopolitismus und Demokratie: eine Debatte*, 2008 und Lutz-Bachmann/Niederberger/Schink (Hrsg.), *Kosmopolitanismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*, 2010.

<sup>76</sup> S. etwa die Beiträge in Niesen/Herborth (Hrsg.), *Anarchie der kommunikativen Freiheit*, 2007.

Vorschlag zur konstitutionellen Reform der Vereinten Nationen gemacht<sup>77</sup>. Ausgangspunkt ist nun eine neue Rekonstruktion der Lage der Europäischen Union nach dem Lissabon-Vertrag, die nun auch Vorbild für einen gewandelten Entwurf für einen globalen Menschenrechtsschutzes sein kann. Ich verstehe ihn so, dass damit die Menschenrechte nicht mehr *entweder* konstitutionell *oder* völkerrechtlich zu institutionalisieren seien, sondern ein Ausgleich zwischen beiden Lösungswegen gesucht wird. Ausgangspunkt bleiben die, durch die Achtung der Menschenwürde jedes einzelnen Menschen verbürgten Rechte des Einzelnen<sup>78</sup>, aber auf dieser, gewissermaßen vorkonstitutionellen Basis spricht *Habermas* für die Gesetzgebungsprozesse nun von einer „geteilten Souveränität“ zwischen Bürgern und Staaten. Für den Einzelnen bedeutet das, dass er sowohl als Staatsbürger wie auch als Weltbürger<sup>79</sup> beteiligt ist. Zum einen geht es *Habermas* um die „Unterordnung der gewaltmonopolisierenden Mitgliedstaaten unter“ ein globales Verfassungsrecht, zum anderen geht er bei der notwenigen Verfassungsgebung von einer „Teilung der Souveränität zwischen den verfassungsgebenden Subjekten der Bürger und der Staatsvölker“<sup>80</sup> aus. Allerdings liegen beide „Quellen“ der Souveränität nicht auf einer Ebene: Die Staatsvölker selber gehen in ihren Gesetzgebungskompetenzen auf die einzelnen Staatsbürger zurück, und verfassungsgebendes Subjekt im regionalen (europäischen) oder globalen System ist der einzelne als europäischer Unionsbürger oder als Weltbürger. Letztlich also sind es „nur die Individuen, die (zugleich) Staats- und Unionsbürger sind.“<sup>81</sup> Der letzte Grund für diese Zurückführung kollektiver Souveränität auf die individuellen Entscheidungen des einzelnen Menschen als Bürger ist dabei die Achtung seiner Menschenwürde. Würde er nicht als (aktiver) Bürger gesehen und gefordert, so könnte auch eine rein moralische Lösung ausreichen. Zwar fordert auch die Moral die aktive Beteiligung eines jeden, aber das moralisch Richtige ist nicht von Entscheidungen, sondern von Gründen abhängig, bedarf also im Prinzip nicht einer demokratischen Meinungs- und Willensbildung.

Die Aufgaben, die auf nationalen Ebenen, im Verhältnis von Staaten in regionalen Bünden oder dann auf globaler Ebene anstehen, sind aber nicht, wie *Habermas* glaubt, allein moralischer Natur. Zwar ist sein Vorschlag einer Entlastung der „demokratischen Verfassung der Weltgesellschaft“ plausibel: Es bleiben die Aufgaben globaler Friedenssicherung, Schutz der Menschenrechte und globale Klima- und Umweltschutzaufgaben. Aber der offene Katalog der Menschenrechte „umschreibt“ m.E. gerade nicht nur jenen „Teil der universalistischen Moral ...“, der ins Medium des zwingenden Rechts übersetzt werden kann<sup>82</sup>, sondern er erfordert auch immer kulturell, sozial und weltanschaulich bestimmte Abwägungen und Wertschätzungen von Sachverhalten, die erst auf Grund historischer Unrechtserfahrungen oder Verletzungen der Menschenwürde als so gravierend sich zeigen, dass entsprechende Inhalte menschlichen Lebens mit einzelnen Menschenrechten für alle in der gleichen Weise geschützt werden sollen.

<sup>77</sup> *Habermas*, Zur Verfassung Europas, 2011, 82 ff.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 83

<sup>81</sup> *Bogdandy*, zit. bei *Habermas*, Zur Verfassung Europas, 2011, 68.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 91 f.

Der institutionelle Ort dafür, dem republikanischen Geist der Menschenwürde entsprechend, wäre dann in der Tat ein Weltparlament, in das alle als Weltbürger Vertreter wählen könnten. *Habermas* spezifiziert die utopisch erscheinende Idee eines Weltparlaments als rechtssetzenende Institution durch den Vorschlag, dass in ihm die Bürger als Weltbürger und als Staatsbürger den universellen Gehalt der Menschenrechte mit den besonderen Fassungen je partikularer Staatstraditionen in einer rationalen Weise zum Ausgleich bringen könnten. Ich glaube allerdings nicht, dass hier, insofern es um die Abwägung und Lösung zwischen konfligierenden Menschenrechten und Konflikten ihrer Anwendung geht, nur moralische Gründe ausreichen. Aber *Habermas* ist zuzustimmen, dass die Wahlen zum Weltparlament nicht als normale politische Wahlen zu je untereinander konkurrierenden und partikularen Gesetzgebungsinstitutionen erscheinen können, weil „die Wahl zu einem Weltparlament ... der einzige *vollständig inklusive* Vorgang dieser Art (wäre).“<sup>83</sup> Auf dieser letzten Ebene könnte sich daher noch einmal der notwendige Partikularismus des aktiven Bürgers geltend machen, der sich nur mit „allen von uns“, nicht mit „allen überhaupt“ zu einer gemeinschaftlichen Selbstbestimmung finden kann. Die „kosmopolitische Gemeinschaft“ aller Menschen erfordert daher einen allen Partikularismus transzenden Wertmaßstab, eine gemeinsame Wertbasis, die allen Menschen, unabhängig von ihren je besonderen partikularen, soziokulturellen Situationen, erlauben würde, allgemein akzeptierte Werturteile zu treffen. M.E. reicht dafür eine allein formal verstandene universelle Achtungsmoral nicht aus. Es sind daher nicht nur „moralische() Gesichtspunkte“, die hier relevant sind, sondern m.E. ist es erst die Neuinterpretation der „Menschenwürde“ seit dem zweiten Weltkrieg, die einen solchen globalen Wertmaßstab abgeben könnte. Sie nimmt in der Tat *Kants republikanische* Bestimmung der Würde in seiner Idee eines „Reich der Zwecke“<sup>84</sup> auf, nachdem die „Würde der Menschheit“ in der „Fähigkeit“ besteht, „allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.“<sup>85</sup>

Dieser republikanische Stachel der Menschenwürde verlangt auf der einen Seite eine entsprechende rechtlich-politische Konstitutionalisierung des Völkerrechts, wie ihn zum Beispiel der obige Vorschlag *Habermas* skizziert, auf der anderen Seite aber ruft er zivile Aktivitäten des engagierten Bürgers auf den unterschiedlichen Ebenen der politischen Öffentlichkeiten, in denen um Gehalt und Ausgestaltung von Menschenrechten gestritten und gekämpft wird, hervor. In diesen politischen Deliberations- und Institutionalisierungsprozessen kommen nun auch die Argumente und Motive wieder zur Geltung, die gemäß den unterschiedlichen Dimensionen (moralische, rechtliche, politisch-historische) von Menschenwürde und Menschenrechten zu unterscheiden sind. Die aus moralischer Perspektive gut begründeten Forderungen nach – vermittels der aktiven Bürgerrolle des Einzelnen – zu konkretisierenden Menschenrechte, und die aus rechtlicher Perspektive dafür schon vorhandenen Rechtsnormen und Rechtsinstitutionen leisten Begründung und entwerfen rechtliche Fassungen des politischen Prozess der Universalisierung der Menschenrechte, aber sie motivieren vielleicht nicht in zureichendem Maße für diese Prozess. So wie die de-

<sup>83</sup> Ibid., 90.

<sup>84</sup> Ibid., 91.

<sup>85</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie Ausgabe, Bd. IV, 1968, 440 (Hervorh. G.L.).

mokratische Rechtsstaatsbildung im 19. Jahrhundert nicht ohne die unterschützende, wenn auch ambivalente *Nationenbildung* vonstatten gegangen wäre, so bedarf auch dieser rechtlich-politische Prozess der Universalisierung der Menschenrechte einer kulturell verankerten Kraft: statt „Nation“ ist es die Idee der „Menschenwürde“. Ihr muten wir die die Menschen ergreifende Kraft zu und seit 1945 zeigt sie ihre völkerrechtlich gesetzte, vorkonstitutionelle Wirkung: Sie mobilisiert als zivile Kraftquelle Motive und Gründe für bürgerschaftliches Engagement und macht so die Menschenwürde zur „Quelle“ von moralischen Gehalten, die ins Recht transformiert werden sollen<sup>86</sup>, und auf diese Weise zur „Basis“ der Menschenrechte. Also auch hier spalten sich die vorher mit einem allgemeinen Begriff der Würde verbundenen Pflichten gegenüber dem Gemeinwohl und Pflichten gegen sich selbst vom nun rechtlich gefassten Begriffen der Menschenwürde und Menschenrechte ab und „wandern“ in den politisch-zivilen Bereich der Bürgergesellschaft. Hier agieren und streiten die Bürger in öffentlichen Meinungs- aber auch Willensbildungsprozessen um die richtigen und beachtenswerten und zu Entscheidungen drängenden Positionen, die in vielen Fällen die öffentliche und gemeinsame Festlegung von allgemein geteilten Wertungen betrifft. Welche Arten von Risiko für alle tragbar, welche Wertschätzungen von Natur, Kunstwerken oder kulturellen Sachverhalten oder Praxen einen allgemeine und besonderen Schutz begründen können, wieweit die bürgerschaftliche Solidarität reichen und welche Verhaltensweisen rechtlich hingenommen werden können, u.v.a.m., alles das sind Streitfragen, für die es weder eindeutige moralische noch formalrechtliche Direktiven gibt und die daher erst in öffentlichen und reversiblen Deliberationen entschieden werden können. Universale Moral und formales Recht können hier nur grobe Orientierungen und negative Ausschlüsse leisten, sie sind, wie auch das gute Funktionieren politischer Entscheidungsprozesse, von „entgegenkommenden“ Lebensformen abhängig, zu deren Reproduktion und Veränderung es des zivilen Engagements der im Wettstreit befindlichen Bürger bedarf. Hier in der Tat werden dann Wertkonzeptionen vertreten, die (im Habermasschen Sinne) „ethisch“ fordern, dass die Bürger sich ihrer Menschenwürde gemäß verhalten und engagieren. An die Stelle der nicht möglichen Rechtspflichten gegen sich und der durch eine universelle Moral nicht begründbaren moralischen Pflichten gegen sich treten nun, auf einer anderen Ebene: Bürgertugenden einer sich globalisierenden Zivilgesellschaft.

Die Bezugnahme auf die mobilisierende Kraft der Menschenwürde ermöglicht hierbei eine Angleichung und Universalisierung der Ansprüche, die jedem Menschen auf der Welt in der gleichen Weise rechtlich zugestanden werden sollen. Ausgangspunkte für diesen Interpretationsprozesse sind sicherlich zunächst Erfahrungen der Verletzung und Missachtung von Menschenwürde, aber diese werden nun, kulturell und durch unterschiedliche, teils religiös bestimmte Weltanschauungen imprägniert und daher nicht unumstritten, im Lichte rechtlicher Kodierungen, auf die sich die Staaten völkerrechtlich geeinigt haben, interpretiert. Die rechtlich formulierten Menschenrechte geben so auf der einen Seite, den politischen und moralischen Kämpfen um Achtung, Schutz und Gewährleistung eines menschenwürdigen Lebens, zu einem bestimmten Zeitpunkt gültige Normen vor, auf der anderen Seite sind die gültigen Menschenrechte selbst, auf Grund des republikanischen Anspruchs der Menschenwürde, als Resultat der demokratischen Wahrnehmung politischer Rechte aller Men-

<sup>86</sup> So *Habermas*, Zur Verfassung Europas, 2011, 16.

schen zu verstehen. Deshalb fordert der republikanische Stachel der Menschenwürde nicht nur, dass alle Menschen durch Menschenrechte geschützt werden, sondern auch, dass sie in allen Rechtssystemen, in denen Menschenrechte verankert sind, einen anerkannten Status haben und als aktive Bürger diese Rechte mitbestimmen und fortentwickeln können.