
Rechtspositivismus und die Begründung überpositiver Rechte

Johannes Fischer

1. Einleitung

Der Rechtspositivismus ist manchen Missverständnissen ausgesetzt. Dies dürfte der Grund dafür sein, warum er im Bereich der evangelisch-theologischen Ethik wenig Freunde hat. Er wird nicht selten gleichgesetzt mit einer Auffassung, welche jegliche Beziehung zwischen positivem Recht und überpositivem Recht, zwischen juristischen Normen und ethisch begründeten Normen in Abrede stellt oder doch zumindest das positive Recht frei halten möchte vom Einfluss wie immer gearteter überpositiver Rechtsnormen. M. E. wird mit dieser Gleichsetzung vielen von denen Unrecht getan, die sich als Rechtspositivisten verstehen. Ich möchte daher zunächst etwas zum Verständnis des Rechtspositivismus und seiner Verteidigung sagen. Im zweiten Teil werde ich auf das überpositive Recht und hier auf das Problem der Begründung von Menschenrechten eingehen, das auch für diejenige Variante des Rechtspositivismus von zentraler Bedeutung ist, der ich selbst zugeneigt bin.

2. Zum Verständnis des Rechtspositivismus

Mit Dietmar von der Pfordten¹ möchte ich vier Positionen unterscheiden, die in der Frage des Verhältnisses von Recht und Ethik eingenommen werden:

2.1 *Rechtsethischer Nihilismus*: Diesem zufolge gibt es keinerlei Beziehung zwischen Recht und Ethik, und zwar deshalb, weil das positive Recht einer ethischen Betrachtung und Beurteilung gar nicht zugänglich ist. Einer solchen Betrachtung ist es zum Beispiel dann nicht zugänglich, wenn es gar nicht als ein eigener Bereich des Sollens aufgefasst wird, sondern im Sinne eines Rechtsrealismus allein von seiner psychischen und sozialen Wirksamkeit her begriffen wird.

2.2 *Rechtsethischer Reduktionismus*: Dieser fasst im Unterschied zum rechtsethischen Nihilismus das Recht als eine Normenordnung auf, möchte aber die *Rechtslehre* von allen ihr fremden Elementen insbesondere aus Ethik und politischer Philosophie freihalten. Würde man innerhalb der Rechtslehre zugestehen, dass eine Norm des positiven Rechtes aus ethischem Blickwinkel als ungerecht beurteilt werden kann, dann käme es nach dieser Auffassung zu einem unlösbaren Konflikt zwischen Rechtsnormen und ethischen Normen. Hans Kelsen als ein Vertreter dieser Position beschreibt diesen Konflikt folgendermaßen: „Es ist aber nicht möglich, dass etwas zugleich sein soll und nicht sein soll. Man kann daher vom Standpunkt einer als gültig angesehenen Gerechtigkeitsnorm eine ihr widersprechende Norm des positiven Rechts und vom Standpunkt einer als gültig angesehenen Norm des positiven Rechts eine ihr widersprechende Norm der Gerechtigkeit nicht als gültig ansehen.“² Um solche Konflikte auszuschließen, plädiert Kelsen dafür, die Rechtslehre von ethischen Beurteilungsmaßstäben freizuhalten.

2.3 *Rechtsethischer Normativismus*: Diese Position erkennt an, dass das Recht unter ethischen Gesichtspunkten angefragt und kritisiert werden kann. Aber sie insistiert darauf, dass sowohl der *Begriff* des Rechtes als auch dessen

normative Geltung unabhängig ist vom Gedanken der Gerechtigkeit oder ethischen Richtigkeit. Recht ist das, was nach den dafür vorgesehenen Verfahren durch dazu befugte Instanzen in Kraft gesetzt worden ist, und es bezieht seine normative Geltung aus seiner ordnungsgemäßen Inkraftsetzung. Mag es auch ungerecht sein: Dies ändert nichts an seiner juristischen Geltung, an der sich die Rechtslehre und die Rechtssprechung zu orientieren hat. Insofern handelt es sich beim rechtsethischen Normativismus um eine rechtspositivistische Auffassung. Der moralische Gedanke der Gerechtigkeit ist hier nicht eine innere Bedingung des Rechtes. Wohl aber sind Moral und Ethik eine äußere Instanz möglicher Kritik des Rechtes, die zur Änderung bestehender Gesetze führen kann oder, im Extremfall, dazu, dass die Rechtsunterworfenen dem geltenden Recht ihre Anerkennung verweigern.

2.4 Rechtsethischer Essentialismus: Diese Auffassung, die man auch als naturrechtliche kennzeichnen kann, erachtet den Gedanken der Gerechtigkeit als zum *Begriff* des Rechtes gehörig, so dass etwas nur dann Recht ist, wenn es gerecht oder doch nicht extrem ungerecht ist. Damit wird zugleich die normative Geltung von etwas als Recht von der Bedingung der Gerechtigkeit abhängig gemacht. Das positive Recht büßt gleichsam von selbst seine Rechtsnatur und somit auch seine Geltung als Recht ein, wenn es elementarsten Gerechtigkeitsgrundsätzen widerspricht. Die Radbruchsche Formel drückt dies folgendermaßen aus: „... wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewusst verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur ‚unrichtiges Recht‘, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur“.³

Die Unterscheidung dieser vier Auffassungen macht deutlich, dass Rechtspositivismus nicht einfach gleichge-

setzt werden kann mit einer Immunisierung des positiven Rechtes gegenüber Moral und Ethik bzw. gegenüber überpositiven Rechtsgrundsätzen. Es gibt eine Fassung des Rechtspositivismus in Gestalt des *rechtsethischen Normativismus*, die ganz im Gegenteil Moral und Ethik als notwendige Instanz der Kritik des positiven Rechtes betrachtet. Der eigentlich strittige Punkt ist, ob überpositive Grundsätze wie die Idee der Gerechtigkeit als eine innere Bedingung von Begriff und/oder Geltung des Rechtes oder aber als ein äußeres Korrektiv des Rechtes zu betrachten sind. Ich will im Folgenden einige Gesichtspunkte nennen, die aus meiner Sicht für die letztere Auffassung sprechen.

3. Argumente für den Rechtspositivismus

Zunächst ist auf eine interessante Parallele zwischen der Position von Hans Kelsen und der rechtssessentialistischen Auffassung hinzuweisen. Kelsen wendet sich gegen das Eindringen rechtsexterner ethischer Erwägungen in die Sphäre der Rechtslehre mit dem Argument, dass dies dazu führe, dass etwas zugleich sein soll (nämlich im Sinne der Normen des positiven Rechtes) und nicht sein soll (nämlich unter ethischen Beurteilungsmaßstäben). Das aber sei „nicht möglich“, weil ein Widerspruch. Daraus zieht er den Schluss, dass es gelte, die Rechtslehre von ethischen Erwägungen freizuhalten. Der Rechtssessentialismus operiert mit demselben Widerspruch: Etwas soll sein (weil es durch das geltende Recht geboten ist), und es soll nicht sein (weil es im Widerspruch zur moralischen Idee der Gerechtigkeit steht). Nur zieht er daraus eine andere Schlussfolgerung als Kelsen, nämlich dass in Fällen extremen Unrechts – ich zitiere die Radbruchsche Formel – „das Gesetz als ‚unrichtiges Recht‘ der Gerechtigkeit zu weichen hat“, d. h. seine Rechtsnatur und juridische Geltung einbüßt.

Die Frage ist, ob hier überhaupt ein Widerspruch vorliegt. So schreibt Dietmar von der Pfordten im Blick auf die Kelsensche Position: „Der Widerspruch löst sich auf, wenn man zugibt, dass ethische Norm und Rechtsnorm zwei unterschiedlichen Normkomplexen mit divergenten Rechtfertigungsquellen angehören. Eine Rechtsnorm kann ohne weiteres rechtsintern gültig sein und gleichzeitig gegen eine rechtsethische Verpflichtung verstoßen. Jede Forderung einer Gesetzesänderung, die sich nicht nur auf technische oder pragmatische Gründe stützt, beruht auf einer derartigen Konstellation.“⁴

Man kann das Problem auch in Gestalt der Frage formulieren, ob der Begriff der Geltung *relational* in Bezug auf einen gegebenen normativen Rahmen, in dem die Geltung fundiert ist, oder ob er *nichtrelational* zu verstehen ist. Der rechtspositivistischen Auffassung liegt ein relationales Verständnis von Geltung zugrunde: Gemäß dem normativen Rahmen des positiven Rechtes ist ein bestimmtes Handeln juridisch geboten, gemäß dem normativen Rahmen der Moral bzw. Ethik ist es moralisch falsch oder verboten. Für die rechtspositivistische Auffassung gibt es Geltung nicht abstrakt, sondern nur aufgrund der Einbettung in den jeweiligen normativen Rahmen, aus dem sie abgeleitet ist. Das positive Recht ist ein solcher Rahmen, das überpositive Recht ein anderer. Normen sind gültig nur innerhalb eines bestimmten normativen Rahmens, und aus der Geltung, die sie darin haben, kann nicht auf die Geltung oder Nichtgeltung von Normen innerhalb eines anderen normativen Rahmens geschlossen werden. Aus moralischen Prinzipien wie der Idee der Gerechtigkeit kann daher nicht auf die Nichtgeltung des positiven Rechts geschlossen werden, falls dieses jenen Prinzipien widerspricht. Wohl aber kann in einem solchen Fall vom überpositiven Recht her das positive Recht der Kritik unterzogen werden mit dem Ziel, es entsprechend zu än-

dern. In diesem Sinne fungiert in rechtspositivistischer Perspektive das überpositive Recht als äußeres Korrektiv des positiven Rechtes, statt eine innere Bedingung für dessen Geltung zu sein.

Die rechtssessentialistische Auffassung begreift demgegenüber Geltung in einem nichtrelationalen Sinne: Entweder gilt etwas, oder es gilt nicht, und wenn es gilt, dann kann anderes, das diese Geltung negiert, nicht gleichzeitig gültig sein. Dementsprechend bestreitet die rechtssessentialistische Auffassung die Möglichkeit einer strikten Trennung zwischen den unterschiedlichen normativen Rahmen von überpositivem und positivem Recht. In der Radbruchschen Formel geschieht dies mit der Formulierung, dass es der Sinn des Rechtes ist, gerecht zu sein. Wo bei der Rechtssetzung Gerechtigkeit von vorneherein gar nicht intendiert war, da handelt es sich ihr zufolge nicht um geltendes Recht. Freilich ist *Sinn* etwas anderes als *Geltung*. Man kann durchaus zugestehen, dass es der Sinn des Rechtes ist, gerecht zu sein, und dennoch darauf insistieren, dass die normative Geltung des Rechtes in anderen Bedingungen fundiert ist, nämlich in dem Verfahren seiner In-Geltung-Setzung. Dafür gibt es gute Gründe. Kann doch die Frage, was gerecht ist, strittig sein. Wer soll dann darüber entscheiden? Macht man die Gerechtigkeit zur Bedingung der Geltung des positiven Rechtes, dann macht man dessen Geltung abhängig von den Gerechtigkeitsvorstellungen, die die Rechtsunterworfenen haben, mit der Konsequenz, dass die Rechtsbefolgung und damit die Rechtssicherheit gefährdet wird. In der Radbruchschen Formel wird diese Gefahr gesehen und gleichwohl unter dem Eindruck des nationalsozialistischen Unrechts-Rechts die Geltung des positiven Rechts an die Bedingung gebunden, dass es nicht extrem ungerecht ist.

Es gibt noch ein anderes gewichtiges Bedenken, das gegen die rechtssessentialistische Position vorgebracht wird

und das die Funktion des positiven Rechtes in einem demokratischen Gemeinwesen betrifft. Es hat verpflichtenden Charakter nicht nur für die Bürgerinnen und Bürger, sondern auch und vor allem für die staatlichen Instanzen. Wird die Geltung des positiven Rechtes von seiner Übereinstimmung mit überpositiven Grundsätzen abhängig gemacht, dann eröffnet dies staatlichen Instanzen einen großen Auslegungsspielraum mit der Folge, dass nicht mehr allein der Buchstabe der Gesetze, die der Souverän beschlossen hat, für sie maßgebend sind. Entscheidungen staatlicher Instanzen werden solchermaßen auf moralische – insbesondere naturrechtliche – statt auf demokratische Legitimation gegründet. In diesem Sinne ist die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts kritisiert worden. Sie zeige – so z. B. Ingeborg Maus⁵ –, wie sehr angemäße Interpretationsspielräume aufgrund unterstellter – in der Verfassung so gar nicht bezeichneter – Güter oder Werte zu einer Verselbständigung staatlicher Instanzen gegenüber dem Gesetzgeber und Souverän führen können. Faktisch läuft dies auf eine Machterweiterung der öffentlichen Verwaltung gegenüber der Exekutive hinaus.

Es mag daran erinnert werden, dass gerade die nationalsozialistische Rechtspraxis eine Nähe zur rechtssensiblen Position aufweist, indem sie das positive Recht unter den Vorbehalt von Gemeinwohlformeln und Generalklauseln stellte – „Recht ist, was dem Volke nützt“ –, wodurch den staatlichen Instanzen jeweils zwei Weisen der Rechtsanwendung zur Wahl gestellt wurden: die gesetzeskonforme oder die (im nationalsozialistischen Sinne) „wertorientierte“.

4. Zum Begriff überpositiver (moralischer) Rechte

Ich komme damit zum zweiten Teil, in dem ich mich dem Problem der Begründung von überpositiven Rechten, genauer von Menschenrechten zuwende. Nach dem Ausgeführten sollte so viel klar sein, dass diese Frage auch für Rechtspositivisten relevant ist, jedenfalls insoweit sie sich zu der Position des rechtsethischen Normativismus verstehen. Wie ausgeführt, akzentuiert die Radbruchsche Formel den Gedanken der Gleichheit als Kern der Gerechtigkeit. Dies entspricht nicht nur einer langen, auf Aristoteles zurückgehenden Tradition, sondern es dürfte seinen besonderen Grund darin haben, dass sie unter dem Eindruck der eklatanten Diskriminierung von großen Teilen der Bevölkerung durch das nationalsozialistische Unrechts-Recht geprägt worden ist. Heute gibt es bekanntlich eine Kontroverse über die Frage, ob die Gerechtigkeit ihren Kern tatsächlich in der Gleichheit hat. Nonegalitaristen wie Harry Frankfurt und andere machen geltend, dass Gerechtigkeit nicht darin besteht, dass alle *das Gleiche* haben, sondern vielmehr darin, dass alle *genug* haben. Auch dies kann Gleichheit zur Folge haben, aber Gleichheit nicht um ihrer selbst willen, d. h. als etwas intrinsisch Wertvolles, sondern gewissermaßen als Nebenfolge. Dieser Punkt ist unter anderen Vorzeichen auch für das Verhältnis von positivem und überpositivem Recht von Bedeutung. Man kann sich Verfassungen denken, die allen gleiche Rechte gewähren, aber allen elementare Menschenrechte vorenthalten. Es ist dann zwar Gleichheit verwirklicht, und dennoch wird man zögern, solche Zustände gerecht zu nennen. Angemessener als ein formaler Begriff der Gerechtigkeit im Sinne von Gleichheit erscheint daher ein substantieller Begriff der Gerechtigkeit, der an der Gewährleistung fundamentaler Rechte orientiert ist. Gerecht ist hiernach eine Verfassung, welche solche Rechte gewährt. Gleichheit

ist dann eine Nebenfolge der Tatsache, dass alle dieselben Rechte haben.

Für die Beurteilung der Gerechtigkeit von Verfassungen und Gesetzen kommt somit dem Begriff überpositiver, d. h. moralischer Rechte grundlegende Bedeutung zu. Was genau ist darunter zu verstehen? Es gibt verschiedene Möglichkeiten, sich diesem Begriff anzunähern. Mir selbst scheint seine sprechakttheoretische Deutung die plausibelste zu sein. Hiernach wird mit der Äußerung „Ich habe ein Recht darauf, dass ...“ ein *Anspruch* erhoben. Freilich kann jemand einen Anspruch auf etwas erheben, ohne ein Recht darauf zu haben. Wenn wir sagen, dass jemand ein Recht auf etwas hat, dann meinen wir, dass er einen *gültigen* Anspruch auf etwas hat, d. h. einen Anspruch, den andere anzuerkennen verpflichtet sind bzw. dem sie die Anerkennung nicht verweigern können. Dass es sich um einen gültigen Anspruch handelt, kann auf keine andere Weise erwiesen werden als dadurch, dass er als von anderen anzuerkennender Anspruch *begründet* wird. Insofern ist der Ausdruck ‚ein Recht auf etwas haben‘ äquivalent mit dem Ausdruck ‚einen begründeten und somit gültigen Anspruch auf etwas haben‘. In diesem Sinne ist der Ausdruck ‚ein Recht auf etwas haben‘ von Joel Feinberg⁶ und anderen interpretiert worden. Ich gehe im Folgenden von dieser Interpretation aus.

Ihr zufolge besteht eine begriffliche, d. h. analytische Beziehung zwischen dem Begriff eines moralischen Rechtes und dem Begriff der Begründung. Wer sagt, dass es ein Menschenrecht auf Bildung gibt, der behauptet, dass Menschen einen begründeten und daher gültigen Anspruch auf Bildung haben, und er bringt sich damit in eine Beweisspflicht im Hinblick darauf, dass ein solcher Anspruch sich begründen lässt. Die Rede von Menschenrechten macht daher die Frage nach deren Begründung unabweisbar.

Wie lassen sich moralische Rechte begründen? Nehmen wir folgendes Beispiel: Lisa hat den Verdacht, dass Jakob,

mit dem sie eine langjährige Beziehung hat, seit einiger Zeit ein Verhältnis zu einer anderen Frau hat. Sie stellt ihn zur Rede, Jakob weicht aus, und Lisa sagt daraufhin: Ich habe ein Recht darauf zu erfahren, wie ich mit Dir dran bin. Inwiefern hat Lisa ein Recht, d. h. einen begründeten Anspruch? Lisa könnte sagen, dass Jakobs Verhalten elementare Interessen ihrerseits tangiert. Es geht schließlich um ihre Zukunft. Dies führt zu einer zentralen Frage in der Debatte über Rechte. Lassen sich Rechte allein durch Interessen begründen, die jemand hat? Wenn Lisa sagt, dass sie ein Recht darauf hat zu erfahren, wie sie mit Jakob dran ist, dann erhebt sie damit den Anspruch, dass Jakob ihr diesbezüglich reinen Wein einschenken *muss*. Sie macht also eine *Verbindlichkeit* geltend, in der Jakob *ihr gegenüber* steht. Die Begründung ihres Anspruchs muss dementsprechend diese Verbindlichkeit erweisen. Der Hinweis auf ihre Interessen genügt dazu nicht, da Interessen, die jemand hat, für sich genommen noch keine Verbindlichkeiten auf Seiten anderer implizieren. Aus der deskriptiven Feststellung ‚X hat das Interesse, dass Y Z tut‘ folgt nicht die normative Feststellung ‚Y ist verpflichtet, zugunsten von X Z zu tun‘. In unserem Beispiel könnte Lisa argumentieren, dass zum Wesen einer Beziehung, wie sie sie mit Jakob hat, die beiderseitige Pflicht gehört, auf die Interessen und Belange des anderen Rücksicht zu nehmen. Das schließt ein, dass sie einander nicht hintergehen, sondern offen miteinander verkehren. Lisa könnte sich also auf gewisse normative Implikationen ihrer Beziehung zu Jakob berufen, um ihren Anspruch zu begründen. Jakob kann diese Implikationen nicht bestreiten, ohne die Beziehung zu Lisa als solche zu negieren. Das wäre zum Beispiel der Fall, wenn Jakob sagen würde: „Ich sehe wohl, dass elementare Interessen Deinerseits berührt sind – aber inwiefern bin ich dadurch zu irgendetwas verpflichtet?“ Man müsste daraus schließen, dass Jakob entweder nicht begrif-

fen hat, was es heißt, eine Beziehung dieser Art zu einem anderen Menschen zu unterhalten, oder dass er diese Beziehung aufgekündigt hat oder dass er sie mit dieser Äußerung aufkündigt.

Im Zentrum der Debatte über moralische Rechte steht daher weniger das Verhältnis von Rechten und Interessen als vielmehr das Verhältnis von *Rechten* und *Pflichten*. Dieses Verhältnis ist außerordentlich kompliziert aufgrund der asymmetrischen Beziehung zwischen Rechten und Pflichten. Wenn wir sagen ‚A hat ein Recht auf C‘, dann geben wir damit zu verstehen, dass A eine bestimmte *Position* anderen gegenüber innehat, sei es, dass diese A nicht hindern dürfen an der Handlung C – dies betrifft *Freiheitsrechte*, z. B. das Recht auf freie Meinungsäußerung –, sei es, dass diese ihrerseits zur Handlung C verpflichtet sind – dies betrifft *Anspruchsrechte*, z. B. das Recht auf Versorgung mit bestimmten Grundgütern –. Wenn wir demgegenüber sagen ‚Es gibt eine Pflicht, C zu tun‘, dann ist in dieser Aussage eine solche *Position anderer* nicht mitenthalten oder mitgedacht. Aus einer Pflicht, etwas Bestimmtes zu tun, lässt sich daher nicht ein Recht anderer ableiten. So begründet die Pflicht zur Wohltätigkeit kein Recht auf Seiten derer, die ihre Nutznießer sind.

Die Frage ist somit, welchen Pflichten Rechte korrespondieren. Es gibt einen breiten Konsens, dass dazu auf jeden Fall Pflichten gehören, die wir *gegenüber* jemand anderem – und nicht nur *in Bezug auf* andere – haben. Sie begründen auf dessen Seite jene Position, welche für Rechte charakteristisch ist. Wenn A *gegenüber* B eine Pflicht in Bezug auf C hat (zum Beispiel geliehenes Geld zurückzugeben), dann korrespondiert dieser Pflicht auf Seiten von B ein Recht gegenüber A auf C. Offenbar gilt auch das Umgekehrte: Wenn B gegenüber A ein Recht auf C hat, dann hat A gegenüber B eine Pflicht bezüglich C. Die Aussagen ‚A hat gegenüber B eine Pflicht bezüglich C‘ und ‚B hat gegen-

über A ein Recht auf C' sind daher äquivalent. In diesem Sinne lässt sich das Beispiel von Lisa und Jakob interpretieren. Indem Lisa sagt, dass sie ein Recht darauf hat zu erfahren, wie es mit ihrer Beziehung zu Jakob steht, klagt sie eine diesbezügliche Pflicht ein, in der Jakob *ihr gegenüber* steht. Ihr Recht hat seine Begründung in dieser Pflicht.

5. Zum Begriff der Menschenwürde als Grundlage der Begründung von Menschenrechten

Lassen sich Menschenrechte nach diesem Modell begründen? Mir scheint, dass dies der Fall ist und dass sie sich in dieser Weise aus der Menschenwürde ableiten lassen. Das setzt freilich eine ganz bestimmte Fassung des Menschenwürdebegriffs voraus, die ich im Folgenden skizzieren möchte. Nach meiner Wahrnehmung lassen sich in der Debatte über diesen Begriff vier Zugangsweisen unterscheiden:

5.1 Menschenwürde aufgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen

Dies ist die Fassung, die man zumeist in theologischen Texten antrifft. Auf ein Problem dieser Verknüpfung sei wenigstens hingewiesen. Im Gen 1,27f bezeichnet der Begriff der Gottebenbildlichkeit einerseits die herausgehobene Stellung des Menschen im Vergleich zu den übrigen Geschöpfen und andererseits, damit verbunden, die besondere Beziehung, in der der Mensch zu seinem Schöpfer steht. Meint der Begriff der Menschenwürde etwas Entsprechendes? Wenn das deutsche Grundgesetz konstatiert, dass die Menschenwürde unantastbar ist, ist dann mit dem Wort ‚Menschenwürde‘ ein besonderer Status des Menschen im Vergleich und in der Beziehung zu anderen

Wesen – Tieren, Pflanzen – gemeint oder nicht vielmehr ein Status, der dem Menschen innerhalb der Sphäre der *menschlichen Sozialität*, d. h. im Verhältnis zu seinen Mitmenschen zukommt? Das Verhältnis zwischen dem biblischen Begriff der Gottebenbildlichkeit und dem Begriff der Menschenwürde in seinem heutigen Gebrauch bedarf in dieser Hinsicht der Klärung.

5.2 Menschenwürde aufgrund der Eigenart des Menschen als Vernunftwesen

Ich beziehe mich hier auf die Kantische Bestimmung der Menschenwürde. Leitend für sie ist der Gedanke, dass Menschen als Vernunftwesen zur Autonomie bestimmt sind. Dies schließt gemäß der Menschheitsformel des kategorischen Imperativs aus, dass Menschen *bloß* als Mittel zu Zwecken gebraucht werden dürfen, die *andere* gesetzt haben. Achtung der Menschenwürde heißt hier also: Achtung der Autonomie eines jeden Menschen. Autonomie ist dabei keine empirische Eigenschaft, die man an sich oder an anderen durch Beobachtung feststellen könnte. Vielmehr leitet Kant die dem Menschen als Vernunftwesen eigentümliche Bestimmung zur Autonomie *apriorisch*, d. h. vor aller Erfahrung, rein aus der Vernunft ab. Aus Zeitgründen muss ich mir eine eingehende Diskussion dieses Verständnisses der Menschenwürde versagen, das m. E. in einer Hinsicht zu eng und in einer anderen Hinsicht zu weit ist. Lässt sich all das, was wir als Verletzung der Menschenwürde betrachten, unter die Beschreibung eines ‚Gebrauchs bloß als Mittel‘ fassen oder gibt es nicht Verletzungen der Menschenwürde, die mit dieser Beschreibung nicht erfasst werden? Und andererseits: Ist eine jede Lüge, mit der mich jemand täuscht, um eigenen Vorteil zu erlangen, und mit der er mich zweifellos als Mittel benützt, eine Verletzung meiner Menschenwürde? Geht es bei dem, was wir

als ‚Verletzung der Menschenwürde‘ bezeichnen, nicht um schwerwiegendere Dinge?

5.3 Menschenwürde aufgrund von empirischen Eigenschaften des Menschen

Konzeptionen dieser Art gehen aus von der Überlegung, dass Menschenwürde etwas ist, das für den Menschen spezifisch ist und für das es nichts Vergleichbares bei anderen Wesen gibt. Also muss dasjenige, aufgrund dessen sie Menschen zukommt, in spezifisch menschlichen *Eigenschaften* aufgefunden werden können, die Menschen von anderen Wesen unterscheiden. Von dieser Art ist jene Auffassung der Menschenwürde, die heute in der Debatte über den Status des vorgeburtlichen Lebens vorherrscht. Menschenwürde ist hiernach mit dem natürlichen Menschsein, d. h. mit den biologischen Eigenschaften des Menschen gegeben. Daher muss in Bezug auf das vorgeburtliche Leben gezeigt werden, dass es sich auch dabei um Menschen im natürlichen Sinne handelt. Zu Recht haben Autoren darauf hingewiesen, dass diese Auffassung, wie sie heute insbesondere durch die Kirchen vertreten wird, einen nicht zu leugnenden Speziesismus impliziert.

5.4 Menschenwürde aufgrund der Verfasstheit der sozialen Welt

Bei den bisher betrachteten Bestimmungen der Menschenwürde ist ein wichtiger Aspekt ganz außerhalb des Blickfelds geblieben, nämlich die Beziehung, in der der Menschenwürdegedanke zur Verfasstheit der sozialen Welt steht. Hier entzündet sich die kritische Anfrage an die bisher betrachteten Zugangsweisen: Gewinnt der Menschenwürdebegriff seinen spezifischen Sinn nicht nur innerhalb der menschlichen Sozialität, d. h. im Hinblick auf das Verhältnis von Menschen

untereinander? Geht es bei diesem Begriff nicht um die *Achtung*, die Menschen im zwischenmenschlichen Umgang geschuldet ist? Jürgen Habermas hat dies mit kritischer Spitze gegen die Verknüpfung der Menschenwürde mit dem natürlichen Menschsein folgendermaßen formuliert: Die Menschenwürde „ist nicht eine Eigenschaft, die man von Natur aus ‚besitzen‘ kann wie Intelligenz oder blaue Augen; sie markiert vielmehr diejenige ‚Unantastbarkeit‘, die allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander eine Bedeutung haben kann“⁷. Bei dieser Bestimmung des Menschenwürdebegriffs ist die Frage nach dessen sozialem Ort und nach seiner sozialen Funktion leitend. Wo man sich auf die Menschenwürde beruft, da geschieht dies, um die Achtung einzufordern, die Menschen im zwischenmenschlichen Umgang geschuldet ist.

6. Naturalismus versus Reflexion auf die sittliche Bedeutung der Dinge im Kontext unserer Lebensweise

Die heutige ethische Debatte ist durch zwei gegensätzliche Betrachtungsweisen charakterisiert: Bemisst sich der moralische Status eines Wesens an seinen empirisch feststellbaren *Eigenschaften*? Oder bemisst er sich an der *Bedeutung*, die ein Wesen einer bestimmten Art innerhalb unserer Lebensweise und Lebenswelt haben? Die Philosophin Cora Diamond verdeutlicht diese Alternative in ihrem Aufsatz *Eating Meat and Eating People*.⁸ Sie setzt sich darin kritisch mit Peter Singers und Tom Regans Argument auseinander, dass es, betrachtet man die Eigenschaften und Fähigkeiten von Menschen und Tieren, nicht zu begründen ist, dass wir einerseits das Fleisch von Tieren essen, andererseits aber nicht das Fleisch von toten Menschen essen. Entweder – so die Schlussfolgerung – sollten

wir also auch Menschen essen oder wir sollten keine Tiere essen. Diamond geht es bei ihrer Kritik an diesem Argument nicht darum, den Verzehr von Tieren zu verteidigen (sie ist selbst Vegetarierin). Ihre Kritik zielt vielmehr auf die Art der Argumentation. Indem diese einseitig auf die empirischen Eigenschaften und Fähigkeiten abhebt, die Menschen und Tiere haben, blendet sie die *Bedeutung* aus, die Menschen einerseits und Tiere andererseits im Kontext unserer Lebensweise haben. Man könnte sagen, dass es zur Bedeutung des Wortes ‚Mensch‘ gehört, dass es sich dabei um Wesen handelt, die wir nicht essen. Daher sind wir moralisch schockiert, wenn dergleichen vorkommt.

Das Eigenartige derartiger Begründungen liegt darin, dass es einerseits die Bedeutung ist, die Dinge für uns haben (bei Singer und Regan: das Leiden von Tieren), die uns von bestimmten Handlungen und Praktiken irritiert sein und nach rationalen Begründungen und Argumenten suchen lässt, und dass andererseits diese Begründungen und Argumente *nicht bei dieser Bedeutung ansetzen*, sondern bei etwas – Eigenschaften, Fähigkeiten –, hinter dem die Bedeutungsdimension verschwindet. Ähnliches ist in der Debatte über den Status des vorgeburtlichen menschlichen Lebens zu beobachten. Was uns in dieser Debatte beunruhigt, ist die Bedeutung, die das vorgeburtliche Leben für uns hat und die es uns nicht gleichgültig sein lässt, wie mit diesem Leben umgegangen wird. Doch die Argumente, die zugunsten des Schutzes des vorgeburtlichen Lebens ins Feld geführt werden (vgl. die sogenannten SKIP-Argumente⁹⁾), beziehen sich nicht auf diese lebensweltliche Bedeutung, sondern auf „objektive“, biologische Sachverhalte. Die Folge ist eine biologistische Perspektive auf das vorgeburtliche Leben, die den Status, den dieses Leben innerhalb unserer Lebenswelt hat – z. B. in der Wahrnehmung werdender Eltern –, ganz aus dem Blick geraten lässt. In

dieser Perspektive erscheint dieser lebensweltliche Status als eine bloß subjektive Projektion.¹⁰

Wie ist es zu erklären, dass die Bedeutung, die die Dinge im Kontext unserer Lebenswelt haben, einen so geringfügigen Stellenwert für große Teile der heutigen Ethik hat? Der entscheidende Grund dürfte darin liegen, dass diese Bedeutung eine Bedeutung *für uns* ist. Dieses ‚für uns‘ lässt sich in einem zweifachen Sinne interpretieren, und beide Interpretationen provozieren Einwände gegen die ethische Relevanz der Bedeutungsdimension.

Das ‚für uns‘ kann einerseits verstanden werden in Opposition zu ‚für jedermann‘. Hier geht es um den Gegensatz *partikular* versus *universal*. Der entsprechende Einwand lautet, dass der Rekurs auf die Bedeutung, die die Dinge *für uns* haben, keine *universal* rezipierbaren Gründe – also Gründe *für jedermann* – liefert, wie sie für die Begründung der Allgemeingültigkeit moralischer Normen erfordert sind. In der Bereitstellung solcher Gründe aber liegt die Aufgabe der Ethik. Daher ist die Frage nach der Bedeutung der Dinge ‚für uns‘ für die Ethik irrelevant.

Das ‚für uns‘ kann andererseits verstanden werden in Opposition zu ‚unabhängig von uns gegeben‘. Hier geht es um den Gegensatz *subjektiv* versus *objektiv*. Der entsprechende Einwand lautet, dass wir, wenn wir uns auf die Bedeutung beziehen, die die Dinge *für uns* haben, uns auf etwas rein *Subjektives* beziehen. Mit einem moralischen Urteil wie ‚Die Tötung von Tieren für den eigenen Verzehr ist moralisch verwerflich‘ intendieren wir aber eine Aussage über die *objektive* Verwerflichkeit der Tötung von Tieren und nicht über ihre Verwerflichkeit (Bedeutung) ‚für uns‘. Daher berechtigt uns die Einsicht in die Bedeutung der Dinge *für uns* zu keinem einzigen moralischen Urteil, da sich aus Subjektivem nichts Objektives ableiten lässt. Da Ethik es aber mit moralischen Urteilen zu tun hat, folgt daraus, dass diese Frage für die Ethik irrelevant

ist. Stattdessen bedarf es objektiver Begründungen, z. B. im Ausgang von den empirischen Eigenschaften der Dinge.

Damit ergibt sich eine eigenartige Diskrepanz. Unsere moralische Sensibilität und Aufmerksamkeit ist gesteuert durch die lebensweltliche Bedeutung, die die Dinge *für uns* haben. Andererseits können unsere dadurch ausgelösten ethischen Begründungsanstrengungen gerade hierauf *nicht* Bezug nehmen aufgrund des Anspruchs auf *Universalität* und auf *Objektivität*, der mit moralischen Geltungsansprüchen verbunden ist. Der Standard der Universalität und Objektivität hat wiederum Rückwirkungen auf die lebensweltliche Bedeutung der Dinge *für uns* – also auf das, worin unsere moralische Sensibilität fundiert ist und wovon der Anstoß für unsere ethischen Begründungsbemühungen ausging –, und zwar in einem *entwertenden* Sinne, insofern diese Bedeutung, gemessen an diesem Standard, als etwas *bloß* Partikulares und *bloß* Subjektives und folglich in ethischer Hinsicht *Irrelevantes* erscheint. Doch wenn diese Bedeutung ethisch irrelevant ist, dann entfällt das, woraus sich unsere ethische Sensibilität speist. Worum geht es dann noch in der Ethik? So hat das Ganze selbstdestruktive Züge.

Ich bin daher der Auffassung, dass Ethik sich an der sittlichen Bedeutung zu orientieren hat, die Wesen innerhalb unserer Lebensweise und Lebenswelt haben, und dass sie sich auf dieser Linie zu einem bewusst partikularen Standpunkt bekennen muss. In diesem Sinne ist auch der Begriff der Menschenwürde zu begreifen. Das Wort ‚Mensch‘ bezeichnet einerseits ein Wesen innerhalb der natürlichen Welt, und so aufgefasst handelt es sich um einen deskriptiven Begriff. Andererseits bezeichnet es ein Wesen innerhalb der sozialen Welt, welche auf Anerkennung und Achtung gegründet ist, und so aufgefasst handelt es sich um einen normativen Begriff, demzufolge Wesen, die unter diesen Begriff fallen, *als Menschen zu achten* sind. Das be-

deutet – und das ist analytisch im Begriff ‚Mensch‘ und seiner normativen Komponente enthalten –, dass bestimmte Dinge wie Demütigung, Erniedrigung, Folter usw. mit solchen Wesen nicht gemacht werden dürfen. Diesbezüglich ist zwischen *faktischer* Achtung und *gebotener* Achtung in Gestalt von *Achtungsnormen* zu unterscheiden. Die faktische Achtung verleiht einen kontingenten Status. Achtung kann gewährt oder entzogen werden. Achtungsnormen begründen einen von faktischer Achtung unabhängigen Status, den andere anzuerkennen in der Pflicht sind. Innerhalb der sozialen Welt bezeichnet das Wort ‚Mensch‘ einen solchen Status. Ein Mensch zu sein heißt hier: jemand zu sein, der als Mensch *zu achten ist* (nicht: *geachtet wird*). Angenommen, jemand ruft mit Blick auf die gefolterten Gefangenen von Abu Ghraib aus: „Das sind doch Menschen!“ Was er damit zum Ausdruck bringen will, ist, dass sie als Menschen *zu achten* und dementsprechend *zu behandeln* sind. So begriffen ist das Wort ‚Mensch‘ ein *nomen dignitatis*. Dies unterscheidet es von dem Wort ‚Tier‘. Es macht im Kontext unserer Lebensweise zwar Sinn zu sagen: ‚Die Ureinwohner Amerikas sind als Menschen zu achten‘ (was bekanntlich nach der Entdeckung Amerikas umstritten war); aber es macht keinen Sinn zu sagen: ‚Schimpansen sind als Tiere zu achten‘. ‚Tier‘ ist kein *nomen dignitatis*. Daher wirft die Rede von einer Würde der Tiere oder von der ‚Würde der Kreatur‘¹¹ Fragen auf. Würde ist etwas, das bis vor nicht allzu langer Zeit den Menschen von aller übrigen Kreatur unterschied.

Der Begriff der Menschenwürde lässt sich somit in Gestalt einer sozialen Achtungsnorm bestimmen. Die Aussage ‚X hat Menschenwürde‘ ist äquivalent mit der Aussage ‚X ist als Mensch zu achten‘. Im Unterschied zum biologischen Begriff des Menschen, der ein subsumptiver Begriff ist, der in einer Regel ausbuchstabiert werden kann – ‚Hat X die Eigenschaft F, ist X ein Mensch‘ – ist in

dieser Aussage der Begriff Mensch ein assoziativ gebildeter Begriff, der es mit bestimmten Vorstellungen von Szenarien und Handlungen zu tun hat, die denjenigen Wesen angemessen oder – wie im Fall von Abu Ghraib – unangemessen sind, die unter diesen Begriff fallen. Der Ausruf „Das sind doch Menschen!“ appelliert an diesen Vorstellungskomplex, und hieran bemisst sich, im Hinblick worauf Achtung geboten ist.

7. Menschenrechte und ihre Begründung

Ich komme damit auf die Frage der Begründung von Menschenrechten zurück. Wenn die Aussage ‚X hat Menschenwürde‘ gleichbedeutend ist mit der Aussage ‚X ist als Mensch zu achten‘, dann wird mit ihr eine Verbindlichkeit oder Pflicht konstatiert. Die entscheidende Frage ist nach dem zuvor Gesagten, ob dies auch eine Pflicht *gegenüber* X ist? Es wäre zumindest merkwürdig, würde jemand einerseits darauf insistieren, dass die Gefangenen von Abu Ghraib als Menschen zu achten sind, und würde er andererseits darauf bestehen, dass dies aber nicht ihnen geschuldet, also eine Pflicht gegenüber ihnen ist. Die Achtung eines anderen als Mensch ist Anerkennung einer Position, die er als Mitglied der menschlichen Sozialität mir gegenüber einnimmt. Insofern ist auch die Pflicht zu solcher Achtung eine Pflicht gegenüber ihm als Inhaber dieser Position.

Damit ergibt sich die gesuchte Begründung: Wenn gilt, dass X als Mensch zu achten ist, und wenn dies eine Pflicht X gegenüber ist, dann hat X einen begründeten – nämlich in dieser Feststellung und der darin konstatierten Pflicht begründeten – Anspruch und somit ein *Recht* darauf, dass er als Mensch geachtet und dementsprechend behandelt wird. So begriffen sind Menschenrechte ein Implikat der Menschenwürde. Sie stehen nicht nur in einer funktiona-

len Beziehung zur Menschenwürde, im Sinne der Funktion, diese zu schützen, sondern in einer begründenden Beziehung. Die Achtung der Würde eines Menschen schließt daher seine Anerkennung als Inhaber von Rechten ein.

Dieser Punkt ist für die menschliche Sozialität von fundamentaler Bedeutung. Es macht einen erheblichen Unterschied, ob A zugunsten von B etwas tut, weil A dazu eine Pflicht hat, oder ob er es tut, weil B darauf ein Recht hat. Im letzteren Fall ist der Grund für das Tun von A die Position, in der B sich ihm gegenüber befindet, und im Tun von A manifestiert sich die Anerkennung dieser Position. Rechtsverhältnisse sind Anerkennungsverhältnisse. Eine „anständige Gesellschaft“¹² ist dadurch charakterisiert, dass sie ihre Mitglieder als Inhaber von Rechten anerkennt und nicht als Bittsteller und Fürsorgeempfänger betrachtet und behandelt.

Man mag vielleicht einwenden, dass der Begründungsgang unvollständig ist bzw. dass alles jetzt von der Begründung der Menschenwürde abhängt. Ich glaube nicht, dass es eine rationale Begründung dafür gibt. Wenn es einen Grund dafür gibt, dass Menschen als Menschen zu achten sind, dann den, dass allein dies ihnen angemessen ist. Das sieht freilich nur, wer an der entsprechenden Wahrnehmung im Sinne des assoziativ gebildeten Begriffs des Menschen teilhat, der es mit dem Angemessenen und Unangemessenen zu tun hat. Anderen kann dies auf keine Weise demonstriert werden, schon gar nicht anhand empirischer Eigenschaften des Menschen. So ist die Menschenwürde als eine soziale Achtungsnorm in letzter Instanz in der Wahrnehmung des Menschen fundiert, wie sie durch die kulturelle und religiöse Überlieferung und durch geschichtliche Erfahrungen erschlossen ist. In der Sensibilisierung und Erschließung solcher Wahrnehmung, nicht in vermeintlich rationalen Begründungen sehe ich die vornehmliche Aufgabe von Theologie und Kirche in dieser Sache.

Wird mit diesem Rekurs auf die Wahrnehmung nicht alles „subjektiv“? Diese Frage führt in eine Debatte, auf die ich hier nicht näher eingehen kann und die innerhalb der Metaethik unter der Bezeichnung ‚Moralischer Realismus bzw. Antirealismus‘ geführt wird. Einer realistischen Auffassung zufolge wäre die Menschenwürde „objektiv“, d. h. unabhängig von allem menschlichen Meinen, Wahrnehmen oder Erkennen gegeben, genauso objektiv wie die außermenschliche Natur. Was wäre das für eine Entität, und wie soll man sie sich vorstellen? Ich halte diese Auffassung gerade in theologischer Hinsicht für unhaltbar.¹³ Es gibt m. E. ein Drittes jenseits der Alternative von „subjektiv“ und „objektiv“, das für das theologische Wirklichkeitsverständnis grundlegend ist und das es nicht mit der *faktischen* Realität – einer „Tatsache“ der Menschenwürde –, sondern mit der *erlebten* Realität zu tun hat.

Ich will noch einmal den kritischen Punkt hervorheben, über den in der heutigen Debatte über Menschenwürde und Menschenrechte zu streiten ist: Ist die Menschenwürde mit der Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung aufgrund eines menschlichen Genoms gegeben oder ist sie ein sozialer Status im Sinne der Zugehörigkeit zum Bereich menschlicher Sozialität? Die durch die In-vitro-Fertilisation angestoßene Debatte über den Status von Embryonen und Föten hat dazu geführt, dass sich weithin die erste Auffassung durchgesetzt hat. Achtung der Menschenwürde heißt hiernach: Achtung von etwas, das mit der Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung gegeben ist als etwas Allgemeinem, wovon das einzelne menschliche Wesen eine Instantiierung oder ein Fall ist. Hier geht es um eine Pflicht gegenüber Angehörigen dieser Gattung. In der sozialen Welt heißt demgegenüber ‚die Würde eines Menschen achten‘: *ihn als Menschen achten*. Hier geht es um eine Pflicht gegenüber dem einzelnen Menschen in seiner Individualität. Man muss sich hier vergegenwärtigen, dass die Men-

schenwürde nicht nur durch bestimmte Praktiken und Handlungen verletzt wird, denen Menschen nicht ausgesetzt werden dürfen. Sie hat ihre äußerste Zuspitzung da, wo Menschen ihre Individualität genommen wird, wie dies in den Konzentrationslagern der Nazizeit geschehen ist, in denen Menschen äußerlich – kahlgeschorene Köpfe, Häftlingskleidung, Häftlingsnummern – aller Zeichen ihrer Individualität beraubt wurden. Die Menschenwürde ist daher erst recht begriffen, wenn sie im Sinne des Rechtes begriffen wird, in seiner Individualität, d. h. als *Person* geachtet zu werden. *Menschen* gehören beiden Welten zu, der natürlichen und der sozialen Welt. *Personen* hingegen gibt es nur in der sozialen Welt. Umfasst die Menschenwürde also das Recht, als Person geachtet zu werden, dann ist sie gerade nicht mit der natürlichen Gattungszugehörigkeit gegeben, sondern erst mit der Zugehörigkeit zum Bereich menschlicher Sozialität. Die Verknüpfung der Menschenwürde mit dem natürlichen Menschsein führt so gesehen zu einer Aushöhlung des Menschenwürdebegriffs, insofern dieser dann nicht auf Personen, sondern auf Instantiierungen von etwas Allgemeinem, nämlich der menschlichen Gattung, referiert. Fasst man den Menschenwürdebegriff aber von der sozialen Welt her, dann hat dies weitreichende Auswirkungen in der Frage des Status des vorgeburtlichen Lebens, da sich dann nämlich Fragen stellen wie jene, ob sämtliche nichteingesteten Embryonen – die als solche zweifellos der menschlichen Gattung¹⁴ zugehören – als dem Bereich menschlicher Sozialität zugehörig begriffen werden können. Vor Einführung der In-vitro-Fertilisation hat dies kaum jemand so gesehen, übrigens auch innerhalb der Kirchen nicht.

Man kann die Frage auch so stellen: Ist die Bestimmung dessen, welche Wesen als Menschen zu betrachten sind, von unserem *Verständnis* des Menschen – der sittlichen Bedeutung, die wir mit dem Wort ‚Mensch‘ verbinden,

theologisch: dem christlichen Menschenbild – her zu treffen oder aufgrund biologischer Beobachtungen?

8. Zur Spezifizierung von Menschenrechten

Es geht im Folgenden nicht darum, einen umfassenden Katalog von Menschenrechten zu erstellen, sondern lediglich um den Nachweis, dass und wie sich im Ausgang vom sozialen Begriff des Menschen, d. h. der Menschenwürde, solche Rechte spezifizieren lassen. Grundlegend für die Spezifizierung von Menschenrechten ist die Unterscheidung zwischen negativen Pflichten und ihnen korrespondierenden Abwehrrechten und positiven Pflichten und ihnen korrespondierenden Anspruchsrechten. Was zunächst die ersteren betrifft, so war im Zusammenhang mit dem Abu-Ghraib-Beispiel davon die Rede, dass der soziale Begriff des Menschen ein assoziativ gebildeter Begriff ist, der es unter anderem mit Vorstellungen und Szenarien zu tun hat davon, was einem Menschen unter keinen Umständen angetan werden darf. Dazu gehören Erniedrigung, Folter oder Tötung. Einen Menschen als Menschen zu achten bedeutet daher zunächst, ihn nicht in dieser Weise zu behandeln. Dem korrespondiert das Recht eines jeden Menschen, nicht in dieser Weise behandelt zu werden. Freilich sind die negativen Pflichten und die entsprechenden Abwehrrechte nicht auf solche Szenarien beschränkt. Zu den fundamentalsten Menschenrechten zählen die Freiheitsrechte, die die Möglichkeit sichern, ein Leben nach eigenen Vorstellungen von einem guten Leben zu führen. Auch diese Rechte sind zunächst Abwehrrechte gegenüber der Möglichkeit, von anderen und insbesondere von staatlichen Instanzen an einem solchen Leben gehindert zu werden. Damit diese Rechte aus dem sozialen Begriff des Menschen begründet werden können, muss dieser so gefasst

sein, dass er entsprechende Pflichten beinhaltet. Einen Menschen als Menschen zu achten heißt dann, ihn als jemanden zu achten und zu behandeln, der seine eigenen Vorstellungen davon verwirklicht, was es heißt, ein Leben zu führen.

Schwieriger liegen die Dinge bei den Anspruchsrechten. So wird zu den Menschenrechten das Recht auf Eigentum oder auf Freizeit gezählt. Es erscheint *prima facie* wenig plausibel, diese Rechte unmittelbar aus der Menschenwürde abzuleiten. Eine Enteignung wird allgemein nicht als eine Menschenwürdeverletzung betrachtet. Es könnte daher so scheinen, als ob der Umfang der Menschenrechte größer ist als der Umfang der Menschenwürde, und dies könnte Zweifel aufkommen lassen an der Strategie, Menschenrechte aus der Menschenwürde abzuleiten. Allerdings fragt sich, woher ihre Begründung dann genommen werden soll. Es müsste sich ja um Pflichten *gegenüber* Menschen *qua* Menschen handeln. Auf welche anderen Pflichten könnte man hier rekurrieren, wenn dies nicht die Pflicht sein soll, Menschen als Menschen zu achten?¹⁵

In einem gewissen Sinne ist der Umfang der Menschenrechte tatsächlich größer als der Umfang der Menschenwürde. Das ergibt sich aus der Unterscheidung zwischen *basalen* Rechten, die in einem unmittelbaren Bezug zur Menschenwürde stehen, und daraus *abgeleiteten* Rechten. Um das basale Recht, ein Leben nach eigenen Vorstellungen zu führen, verwirklichen zu können, bedarf es bestimmter Voraussetzungen in Gestalt eines Mindestmaßes an Grundgütern wie Nahrung, Behausung, Bildung usw. Man muss dazu ein Mindestmaß an Selbstbestimmtheit und Handlungsfähigkeit entwickeln können. Diesbezüglich stehen die Chancen schlecht für Menschen, die in aufgezwungener äußerster Armut leben müssen. Es liegt daher nahe zu argumentieren, dass das Recht, ein solches Leben zu führen, ein Recht auf solche Grundgüter impli-

ziert. Dieses wäre dann ein abgeleitetes Recht. Nun ist es allerdings fraglich, ob aus den Aussagen ‚X hat ein Recht auf Y‘ und ‚Z ist eine Voraussetzung für die Realisierung von Y‘ ohne Weiteres auf die Aussage ‚X hat ein Recht auf Z‘ geschlossen werden kann. Angenommen, jemand hat ein Recht darauf, einen Acker zu bewirtschaften. Unglücklicherweise hat er keinen Zugang zu dem Acker, weil dieser von lauter Feldern umgeben ist, die anderen Landwirten gehören. Offensichtlich lässt sich aus seinem Recht, seinen Acker zu bewirtschaften, nicht auf das Recht schließen, eines dieser Felder mit seinem Traktor als Zufahrtsweg zu nutzen.

Anders verhält es sich, wenn man von einem Recht auf die *Chance*, ein Leben nach eigenen Vorstellungen führen zu können, ausgeht. Dieses Recht ist ein Recht auf das, was ein solches Leben allererst ermöglicht, und das betrifft die dazu notwendigen Grundgüter. In die Achtungsperspektive übersetzt bedeutet dies, dass jemanden als Menschen zu achten heißt, ihn als jemanden zu achten und zu behandeln, der die Chance haben *soll*, ein Leben nach eigenen Vorstellungen zu führen, bzw. der ein solches Leben führen können *sollte*. Der soziale Begriff des Menschen bekommt auf diese Weise ein teleologisches Moment. Es geht nicht darum, einen Menschen im Hinblick darauf zu achten, was er ist, sondern im Hinblick darauf, was er sein kann oder sollte. Wie es scheint, spielt dieses teleologische Moment in der Menschenrechtsdebatte eine nicht unwichtige Rolle. Ein Beispiel sind Menschenrechtsbegründungen, die von der Frage ausgehen, was es heißt, autonom zu sein bzw. ein autonomes Leben zu führen. Damit, dass diese Frage zum Ausgangspunkt genommen wird, wird implizit unterstellt, dass Menschen ein autonomes Leben führen können *sollten*, und die entsprechenden Rechte sollen ihnen dieses sichern. Faktisch wird diese Möglichkeit vielleicht nur von einer Minderheit von Menschen reali-

siert, und gleichwohl dient sie in teleologischer Hinsicht als Kriterium für die Spezifizierung von Menschenrechten. Wenn aber Menschen ein autonomes Leben führen können *sollten*, dann scheint es vernünftig, dies nicht nur als ein Abwehrrecht zu verstehen in dem Sinne, dass sie durch andere daran nicht gehindert werden dürfen, sondern auch als ein Anspruchsrecht auf die dazu notwendigen Bedingungen. Denn es erscheint widersinnig, etwas durch Abwehrrechte zu schützen, zu dessen Verwirklichung Menschen aufgrund äußerer Lebensumstände gar nicht die Chance haben. Es würde sich dann bei diesen Abwehrrechten *de facto* lediglich um Rechte der Privilegierten handeln, die das verwirklichen können, was durch sie geschützt wird, nicht aber um Rechte, die allen Menschen zugute kommen, wie dies im Gedanken der Menschenrechte enthalten ist. Die Pflicht, einen Menschen als jemanden zu achten, der die Chance haben soll, ein Leben nach eigenen Vorstellungen führen zu können, impliziert daher die abgeleitete Pflicht, da, wo es erforderlich ist, Sorge zu tragen für das, was ein solches Leben allererst ermöglicht, und aus dieser Pflicht lässt sich ein Recht darauf begründen.

Es würde hier zu weit führen, die Frage auch nur annähernd erschöpfend zu erörtern, was zu den Voraussetzungen eines solchen Lebens gehört und welche abgeleiteten Rechte sich solchermaßen gewinnen lassen. Darüber gibt es eine breite Debatte. Hier ging es lediglich darum zu zeigen, dass und wie sich vom sozialen Begriff des Menschen her Anspruchsrechte begründen lassen. Die Meinung, die Menschenwürde sei dafür eine zu schmale Basis, bezieht ihre vordergründige Plausibilität aus der Tatsache, dass viele Autoren dazu tendieren, die Menschenwürde *ex negativo* von ihren *Verletzungen* her zu begreifen. Da ist es dann offensichtlich, dass nicht alle Menschenrechtsverletzungen auch Menschenwürdeverletzungen sind. Wenn ein Staat die schulische Bildung von Immigranten und eth-

nischen Minderheiten grob vernachlässigt, dann verletzt dies das Menschenrecht auf Bildung, aber wir sehen darin keine Verletzung der Menschenwürde. Mit dem Ausdruck ‚Menschenwürdeverletzung‘ verbinden wir Handlungen wie Erniedrigung, Folter, Freiheitsberaubung usw., d. h. Handlungen, die im Wesentlichen *Abwehrrechte* betreffen. Doch gibt es nicht nur *Verletzungen* der Menschenwürde, sondern es gibt auch die *Nichtachtung* der Menschenwürde als eines *positiven Status* im Sinne der Zugehörigkeit zum Bereich menschlicher Sozialität. Jede Verletzung der Menschenwürde ist zweifellos eine Nichtachtung, aber es gibt auch Fälle der Nichtachtung, die wir nicht als Verletzung der Menschenwürde betrachten, und diese betreffen im Wesentlichen *Anspruchsrechte*. Wenn Menschen etwas vorenthalten wird, das Voraussetzung dafür ist, ein Leben nach eigenen Vorstellungen führen zu können, dann wird damit ihre Menschenwürde zwar nicht verletzt, aber doch nicht geachtet. Denn Menschenwürde zu haben heißt nach dem Gesagten, jemand zu sein, der als Mensch zu achten ist, der als solcher die Chance haben soll, ein Leben nach eigenen Vorstellungen zu verwirklichen.

9. Schluss

Ich komme zum Schluss. Es war die historische Erfahrung des nationalsozialistischen Unrechts-Rechts und des Unrechts-Rechts anderer totalitärer Regime, die der Einsicht in die Notwendigkeit einer globalen Anerkennung überpositiver Rechte zum Durchbruch verholfen hat. Sie sind das unverzichtbare Korrektiv allen positiven Rechts. Mag es heute immer noch in vielen Ländern der Erde schlecht um die Menschenrechte bestellt sein, die Menschenrechtsdeklaration der UNO und die darauf folgende Entwicklung haben die Welt nachhaltig verändert, und zwar zum Bes-

seren. Ich habe zu zeigen versucht, dass das Bemühen nicht aussichtslos ist, Menschenrechte auf eine allgemein kommunikable Weise zu begründen. Diese Begründung hat ihre Prämisse in der Menschenwürde, die ihrerseits nach meinem Verständnis nicht rational zu begründen ist, sondern in unserer kulturell und religiös geprägten Wahrnehmung des Menschen fundiert ist. Mir war es dabei wichtig zu verdeutlichen, dass die Frage nach der Bedeutung überpositiver Rechte zu unterscheiden ist von jener Frage, die zwischen Rechtspositivismus und Rechtssessentialismus bzw. Naturrecht kontrovers ist. Man kann der Idee überpositiver Rechte sehr viel abgewinnen und gleichwohl in dieser Kontroverse einen rechtspositivistischen Standpunkt vertreten.

Anmerkungen

¹ *D. von der Pfordten*: Rechtsethik, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, 1996, 200–289.

² *H. Kelsen*: *Reine Rechtslehre*, Wien ²1960, 361.

³ *G. Radbruch*: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht (1946), in: ders., *Rechtsphilosophie*, Stuttgart ⁸1973, 339–350, 345.

⁴ A. a. O. 229.

⁵ *I. Maus*: Zum Verhältnis von Recht und Moral aus demokratietheoretischer Sicht, in: K. Bayertz (Hrsg.), *Politik und Ethik*, Stuttgart 1996, 194–228.

⁶ *Joel Feinberg*: „Duties, Rights and Claims (1966)“, in: Ders., *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton, NJ. 1980, 130–142.

⁷ *J. Habermas*: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt 2001, 62.

⁸ *C. Diamond*: *Eating Meat and Eating People*, in: dies., *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, ⁴2001, 319–334.

⁹ Spezies-Argument, Kontinuitätsargument, Identitätsargument und Potentialitätsargument.

¹⁰ „In einem uneingeschränkten, klaren Sinn kann man von sozialen Beziehungen mit den noch Ungeborenen nicht reden, so sehr

die erwartungsvollen Eltern glauben mögen, in Gedanken eine solche Beziehung bereits herzustellen. Zu Beziehungen gehören immer Partner, und das sich entwickelnde Kind ist in und außerhalb des Mutterleibs noch für längere Zeit überwiegend ein biologisches Wesen.“ A. Leist: Vorgeburtliche Beziehungen. Claudia Wiesemann, Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen. Ethik der Elternschaft (Beck Verlag) 2006, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, Heft 01/2007 (51. Jg.). Dieser Auffassung zufolge ist für die Beantwortung der Frage, was für ein Wesen wir in einem Neugeborenen vor uns haben, nicht die Wahrnehmung entscheidend, mit der seine Umgebung sich auf es bezieht und über die sich die Beziehung zu ihm aufbaut, sondern die Eigenschaften, die sich an ihm feststellen lassen. Und da scheint es ein „überwiegend biologisches Wesen“ zu sein. Freilich wirft der Gegensatz, der in diesem Zitat zwischen ‚Partner‘ und ‚biologisches Wesen‘ aufgemacht wird, Fragen auf. Der Ausdruck ‚biologisches Wesen‘ kennzeichnet ein Wesen hinsichtlich seiner *Eigenschaften*, der Ausdruck ‚Partner‘ kennzeichnet ein Wesen hinsichtlich einer bestimmten *Beziehung*, in der es zu einem anderen Wesen steht. Inwiefern handelt es sich hier um einen Gegensatz in dem Sinne, dass das eine das andere ausschließt? Offensichtlich ist Leist der Meinung, dass jene Beziehung ihrerseits bestimmte Eigenschaften voraussetzt, die über die Eigenschaften eines ‚biologischen Wesens‘ hinausgehen. Nur dann macht diese Entgegensetzung Sinn. Doch angenommen, meine Partnerin fällt in einen komaösen Zustand, der über Jahre andauert: Hört sie dann auf, meine Partnerin zu sein, d. h. in einer „sozialen Beziehung“ zu mir zu stehen? Ist sie dann nur noch ein überwiegend biologisches Wesen? Ist die Beziehung zu ihr nicht in meinem *Selbstverständnis* statt in ihren Eigenschaften fundiert? Wenn dies aber so ist: Warum sollen dann nicht auch Eltern in einer sozialen Beziehung zu ihrem Neugeborenen bzw. zu dem sich entwickelnden Wesen im Leib der Mutter stehen können?

¹¹ Diese Formulierung wurde aufgrund eines Volksentscheids in die Schweizerische Bundesverfassung aufgenommen.

¹² A. Margalit: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, 1997, bes. 45ff.

¹³ J. Fischer: Kognitivismus ohne Realismus. Eine philosophisch-theologische Kritik am moralischen Realismus, in: J. Fischer, S. Grotefeld, P. Schaber, Moralischer Realismus. Theologische Beiträge zu einer philosophischen Debatte, 2004, 53–86.

¹⁴ Der biologische Begriff der Gattung umfasst sowohl die eigentlichen Exemplare dieser Gattung – Menschen, Hunde, Pferde – als auch Organismen wie Zellen und Zellkonglomerate, die das betreffende Genom haben. Embryonen und Föten sind rein dem Begriff nach solche Organismen, die in die Perspektive der Biologie bzw. Embryologie fallen. Insofern besagt die Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung noch nichts darüber, ob es sich um einen Menschen oder um eine menschliche Person handelt. Die theologische Tradition hat den Menschen vom geborenen Menschen her verstanden, was bedeutet, dass das vorgeburtliche Leben am Menschsein insoweit Anteil hat, wie es sich auf einen geborenen Menschen zu entwickelt. Daher war bis zur Einführung der In-vitro-Fertilisation der Schwangerschaftsabbruch das zentrale ethische Problem im Blick auf das vorgeburtliche Leben und nicht der Status des Embryos. Nichteingenistete Embryonen wurden nicht als Menschen betrachtet. Nur so ist die Tolerierung der Empfängnisverhütung mittels der Spirale seitens der Kirche zu verstehen, durch die Embryonen an der Einnistung in die Gebärmutter gehindert und zum Absterben gebracht werden.

¹⁵ Es herrscht ein relativ breiter Konsens, dass Menschenwürde und Menschenrechte in ihrem Umfang gleich sind. Roman Herzog hat dies in der Weise ausgedrückt, dass die Menschenwürde „nicht verletzt werden [kann], ohne dass gleichzeitig ein Menschenrecht verletzt würde, und umgekehrt kann kein Menschenrecht verletzt werden, ohne dass gleichzeitig die Würde des Menschen litte“. *Roman Herzog: Die Menschenwürde als Maßstab der Rechtspolitik*, in: Heinz Seesing (Hrsg.), *Technologischer Fortschritt und menschliches Leben. Die Menschenwürde als Maßstab der Rechtspolitik*, München: Schweitzer, 1987, 23–32, hier 25. Vgl. zur These vom gleichen Umfang von Menschenwürde und Menschenrechten auch Stepanians, a. a. O.