

## Menschenwürde und Staatsbürgerschaft

Georg Lohmann

### Inhaltsübersicht

- I. Vorbemerkung
- II. Menschenwürde, Bürgerschaft und Menschenrechte: moralische oder politische Deutungen
- III. Allgemeines Wahlrecht und Universalisierung statusgebundener Würde
- IV. Zur Spannung zwischen dem Universalismus der Menschenwürde und dem Partikularismus der Staatsbürgerschaft
- V. Alle als Staatsbürger und alle als Weltbürger
- VI. Zum republikanischen Stachel der Menschenwürde

### I. Vorbemerkung

Die folgenden Überlegungen zu Menschenwürde, Bürgerschaft und Menschenrechten sind zunächst außerordentlich abstrakt. Versteht man die nach-1945-er Menschenwürdekonzepktion als eine „Basis“ für Menschenrechte,<sup>1</sup> so kann gefragt werden, ob dazu nicht notwendig auch jeder Mensch in einer Bürgerschaftsrolle (Staatsbürger und Weltbürger) anerkannt und aktiv werden müsste. „Basis“ hat dann eine umfassende, politisch-historisch motivierende und moralisch rechtfertigende Bedeutung, und ist zu verstehen als Initiierung einer, der normativen Idee nach, republikanischen und demokratischen, verfassungsgebenden Praxis, in der die Menschen als Autoren und als Trä-

ger/Adressaten der Menschenrechte und der Bürgerrechte sich „setzen“ (= sich bestimmen und anerkennen). Eine sicherlich naheliegende, selbstkritische Frage ist dann, ob denn dadurch etwas Neues in den Diskurs über Menschen- und Bürgerrechte hineinkommt, oder ob es nicht ausreicht, wie bislang zumeist in der Literatur, einfach die moralischen Überlegungen und Argumentationen zu nennen, die für das „Haben“ von Menschenrechten vorgebracht werden. Ich werde daher meine Überlegungen zum republikanischen Gehalt der Menschenwürde zugleich mit kritischem Blick auf ein rein moralisches Verständnis von Menschenwürde und Menschenrechten entwickeln.

Die Trägerschaft von Rechten erfordert die Anerkennung des Rechtsträgers als anerkanntes Rechtssubjekt in einem Rechtssystem. Das war bei den historisch ersten Erklärungen der Menschenrechte im 18. Jahrhundert noch selbstverständlich unterstellt, verbanden sie doch in Akten einer Staatsgründung Menschenrechte und Bürgerrechte, freilich ohne Beziehung auf die Idee einer „Würde“. Unterscheidet man *besondere* und *allgemeine* Würdebegriffe von dem nach 1945 neu bestimmten Begriff der *Menschenwürde*, so kann deutlich werden, dass erst diese Neubestimmung nun dem Menschenwürdebegriff eine fundierende Rolle für das Haben von Menschenrechten zuschreibt. Dieser nach-1945-er Menschenwürdebegriff hat einen antipaternalistischen und republikanischen normativen Gehalt, und seine Achtung und Wertschätzung fordert die Initiierung einer republikanischen und demokratischen Praxis, in der die Menschen ihre Rechte daher nicht nur als passive Bürger genießen, sondern als aktive Bürger auch selbst demokratisch

<sup>1</sup> Georg Lohmann, Menschenwürde als „Basis“ von Menschenrechten, in: Jan C. Joerden/Eric Hilgendorf/Felix Thiele (Hrsg.), Handbuch Menschenwürde und Medizintechnik, S. 179-194 (im Erscheinen).

bestimmen können sollen (II.). Zur Verdeutlichung der Komplexität dieser Realisierungsprozesse wird im nächsten Abschnitt die Geschichte des allgemeinen Wahlrechts, das herausgehoben für die aktive Bürgerrolle steht, exemplarisch beleuchtet. Dabei wird deutlich, dass die mit den traditionellen, *besonderen* und *allgemeinen* Würdebegriffen verbundenen *Pflichten gegen sich* nun als Rechtspflichten nicht mehr verlangt werden können, und als moralische und politisch kluge Appelle in den Bereich der Zivilgesellschaft sich abspalten (III.). Da ein modernes Rechtssystem (law) als positiviertes Recht aufgefasst werden muss, und damit naturrechtliche oder vernunftrechtliche Auffassungen der Menschenrechte nicht mehr „passen“, ergeben sich aus diesen Überlegungen „naturgemäß“ Spannungen zwischen dem Universalismus der Menschenwürde und dem Partikularismus einer Staatsbürgerschaft (IV.). Die hier vertretene republikanische Deutung der Menschenwürde fordert nun, dass alle Menschen nicht nur als aktive Staatsbürger demokratisch ihre Menschenrechte mitbestimmen können, sondern auch, dass sie in transnationalen Bürgerschaftsrollen (regional, zum Beispiel als EU-Bürger, und global als Weltbürger) zunehmend „gesetzt“ und anerkannt werden (V.). Auf dieses „weite Feld“ aktueller wissenschaftlicher Auseinandersetzungen um eine „Konstitutionalisierung des Völkerrechts“ soll zum Abschluss aber nur noch ein programmatischer Blick geworfen werden, um den republikanischen Stachel der Menschenwürde gegenüber rein moralischen Überlegungen zu betonen (VI.).

## II. Menschenwürde, Bürgerschaft und Menschenrechte: moralische oder politische Deutungen

Wenn jemand Rechte (rights) hat, dann muss er anerkanntes Mitglied in einer Rechtsgemeinschaft (law) sein. Dafür muss er bestimmte, in der Rechtsgemeinschaft festgelegte Mitgliedschaftsbedingungen erfüllen, die zusammengenommen seinen Status als Rechtssubjekt bestimmen. Im Unterschied zu moralischen Pflichten und

moralischen Ansprüchen setzen Rechte eine (in der Regel explizite öffentliche) Anerkennung eines möglichen Rechtsträgers als Rechtssubjekt durch die durch diese Rechte Verpflichteten voraus, das heißt 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 begrifflich notwendigen Anerkennung als Rechtssubjekt richten sich dabei nach dem Charakter der jeweiligen Rechtsgemeinschaft. Für unsere Fragestellung ist 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 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 König oder anderen diktatorischen Instanzen, asymmetrisch verliehen. Der aktive Staatsbürger (= Bürger im vollen Sinne) verfügt 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>2</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

<sup>2</sup> Siehe zu diesen Auffassungen Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, 1992, S. 109ff.

wechselseitig im Rahmen einer öffentlichen und 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>3</sup> zu Grunde, da dort die Menschenrechte 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>4</sup> Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 (im Folgenden AEMR)<sup>5</sup> 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.

Um diesen Neuansatz richtig zu verstehen, sei kurz an die komplexen Geschichten der unterschiedlichen Würdebegriffe erinnert.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Siehe dazu jetzt statt anderer Hauke Brunkhorst, Die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung und die Virginia Declaration of Rights von 1776, und *ders.*, Die Französische Revolution und die Erklärung der Rechte der Menschen und des Bürgers von 1789, beide in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hrsg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2012, S. 91-98 und S. 99-105.

<sup>4</sup> Stattdessen bezogen sie sich auf die motivierende Kraft einer kulturell oder politisch bestimmten Nation.

<sup>5</sup> Vom 10. Dezember 1948, UN-Dok. A/RES/217.

<sup>6</sup> Ich kann verweisen auf meine Skizze in Georg Lohmann, „Menschenwürde“ - Leerformel oder Neuentwurf der Menschenrechte?, in: Christian Ammer/Vicco von Bülow/Martin Heimbucher (Hrsg.), Herausforderung Menschenwürde. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch, 2010, S. 101-128, und die dort zitierte Literatur.

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>7</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 Standeskonzeptionen hat. In dem 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 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 Revolu-

<sup>7</sup> Häufig spricht man hier auch von „kontingenten“ Würdebegriffen, was ich etwas irreleitend finde.

tion werden im 19. Jahrhundert diese Ideen noch um soziale Forderungen nach einem „menschewürdigen Leben“ erweitert, wenn auch zumeist nur via negationis als Protest gegen menschenunwürdige Lebensverhältnisse.

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>8</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 vermittelt einer Drittwirkung auch die Bürger untereinander in indirekter Weise sind. Ihm entsprechen aber keine Pflichten gegen sich, da Rechts-

pflichten (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>9</sup> Die Berufung auf die gleiche Menschenwürde jedes einzelnen Menschen als Mensch „bürgt“ für das Haben von Menschenrechten,<sup>10</sup> und initiiert die schrittweise, aber nicht stetige Entwicklung einer, der Idee nach, republikanischen politischen Praxis, dergemäß 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 (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 moralischer 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.

Die AEMR fordert zunächst aber nur die Anerkennung eines jeden Menschen als

<sup>8</sup> Siehe *Christoph Menke/Arnd Pollmann*, Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung, 2007, S. 129ff.; *Georg Lohmann*, Menschenwürde als „soziale Imagination“. Über den geschichtlichen Sinn der Deklaration der Menschenrechte und Menschenwürde nach 1945, in: Nikolaus Knoepffler/Peter Kunzmann/Martin O'Malley (Hrsg.), Facetten der Menschenwürde, 2011, S. 54-74.

<sup>9</sup> Siehe zur Kant-Interpretation näher: *Lohmann* (Fn. 1).

<sup>10</sup> Siehe *Georg Lohmann*, Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde. Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945, in: zeitschrift für menschenrechte, 2010 Nr. 1, S. 46-63.

rechtsfähiges Subjekt (Art. 6) und fordert einen Anspruch auf Staatsangehörigkeit (Art. 15 Abs. 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 zukommt, 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 naturrechtlich bestimmbareren 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. Meines Erachtens ist diese Auffassung der Menschenrechte einseitig und missachtet und missversteht die rechtlichen und politisch-historischen Dimensionen der Menschenrechte.<sup>11</sup>

Berücksichtigt man alle Dimensionen der Menschenrechte<sup>12</sup> angemessen und achtet

man auf die unterschiedlichen und notwendigen 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 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.

### III. Allgemeines Wahlrecht und Universalisierung statusgebundener Würde

Auch wenn, methodisch-systematisch gesehen, die *moralischen* Gründe nicht auf historisch kontingenten 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>13</sup> Ich will diesen Prozessscha-

---

te, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), *Recht und Moral*, 2010, S. 135-150.

<sup>11</sup> Diese Kritik schon bei *Menke/Pollmann* (Fn. 8), S. 25ff.; siehe auch *Christoph Menke/Francesca Raimondi* (Hrsg.), *Die Revolution der Menschenrechte*, 2011.

<sup>12</sup> *Georg Lohmann*, *Zur moralischen, juristischen und politischen Dimension der Menschenrechte*

<sup>13</sup> Siehe zu dieser These *Menke/Pollmann* (Fn. 8), S. 74ff. *Hans Joas*, *Die Sakralität der Person*, 2011, S. 251ff., 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

rakter 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 Würdekonzptionen verbunden waren.<sup>14</sup> Betrachtet man den Prozess der Universalisierung der Menschenrechte aus dieser exemplarischen Perspektive, so werden damit zugleich wichtige Ergänzungen im Verständnis der rechterbürgenden Kraft der Menschenwürde sichtbar.

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 ver-

bunden, nach denen der Ranginhaber bei der Ausübung seines Wahlrechtes zugleich sich seines Ranges gemäß, auf Grund rationaler Interessen und am Gemeinwohl orientiert, verhalte sollte. Das heißt, 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 zu 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>15</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, Liechtenstein führte 1984 als letzter europäischer Staat das Frauenwahlrecht ein.<sup>16</sup> Es ist meines Erachtens 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 des Wahlrechts eine Ausdehnung, Entgrenzung und

---

Menschenrechten als „dynamischen Prozess der Sakralisierung des Individuums“.

<sup>14</sup> Ralf Stoeker, Die Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten, in: zeitschrift für menschenrechte, 2010 Nr. 1, S. 98-129 (S. 108ff.), weist auf *Schiller* hin, der den Begriff „Menschenwürde“ zum ersten Male in Sinne eines „universellen Adels“ verwandt hat; *Jeremy Waldron*, Dignity and Rank, in: *European Journal of Sociology* 48/2007, S. 201-237, bestimmt die Bedeutung von dignity ganz aus dieser Perspektive.

<sup>15</sup> Siehe *Fritz Hartung*, Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart. Quellensammlung zur Kulturgeschichte Bd. 1, 1976.

<sup>16</sup> Siehe *Britta Bader-Zaar*, Politische Partizipation als Grundrecht in Europa und Nordamerika. Entwicklungsprozesse zum allgemeinen, gleichen, geheimen und direktem Wahlrecht für Männer und Frauen vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert, in: *Margarete Grandner/Wolfgang Schmale/Michael Weinzierl* (Hrsg.), Grund- und Menschenrechte. Historische Perspektiven – Aktuelle Problematiken, 2002, S. 203-256.

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 Nazi-Zeit und über die Gräueltaten der Diktaturen und des Weltkrieges haben diese Universalisierung eines zunächst statusbezogenen besonderen Würdebegriffs auf alle Menschen *für alle Völker der Welt* einsichtig gemacht.<sup>17</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 ergebenden und rechtlich einklagbaren Pflichten. Aber in einem strengen Sinne sind mit „Menschenwürde“ keine erzwingbaren Rechtspflichten 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-Würdeentsprechend-verhalten-müssen, weg? Beachtet man die Trennung von Moral, Recht und Politik, so gilt nur für die rechtliche Dimension, dass das „Haben“ der Menschenwürde frei ist von vor- und

nachgängigen Pflichten gegen sich, 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 Würdekonzptionen verbundenen Pflichten gegen sich 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, und so weiter. 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 ab und sie verschieben sich, für das Recht nicht erzwingbar, in den Bereich der Zivilgesellschaft als Bürgertugenden und Bürgerengagement!

#### IV. Zur Spannung zwischen dem Universalismus der Menschenwürde und dem Partikularismus der Staatsbürgerschaft

Auch der nach-1945-er Menschenwürdebegriff basiert, *in moralischer Hinsicht*, auf einer universalen und egalitären Achtungsmoral. Denn selbstverständlich ist die neue normative *axia* staatlicher Herrschaft nicht eine radikale Neuerfindung in dem Sinne, dass sie nicht auf vorher Gedachtes, Erwiesenes oder Begründbares zurückgreift. Insofern kann man die Bedeutung und die Rollen des neuen „Menschenwürdebegriffs“ durchaus auch im Lichte der vorherigen, moralisch verstandenen, „allgemeinen Würdebegriffe“ beleuchten.

Aus rein moralischer Perspektive erscheinen dann die Argumentationsweisen wiederum klar. Die moralische Argumentation, unter Berufung auf den moralischen

<sup>17</sup> Ich halte es aber für eine groteske Fehlinterpretation, die universelle Menschenwürde als Erweiterung der Nazi-Ehre zu verstehen, so aber James Q. Whitman, „Nazi ‚Honour‘ and the New European ‚Dignity‘“, in: Christian Joerges/ Navraj Singh Ghaleigh (Hrsg.), *Darker legacies of law in Europe. The shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its legal traditions*, 2003, S. 251-262. Siehe auch die Kritik an Whitman von: Gerald L. Neuman, *On Fascist Honour and Human Dignity: A Sceptical Responses*, in: ebd., S. 267-274.

Gehalt der *allgemeinen* Würde und dann *Menschenwürde*, wendet sich dann 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 meines Erachtens unterschiedliche, im Ergebnis aber parallele Argumentationen möglich.

Wir hatten gesagt, dass die Menschenrechte ihrem vollen Sinne nach aber auch in politischer und rechtlicher Hinsicht verstanden werden müssen. Die Menschenrechte, nicht bloß als *schwache* moralische „Rechte“ verstanden, sondern als *starke* juristische Rechte, mit Klagebefugnis und zwangsbewehrter Durchsetzungschance, sind positiviert 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 notwendigen, 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>18</sup> und *in the long run* zu realisieren.<sup>19</sup> Betrachten wir diesen Lösungsweg aber genauer, so fallen einige Eigentümlichkeiten auf, die es nahelegen, auch nach anderen Lösungswegen zu suchen.

Innerhalb eines demokratischen Rechtsstaates werden Rechtssetzungsprozesse als politische Meinungs- und Willensbildungs-

prozesse 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 politikos/civis/citizen/citoyen) herausentwickelt.<sup>20</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>21</sup> Der normative Gehalt der Menschenwürde fordert daher, dass jeder Mensch, 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 Rechtsetzung, 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 Aus-

<sup>18</sup> Siehe *Albrecht Wellmer*, Menschenrechte und Demokratie, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, 1998, S. 265–291 (S. 284ff.).

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

<sup>20</sup> *Manfred Riedel*, Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe, 1972, Bd. 1, S. 672–725. In Deutschland wird davon noch die Zugehörigkeit zu einem Staat (Staatszugehörigkeit) unterschieden.

<sup>21</sup> Was *Klopstock* als Pleonasmus kritisierte, so also ob man Fische „Wasserrische“ nennen würde, siehe *Riedel* (Fn. 20), S. 692.

schluss 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. Das heißt: „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, das heißt demokratischen Positivierung andererseits 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, zum Beispiel den Tieren (oder den Engeln ?). „Gemeinschaft“ gibt es aber nur im Plural.<sup>22</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, das heißt 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 (zum Beispiel 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.

<sup>22</sup> Siehe dazu Georg Lohmann, Faktizität und "liberale Gemeinschaften", in: Gemeinschaft und Freiheit, *Studia Philosophica* Vol. 53 (1994) Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, S. 75-94.

## V. Alle als Staatsbürger und alle als Weltbürger

Rechtlich und politisch gesehen zielt die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde auf die prinzipielle Anerkennung der Bürgerschaft eines jeden (individuellen, einzelnen) Menschen. Damit ist aber nicht nur die passive Rolle, wie in Art. 6 AEMR erfasst, nach der „jeder ... das Recht (hat), überall als rechtsfähig anerkannt zu werden“, und sein Anspruch auf „Staatsangehörigkeit“ (Art 15 Abs. 1), sondern eben auch die aktive Rolle, Autor der Rechtsordnung und Gesetze zu sein, die ihm diese Rechte zuschreibt. Darin steckt ein anti-paternalistischer Impuls, der sich mit der republikanischen Tradition trifft, deren Wahlspruch bekanntlich ist: „Frei zu sein bedeutet, Bürger eines freien Staates zu sein“.<sup>23</sup> Damit ist insbesondere die Staatsbürgerschaft gemeint, die traditionellerweise als Voraussetzung für die Wahrnehmung von aktiven Rechten angesehen wird. Aber diese Forderung reicht nicht aus. Auch jenseits eines Staatsgebietes und in Verhältnissen zwischen den Staaten muss die Menschenwürde eines jeden Menschen geschützt werden. Auch demokratische Staaten, die die Menschenrechte ihrer Bürger respektieren, können andere Staaten unterdrücken, wie die koloniale Vergangenheit und vielfältige Abhängigkeits- und Ausbeutungsbeziehungen zwischen Ländern der ersten und dritten Welt zeigen.

Deshalb wird man eine doppelte Strategie einschlagen müssen: 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, das heißt nicht nur die klassischen subjektiven Freiheitsrechte und juristischen Teilnahmerechte als Abwehrrechte gegen staatliche Willkür und die sozialen Teilhaberechte auf ein Minimum an menschenwürdigem 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 gegebenenfalls 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 Orientie-

<sup>23</sup> Zitiert bei James Bohman, Die Republik der Menschheit. Nicht-Beherrschung und transnationale Demokratie, in: Matthias Lutz-Bachmann/Andreas Niederberger/Philipp Schink (Hrsg.), Kosmopolitanismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals, 2010, Zitat S. 306.

rung, 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, scheinen 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>24</sup> Beide Lösungsvorschläge sind freilich auch unter allgemeineren Problemhinsichten zu sehen, und darauf will ich kurz eingehen.

Die Betätigung der politischen Menschenrechte konkretisieren in einem reflexiven und letztlich offenen Prozess, was unter dem Schutz der Menschenwürde zu verstehen ist, und bestimmen auf diese Weise die je konkreten Inhalte der Menschenrechte. Dabei unterminiert der universelle Anspruch der Menschenwürde den Partikularismus der je besonderen Staatsbürgergemeinschaften. Verpflichtet sich ein demokratischer Staat auf die Anerkennung der Menschenwürde und der Menschenrechte, so muss er erstens auch intern die Menschenrechtsträgerschaft aller Menschen auf seinem Staatsgebiet anerkennen, seien diese nun Ausländer, Staatenlose oder nur

vorübergehend oder illegal sich aufhaltende Personen.<sup>25</sup> Diesem „internen Universalismus“ der Menschenrechte korrespondiert zweitens ein „externer Universalismus“, in dem die je besondere Demokratie verpflichtet ist, alle auch außerhalb des Staates existierende Menschen in ihren Menschenrechten zu achten. Erscheint diese doppelte Universalisierung einer besonderen Demokratie im Prinzip klar, wenn auch sicherlich in der konkreten Ausgestaltung schwierig und komplex, so ist die kraft der Menschenwürde zu konstituierende Weltbürgerschaft schon weit unklarer. Zwar fordert Art. 28 AEMR, dass „jeder ... Anspruch (hat) auf eine soziale und internationale Ordnung, in der die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können“ (Hervorhebung des Verfassers), doch formuliert die Forderung nur, was die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde besagt. Wie aber die Verwirklichung des normativen republikanischen Gehalts der Menschenwürde auf transnationalen Ebenen mittels einer transnationalen Bürgerschaft geschehen soll, ist eine offene und heftig diskutierte Frage.

## VI. Zum republikanischen Stachel der Menschenwürde

Seit *Kant* gibt es dazu eine intensive Diskussion, in der unterschiedliche Modelle (vom Weltstaat, Staatenbund, föderales Mehr-Ebenen-System, „Konstitutionalisierung des Völkerrechts“, „Republik der Menschheit“) durchgespielt werden.<sup>26</sup>

Ich will, um meine Problemstellung etwas zu verdeutlichen, den letzten Vorschlag von Jürgen *Habermas* zur Konstitutionalisierung des Völkerrechts heranziehen. Auf

<sup>24</sup> Siehe den Beitrag von *Anna Goppel* in diesem Heft, S. 169-181, und die Diskussion in: *Andreas Cassee/Anna Goppel* (Hrsg.), *Migration und Ethik*, 2012.

<sup>25</sup> Siehe *Seyla Benhabib*, *Die Rechte der Anderen: Ausländer, Migranten, Bürger*, 2008.

<sup>26</sup> Eine Übersicht bei *Jürgen Habermas*, *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?*, in: ders., *Der gespaltene Westen*, 2004, S. 113-193; siehe auch *Seyla Benhabib*, *Kosmopolitismus und Demokratie: eine Debatte*, 2008, und *Matthias Lutz-Bachmann/Andreas Niederberger/Philipp Schink* (Fn. 23).

kritische Einwände<sup>27</sup> zu seinen ersten Vorschlägen und nach dem vorläufigen Scheitern einer Europäischen Verfassungsgebung hat *Habermas* einen neuen Vorschlag zur konstitutionellen Reform der Vereinten Nationen gemacht.<sup>28</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 Menschenrechtsschutz 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>29</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>30</sup> beteiligt ist. Zum einen geht es *Habermas* um die „Unterordnung der gewaltmonopolisierenden Mitgliedstaaten unter“ ein globales Verfassungsrecht, zum anderen geht er bei der notwendigen Verfassungsgebung von einer „Teilung der Souveränität zwischen den verfassungsgebenden Subjekten der Bürger und der Staatsvölker“<sup>31</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>32</sup> Der letzte Grund für diese Zurückführung kollektiver Souveränität auf die individuellen Entscheidungen des einzelnen Menschen als Bürger ist 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 Bündnissen 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“ meines Erachtens gerade nicht nur jenen „Teil der universalistischen Moral ..., der ins Medium des zwingenden Rechts übersetzt werden kann“,<sup>33</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.

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

<sup>27</sup> Siehe z.B. die Beiträge in *Peter Niesen/Benjamin Herborth* (Hrsg.), *Anarchie der kommunikativen Freiheit*, 2007.

<sup>28</sup> *Jürgen Habermas*, *Zur Verfassung Europas*, 2011, S. 82ff.

<sup>29</sup> *Habermas* (Fn. 28), S. 68.

<sup>30</sup> *Habermas* (Fn. 28), S. 87.

<sup>31</sup> *Habermas* (Fn. 28), S. 83.

<sup>32</sup> *Armin von Bogdandy*, zit. bei *Habermas* (Fn. 28), S. 68.

<sup>33</sup> *Habermas* (Fn. 28), S. 91f.

Weltparlaments als rechtsetzende 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>34</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 transzendierenden Wertmaßstab, eine gemeinsame Wertbasis, die allen Menschen, unabhängig von ihren je besonderen partikularen, soziokulturellen Situationen, erlauben würde, allgemein akzeptierte Werturteile zu treffen. Meines Erachtens reicht dafür eine allein formal verstandene universelle Achtungsmoral nicht aus. Es sind daher nicht nur „moralische Gesichtspunkte“, die hier relevant sind, sondern meines Erachtens 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>35</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>36</sup>

Dieser republikanische Stachel der Menschenwürde verlangt auf der einen Seite eine entsprechende rechtlich-politische Konstitutionalisierung des Völkerrechts, wie ihn zum Beispiel der obige *Habermas*-Vorschlag 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 Menschenrechten, und die aus rechtlicher Perspektive dafür schon vorhandenen Rechtsnormen und Rechtsinstitutionen leisten Begründung und entwerfen rechtliche Fassungen des politischen Prozesses der Universalisierung der Menschenrechte, aber sie *motivieren* vielleicht nicht in zureichendem Maße für diesen Prozess. So wie die demokratische Rechtsstaatsbildung im 19. Jahrhundert nicht ohne die unterschätzende, wenn auch ambivalente *Nationenbildung* vonstattengegangen 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 morali-

<sup>34</sup> *Habermas* (Fn. 28), S. 90.

<sup>35</sup> *Habermas* (Fn. 28), S. 91.

<sup>36</sup> *Immanuel Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie Ausgabe, Bd. IV., Berlin 1968, S. 440 (Hervorhebung des Verfassers).

schen Gehalten, die ins Recht transformiert werden sollen,<sup>37</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 von den 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, und vieles andere mehr, 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 Interpretationsprozess 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 Menschen 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, als aktive Bürger diese Rechte mitbestimmen und fortentwickeln können.

---

<sup>37</sup> So Jürgen Habermas „Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte“, in: ders. (Fn. 28), S. 16.