**Menschenrechte – die Frage nach ihrer anthropologischen Begründung**

Am 10.12.2010 wurde in Oslo dem chinesischen Menschenrechtsaktivisten Liu Xiaobo der Friedensnobelpreis verliehen; der wichtigste Stuhl blieb aber frei - es fehlte die Hauptperson. Den Grund kennen Sie alle: Xiaobo ist in China inhaftiert und gilt dort offiziell als Krimineller. Nun ist der chinesischen Regierung natürlich nicht entgangen, dass man das, um es moderat zu formulieren, anderswo ganz anders sieht. Und deshalb geschieht etwas Interessantes: der Verleihung des Preises an Xiaobo wird auf der ideologischen Ebene ein anderer Preis entgegengesetzt oder zumindest angekündigt: der sogenannte Konfuzius-Friedenspreis. Machtpolitik alleine genügt nicht mehr, man will dem globalen Menschenrechtsdiskurs eine lokale Alternative entgegenstellen, selbst wenn deren strategischer Charakter noch so offensichtlich ist. Das aber bedeutet umgekehrt, dass die Interpretation politischer und sozialer Verhältnisse in menschenrechtlichen Kategorien zumindest als ein Faktum anerkannt wird, das nicht ignoriert werden kann. Und nur darum ging es mir mit diesem Beispiel: Als traurige Realität sind Menschenrechtsverletzungen, wie jeder weiß, in vielen Ländern dieser Welt weiterhin alltäglich; auf der normativen Ebene aber hat sich der Menschenrechtsdiskurs seit dem 10. Dez. 1948, als die Generalversammlung der Vereinten Nationen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verkündete, global etabliert, und zwar alternativlos. Ich glaube, man muss schon sehr zynisch sein, um darin nicht zumindest auch ein Zeichen der Hoffnung zu sehen.

Es gibt einen weltweit etablierten, fortschreitend institutionalisierten und zunehmend auch durch internationale Gerichtsbarkeit gestützten Konsens darüber, dass Menschen bestimmte Rechte einfach deshalb zukommen, weil sie Menschen sind. Das ist alles andere als selbstverständlich und stellt einen gewaltigen Fortschritt dar. In einer berühmt-berüchtigten Formulierung bezeichnet noch im ausgehenden 18. Jahrhundert Jeremy Bentham, der Sozialreformer und Begründer des Utilitarismus, natürliche Rechte des Menschen als „nonsense upon stilts“, also Unsinn auf Stelzen, weil er sich Rechte nur als gesatztes, positives Recht vorstellen konnte. Es bedurfte des Zivilisationsbruchs von Naziterror und Weltkrieg, um der Einsicht zum Durchbruch zu verhelfen, dass das schlimmste Unrechte vom Staat selbst kommen kann und die Existenz grundlegender Rechte deshalb nicht von den gesetzgebenden Instanzen abhängen darf.

Auch die Philosophie hat hier einen kleinen, aber nicht ganz unwichtigen Beitrag zu leisten, indem sie uns dabei hilft, den moralischen Status, die rechtliche Geltung und vor allem die Frage nach den Gründen zu klären, die wir dafür haben, bestimmte moralische und juridische Rechte nicht nach Bürgerstatus, Religion, sog. Rasse, Geschlecht usw. zu verteilen, sondern sie schlicht und einfach jedem zuzusprechen. Und da es die philosophische Anthropologie ist, die danach fragt, was die menschliche Lebensform diesseits aller noch so beträchtlichen kulturellen Differenzen ausmacht, wird man die normativen Überlegungen von den anthropologischen nicht trennen können. Es wird genau dieser Zusammenhang sein, der mich heute interessiert. Um ihn besser zu verstehen, müssen wir aber zunächst unseren philosophischen Werkzeugkasten öffnen und unseren Zentralbegriff ein wenig zerlegen. Anschließend werde ich zwei wichtige Einwände gegen die Möglichkeit einer anthropologischen Menschenrechtsbegründung erörtern. Sodann schreite ich zur Tat und skizziere ein anthropologisches Begründungsmodell. Abschließend werde ich der Frage nachgehen, warum es zum Begriff der Menschenrechte gehört, den Schritt von moralischen Pflichten zu juridischen Rechten zu tun.

1. *Elementare Unterscheidungen*

Hier möchte ich vier Längs- und fünf Querschnitte anlegen, also zunächst *horizontal* die wichtigsten Schichten des Begriffsfelds voneinander abheben und dann *vertikal* die anthropologisch zentralen Bedeutungskomponenten benennen.

Mit dem Begriff „Menschenrechte“ ist ein umfangreicher Themenkomplex aufgerufen, in dem ich mit Heiner Bielefeld vier Ebenen unterscheiden möchte. Im Zentrum steht jeweils die Universalität der Menschenrechte, wie sie schon in ihrer Benennung als Menschen- und eben nicht als Bürgerrechte o.ä. impliziert ist: Auf der ersten Ebene geht es um die Grundidee, eben das Konzept gleicher und unverlierbarer Rechte für jeden Menschen, auf der zweiten Ebene um die Frage nach ihrer globalen Institutionalisierung, auf der dritten um die nationalstaatliche Anerkennung und Durchsetzung dieser Globalität und auf der vierten um die Möglichkeit und Reichweite ihrer Inkulturation, d.h. lokalen Verankerung auf der Ebene religiöser und kultureller Traditionen. Hier muss man nochmals zwei Aspekte unterscheiden: die Frage nach der lokalen Aneignung des globalen Diskurses und umgekehrt die Frage, was dieser Diskurs von jenen nichtwestlichen Traditionen lernen kann, die bei seiner Entstehung ursprünglich gar nicht beteiligt waren. Wichtig sind alle diese Ebenen, denn die gediegensten Vorstellungen von Würde und Rechten des Menschen bleiben solange Seifenblasen, wie sie nicht mit konkreten institutionellen Verbesserungen verbunden werden. Schlimmstenfalls kann menschenrechtliche Rhetorik sogar ideologische Nebelkerzen werfen und zur Verschleierung einer moral- und rechtswidrigen Praxis beitragen. Wenn ich mich also im folgenden auf die erste, grundbegriffliche Ebene konzentriere, geschieht dies im Bewusstsein dessen, dass gute Theorie eine begrenzte, aber wichtige Rolle bei der praktischen Durchsetzung der Menschenrechte zu spielen hat.

*Innerhalb* der grundbegrifflichen Ebene scheint es mir nun sinnvoll, mit Robert Alexy fünf Komponenten zu benennen, die es erlauben, Menschenrechte sinnvoll von anderen moralischen und juridischen Rechten abzugrenzen: Universalität, moralische Geltung, Fundamentalität, Priorität und Abstraktheit. 1. Universalität ist zentral und besteht darin, dass *zum einen* alle Menschen Träger von Menschenrechten sind, und zwar als Individuen und unabhängig von einem Erwerbstitel. *Zum anderen* sind auch die Adressaten universell, wobei hier zusätzlich zu Individuen noch Gruppen und Staaten in Frage kommen. 2. Die moralische Geltung bezieht sich auf den inneren Zusammenhang von Recht und Moral: Menschenrechte definieren den moralischen Kontext des positiven Rechts; sie können unabhängig von dessen Existenz gerechtfertigt werden und üben dann einen inneren Zwang auf das Rechtssystem aus, menschenrechtskonform ausgestaltet zu werden. 3. Fundamental sind Menschenrechte, weil sie sich inhaltlich auf Schutz und Befriedigung von Interessen und Bedürfnissen beziehen, ohne die ein Leben in Würde nicht möglich scheint. Wo diese Grenze liegt, ist kulturell variabel und häufig äußerst umstritten, man denke nur an die Diskussionen um die Erhöhung der Harz IV-Sätze. Eine „Vermenschenrechtlichung“ aller nur denkbaren moralischen Ansprüche scheint dennoch kontraproduktiv, weil auch die schärfste Waffe stumpf wird, wenn sie zu oft zum Einsatz kommt, und weil es in meinen Augen so etwas wie ein menschenrechtliches Subsidiaritätsprinzip geben sollte: moralische Ansprüche sollten möglichst lokal und kontextuell erhoben und eingelöst werden; staatliche Rechtsgarantien sind eine unverzichtbare Sicherungsmaßnahme für den Fall, dass dies misslingt. 4. Menschenrecht sind prioritär gegenüber positivem Recht: sie binden, wie z.B. Absatz 3 von Artikel 1 des Grundgesetzes formuliert, unmittelbar Legislative, Judikative und Exekutive. Und schließlich sind 5. Menschenrechte abstrakt und müssen das auch sein, um ihre kulturübergreifende Schutzfunktion ausüben zu können. Die Menschenrechte besser zu schützen ist eines, das Netzwerk der Regelungen immer feinmaschiger zu gestalten, ein ganz anderes. Klassischerweise wird dieses Problem einer zu starken – und deshalb praktisch wirkungslosen - Konkretisierung gerne am Artikel 24 der Allgemeinen Erklärung der UN diskutiert, in dem ein Menschenrecht auf regelmäßigen bezahlten Urlaub formuliert wird.

Ich fasse die begrifflichen Klärungen nun zusammen: die rechtsphilosophische Frage nach den Menschenrechten ist der unselbständige, aber für Legitimationsfragen bedeutende Teil einer multidimensionalen Praxis der Menschenrechte. Begrifflich betrachtet, lassen sich Menschenrechte als universell geltende und moralisch legitimierte Rechte bestimmen, die sich auf Kernfragen eines Lebens in Würde beziehen, dem positiven Recht geltungslogisch vorgeordnet sind, aber notwendig relativ abstrakt bleiben. Welchen anthropologischen „Sitz im Leben“ haben solche Rechte?

2. *Natur und Normativität*

Die Frage nach dem anthropologischen Status der Menschenrechtsidee und –praxis sieht sich zwei großkalibrigen Einwänden ausgesetzt, die ich nicht einfach umgehen kann: dem Einwand des naturalistischen Fehlschlusses und dem der ethno- bzw. eurozentrischen Parteinahme. Um den Stier gleich bei den Hörnern zu packen: wie steht es mit dem Argument, aus deskriptiven Aussagen über die menschliche Lebensform seien keine normativen Schlussfolgerungen abzuleiten; der Weg vom Sein zum Sollen sei gar keiner, sondern ein schlüpfriger Abhang, auf dem noch jeder Philosoph ins Rutschen gekommen sei?

Hier halte ich es mit dem amerikanischen Philosophen Hilary Putnam, der in der Tradition des Pragmatismus von Peirce, James und Dewey gezeigt hat, dass unsere ethischen Konzepte Fakten und Werte unentwirrbar verbinden. Wenn wir keine beobachtende, sondern eine teilnehmende, also auch moralisch parteiische Einstellung gegenüber der menschlichen Lebensform einnehmen, dann finden wir uns immer schon in Wertungen und normativen Überzeugungen vor, die wir gar nicht vollständig distanzieren können. Es ist die Struktur der Lebensform selbstbewusster und sprachfähiger Organismen, die unhintergehbare Gelingensbedingungen nahelegt, die freilich erst in historischen Kämpfen artikuliert werden müssen Die Aufgabe besteht also nicht darin, Natur und Normativität schiedlich-friedlich von einander zu trennen. Unser Natur ist es vielmehr, in wertenden und normativen Bezügen zu leben, weshalb es im Blick auf die Menschenrechte darauf ankommt, universelle, moralisch gerechtfertigte, fundamentale, prioritäre und abstrakte Wertungen von solchen zu unterscheiden, denen diese definierenden Merkmale fehlen.

Gleichwohl hat das Argument des naturalistischen Fehlschlusses immer dort seine volle Berechtigung, wo bestimmte kulturelle Praktiken naturrechtlich zu anthropologischen Invarianten hochstilisiert werden. Zu Recht berüchtigt sind in dieser Hinsicht etwa die Entscheidungen des Bundesgerichtshofs aus den frühen fünfziger Jahren zu Fragen der familiären Rollenteilung: „Innerhalb der strengen Einheit der Familie“, so heißt es in einem legendären Urteil von 1954, „sind Stellung und Aufgabe von Mann und Frau durchaus verschieden. Der Mann zeugt Kinder, die Frau empfängt, gebiert und nährt sie und zieht die Unmündigen auf. Der Mann sichert, vorwiegend nach außen gewandt, Bestand, Entwicklung und Zukunft der Familie; er vertritt sie nach ‚außen’: in diesem Sinne ist er ihr ‚Haupt’“. Hier werden männliche Rolleninteressen anthropologisiert, um sie dann rechtsförmig zu machen. So geht es also nicht; aber wie dann? Anthropologische Argumente, so behaupte ich, sind genau in dem Maße nicht nur unverdächtig, sondern unverzichtbar, indem sie die normative Grundstruktur der menschlichen Lebensform als solcher geltend machen, unabhängig von einer Parteinahme für eine ihrer spezifischen Ausprägungen. Nun würden natürlich die oben zitierten Richter des BGH den, neudeutsch formuliert, gender-bias ihrer Argumentation gar nicht zugegeben, sondern behauptet haben, es handele sich vielmehr um selbstevidente Prinzipien des Naturrechts. Aber nicht überall, wo menschliche Natur draufsteht, ist menschliche Natur auch drin. Und zumindest prinzipiell ist es jederzeit möglich, sich von dem Gefüge der eigenen Wert- und Normvorstellungen wenigstens soweit zu distanzieren, dass man sich die Frage vorlegen kann, ob hier, mit Kant formuliert, „die Menschheit in meiner Person“ gesprochen hat oder vielleicht doch bloß der restaurative Geist der Adenauer-Ära.

Das Kriterium, an dem man sich dabei zu orientieren hat, kann nun m.E. nur ein anthropologisches sein: Handelt es sich bei der als schutzwürdig reklamierten menschlichen Eigenschaft um ein Strukturmerkmal der humanspezifischen Lebensform, das allen konkreten Kulturformen ermöglichend vorausliegt? Nur dann kommt es als Kandidat für menschenrechtliche Positivierung in Frage. Was ich vorlege, ist also ein schwach transzendentales Argument: es bindet anthropologische Invarianz an die Ermöglichung von kultureller Varianz, argumentiert aber nicht apriori, sondern unter Einbeziehung kultureller Erfahrung.

Der Einwand der Euro/Ethnozentrismus wird damit zugleich ernst genommen und in seiner generalisierten Form zurückgewiesen. Zurückgewiesen wird er, insofern die Entstehung des Menschenrechtsgedankens in der Kultur des Westens kein Argument gegen die Möglichkeit seiner universellen Geltung darstellen kann, wenn es sich hier wirklich um moralisch begründete Rechtsansprüche handelt, deren Leugnung zugleich die Möglichkeit kultureller Vielfalt gefährden würde. Anerkannt wird der Einwand aber, insofern die konkrete Gestalt der Menschenrechte keineswegs am Schreibtisch vom Philosophen deduziert werden kann. Das wäre ein absurdes Missverständnis der Idee anthropologischer Begründung. Ihr kann es im besten Fall gelingen, die Artikulation von Rechten so mit anthropologischen Einsichten zu verbinden, dass deren Universalität an Klarheit gewinnt und besser gegen kulturrelativistische Einsprüche verteidigt werden kann. Immer aber sind es konkrete, als exemplarisch erkannte historische Unrechtserfahrungen, von denen die Artikulation moralischer und schließlich rechtlicher Ansprüche ihren Ausgang nimmt. Und in dieser Hinsicht zählen alle Weltregionen gleich, zumindest in der Theorie. Angesichts des historischen Verlaufs der Globalisierung wird man sogar sagen müssen, dass es insbesondere die Erfahrungen marginalisierter Gruppen waren, von denen menschenrechtliche Impulse ausgegangen sind. Das zeigt beispielhaft der aus Jamaika stammende Harvard-Soziologe Orlando Patterson. Er hat in detaillierten Analysen herausgearbeitet, wie es erst die Erfahrung der extremsten Form von Unfreiheit, nämlich der Sklaverei war, aus der schließlich die moderne Konstruktion unveräußerlicher persönlicher Freiheitsrechte hervorgehen konnte. Ist der Wert der Freiheit aber erst einmal auf diesem sehr konkreten historischen Terrain formuliert worden, transzendiert er seine kontingente Herkunft und zeigt sich als das, was er auch vorher schon war, ohne dass dies doch vorher hätte artikuliert werden können: als anthropologische Universalie, als kulturunabhängige Gelingensbedingung der menschlichen Lebensform als solcher. Kulturunabhängigkeit bedeutet hier nicht, im Niemandsland abstrakter, freistehender Argumentationen zur Welt gekommen zu sein. Es meint vielmehr, dass ein aus lokalen, konkreten Unrechtserfahrungen geborener Gedanke, wenn er einmal artikuliert worden ist, der Bewährung im interkulturellen Austausch und in der geltungsorientierten Analyse von Philosophie und Rechtswissenschaft standhält. Damit bin ich an dem Punkt angelangt, der zur Frage der anthropologischen Begründung überleitet.

*3. Zur Anthropologie der Menschenrechte*

Menschen sind Wesen der Ausdrücklichkeit. Unsere Lebensform ist grundlegend dadurch bestimmt, dass wir unser Leben nicht einfach bloß führen, sondern es zum Ausdruck bringen, explizit machen, was in ihm für uns Bedeutung hat. So hat auch die menschliche Sprache, wie Autoren wie Herder, Wilhelm von Humboldt, Plessner und in unserer Gegenwart wieder Charles Taylor gezeigt haben, neben der gegenstandsbestimmenden genuin eine expressiv-evaluative Funktion. Sprache artikuliert die wichtigsten Anliegen des Menschen, stellt sie in einen öffentlichen Raum und macht sie so dem individuellen und kollektiven Selbstverständnis verfügbar. Wer ein anthropologisches Grundbedürfnis artikuliert, erkennt es damit an. Und weil Sprache Öffentlichkeit erzeugt, erhebt sie oder er damit auch schon den Anspruch, diese Anerkennung gelte über das Individuum hinaus. In einer Anthropologie der Ausdrücklichkeit, die betont, dass die wichtigsten menschlichen Anliegen sprachlich explizit gemacht werden müssen, um wirklich zur Geltung zu kommen, liegt der Schlüssel zu einer anthropologischen Begründung der Menschenrechte. Selbstachtung können Menschen nur gewinnen, indem sie ihre persönliche Lebenserfahrung zu den Wertvorstellungen in Beziehung setzen, die den öffentlichen Raum bestimmen. Wenn also historische Erfahrungen von Leid, Unterdrückung und Unrecht die Einsicht in spezifische Schutzbedürftigkeiten unserer Lebensform ermöglichen, dann liegt alleine darin schon ein starker Grund dafür, ihr nicht nur stillschweigend im Handeln zu entsprechen, sondern sie auch explizit zu machen, und, unter bestimmten Voraussetzungen, auf die ich noch eingehen werde, sie auch juridisch zu positivieren.

 Ich lade Sie deshalb zu einem kleinen Gedankenexperiment ein. Stellen Sie sich eine Monarchie vor, in der ein paternalistischer Menschenfreund regiert, erfüllt von der Idee gleicher Rechte für alle (sich selbst natürlich ausgenommen), jedoch skeptisch gegenüber der Fähigkeit seiner Untertanen, diesen großen Gedanken in ihren kleinen Köpfen auch zur Geltung kommen zu lassen. Soweit Menschenrechte im klassischen Sinn als Abwehrrechte des Bürgers gegenüber dem Staat verstanden werden können, lässt sich nun leicht ausmalen, dass in diesem Land – nennen wir es Benevolentia - tatsächlich keinerlei Menschenrechtsverletzungen stattfinden. Der Monarch hat seine Exekutive im Griff, es wird nicht gefoltert, es gibt keine willkürlichen Freiheitsberaubungen usw. Dennoch würden wir mit guten Gründen davon sprechen, dass die Menschenrechte sich hier nicht wirklich durchgesetzt haben. Zum einen deshalb, weil die Idee gleicher Freiheitsrechte für alle offensichtlich auch politische Teilnahmerechte einschließt, die in einer Monarchie nicht gewährt werden können. Viele Autoren, unter ihnen wiederum prominent Robert Alexy, haben deshalb dafür argumentiert, dass alleine der demokratische Verfassungsstaat die Einlösung dessen sicherstellen kann, was in den Menschenrechten normativ gedacht ist.

Ein zweiter Aspekt ist aber noch wichtiger: die Anthropologie der Ausdrücklichkeit zeigt, dass vielfältige Rückkoppelungsschleifen zwischen der praktischen Anerkennung eines moralischen und rechtlichen Anspruchs, seiner symbolischen Etablierung im öffentlichen Raum und dem Selbstwertgefühl der Individuen bestehen, denen er gilt. Wenn ein anthropologisches Grundbedürfnis sprachlich artikuliert und in den Selbstverständigungsdiskurs einer Gesellschaft eingespeist wird, ist dies selbst ein moralisch und rechtlich relevanter Sachverhalt: nur was zuvor in seinem normativen Gehalt explizit gemacht wurde, kann auch als moralische Forderung eingeklagt und darüber hinaus als rechtlicher Anspruch positiviert werden. Und nur diejenigen Werthaltungen und Normvorstellungen, die im öffentlichen Raum zirkulieren, stehen dem Individuum auch als mögliche Quellen und Ausdrucksinstanzen seiner Selbstachtung zur Verfügung. Die Bürger von Benevolentia sind zwar davor geschützt, Opfer staatlicher Menschenrechtsverletzungen zu werden, von den symbolischen Ressourcen einer freien und selbstbestimmten Lebensführung bleiben sie aber ebenso abgeschnitten wie von der Möglichkeit, über die Struktur ihrer wichtigsten Institutionen mitzubestimmen. Es gibt also ein anthropologisches Argument dafür, die Grundbedingungen menschlicher Existenz nicht nur praktisch zu achten, sondern auch ihre Artikulation als ein moralisches Gut zu betrachten. Historische Erfahrung zeigt, dass beides Hand-in-Hand geht, und dass es oft langer Kämpfe bedarf, um einem abstrakt formulierten Recht auch zu konkretem Ausdruck zu verhelfen. Das beste Beispiel hierfür sind die Menschenrechte selbst. So findet sich in der Virginia Bill of Rights von 1776 die berühmte Formulierung „All men are by nature equally free and independent“ – dass damit aber auch der Sklaverei ein Ende gesetzt werden müsste, drohte viele Jahrzehnte später die Nation im amerikanischen Bürgerkrieg zu zerreissen.

Bisher habe ich anthropologisch von der *Form* des menschlichen Lebens her argumentiert und von seinem ausdrücklichen Charakter aus auf die Bedeutung geschlossen, die der Artikulation von Unrechtserfahrungen für unsere moralische Sensibilisierung zukommt. Kann man darüber hinaus auch *inhaltliche* Gesichtspunkte geltend machen, die anthropologisch basal sind und gleichzeitig Raum für historisch und kulturell variable Konkretisierungen lassen? Einen überzeugenden Versuch in diese Richtung hat der im vergangenen November verstorbene Verfassungsrechtler Winfried Brugger unternommen, dessen Andenken ich hier ehren möchte, indem ich seine Konzeption aufgreife. Brugger hat das sog. „anthropologische Kreuz der Entscheidung“ entwickelt und geht dabei aus von der moralischen Ur-Situation des Sich-Entscheiden-Müssens und der Metapher des Kreuzes, in dem sich ein horizontaler und ein vertikaler Vektor überschneiden. Dieses Sinn-Bild *kann* natürlich, *muß* aber keineswegs christlich-religiös gedeutet werden. Schließlich ist das Kreuz im Deutschen z.B. auch ein volkstümlicher Ausdruck für das Rückgrat des Menschen, das den wiederum metaphorisch ergiebigen aufrechten Gang ermöglicht, und gerne, nämlich in verblüffenden 85% der Fälle, auch ohne organische Ursache schmerzt. Mit Entscheidungen ist es jedenfalls immer dann ein Kreuz, wenn das Selbst, das im Schnittpunkt dieser Vektoren um Orientierung ringt, einen schwierigen Ausgleich zwischen den vier Sinndimensionen herstellen muß, die von den Achsen des Kreuzes bezeichnet werden: in der horizontalen Dimension drängt von rückwärts die Vergangenheit auf uns ein: Wo komme ich her? Vorwärts wird die Zukunft als Entwurf dessen, wie ich leben will, sichtbar. Vertikal finden sich abwärts all die Prägungen des empirischen Selbst in Form von Antrieben, Bedürfnissen, anerzogenen Verhaltensmustern usw. Und aufwärts schließlich orientieren uns die persönlichen Ideale und Werte, einschließlich natürlich der verinnerlichten sozialen Normen. Die Grundidee besteht nun darin, die Metapher des Kreuzes und des in ihm interagierenden Selbst im Schnittpunkt der anthropologisch zentralen Vektoren als eine Suchmatrix zu nutzen. Die Bedingungen gelingender Entscheidungen in moralischen Konflikten und die Dimensionen menschlicher Würde können aufeinander abgebildet werden. Alle Handlungen und alle Menschenrechtskonzeptionen, die nicht alle vier Schenkel des Entscheidungskreuzes angemessen artikulieren, sind anthropologisch nicht zu begründen. Brugger hat die Leistungsfähigkeit seines Modells, das er auch eine „Ensembletheorie der Menschenwürde“ nennt, vielfach erprobt, insbesondere an Fragen der Menschenrechte. Das will ich an zwei Beispielen illustrieren: Das Kreuz der Entscheidung benennt zentrale Elemente menschlicher Integrität, denen entsprechende Schutzrechte korrespondieren. Im Blick nach unten geht es um die Sicherung eines physischen Existenzminimums, im Blick nach oben u.a. um religiöse und weltanschauliche Freiheiten. Der Blick nach hinten sensibilisiert für die Schutzbedürftigkeit von Familien und Lebensgemeinschaften, der Blick nach vorn zielt auf freie Zweckwahl und Lebensgestaltung. Oder nehmen wir eine ganz konkrete Frage: hat ein Adoptivkind ein Grundrecht auf Kenntnis seiner genetischen Identität? Hier zeigt sich, dass Bruggers Entscheidungskreuz kein Patentrezept bietet, sondern Möglichkeitsspielräume erkennbar macht: in der Horizontalen des Entscheidungskreuzes wird sichtbar, dass die naturale Basis im Sinne der genetischen Identitätslinie eines Menschen offensichtlich relevant ist. In der Vertikalen bildet sich aber eine zweite, diesmal soziale Identitätslinie in Form der Adoptivfamilie, die die Grundbedürfnisse des Adoptivkindes befriedigt und ihm eine Welt sozialer Werte erschließt. Das Bundesverfassungsgericht hat dazu geurteilt, dass die Abstammung als Individualisierungsmerkmal zur Persönlichkeit gehöre und daher jedes Kind ein Recht auf deren Kenntnis hat. Aus der zentralen Rolle der Adoptivfamilie für die vertikale Achse des Entscheidungskreuzes kann aber auch, je nach Umständen des Einzelfalls, deren legitimer Anspruch auf Anonymität der genetischen Eltern folgen. Es kommt eben, wie Juristen wissen, immer auf die konkreten Umstände des Falls an. Entscheidend ist, dass die anthropologische Matrix des Kreuzes die Wert- und Zielkonflikte dieses Falles zu artikulieren hilft. Bruggers anthropologisches Kreuz leistet dem menschenrechtlichen Diskurs so einen zweifachen Dienst: es bietet, *norm*bezogen, einen Mindeststandard für die Berücksichtigung grundlegender Rechte, und es liefert, *fall*bezogen, eine Orientierung für wohlabgewogene Einzelentscheidungen. Wohlabgewogen bedeutet dabei gerade nicht, dass das Recht aus anthropologischen Erwägungen deduziert werden könnte. Vielmehr tritt der Entscheidungscharakter und treten die kulturellen Ausdrucksleistungen, in denen sich Recht konkretisiert, durch Bruggers Modell in ein helleres Licht, das sichtbar machen kann, wo in dogmatischer Einseitigkeit Konflikte umgangen statt ausgetragen wurden.

Indem ich einen weiteren Vorteil von Bruggers Modell herausstreiche, möchte ich diesen Abschnitt beenden: es ist nämlich zwar naturrechtlich getönt, widersteht aber der Versuchung, spezifische kulturelle Inhalte menschenrechtlich zu überhöhen. Im Zentrum des Kreuzes steht die unhintergehbaren Bedingungen des menschlichen Handelns, nicht seine kulturellen Resultate. Ob sich z.B. der Herkunfts-Pol des horizontalen Vektors in der bürgerlichen Kleinfamilie, in exotischen Clanstrukturen oder im gleichgeschlechtlichen Paar plus Samenspender oder Leihmutter konkretisiert, wird vom Entscheidungskreuz nicht vorweggenommen. Der Herkunftsfrage dürfte keine dieser Konstellationen entkommen. Und so kann Bruggers anthropologisches Modell dazu beitragen, den normativen Gehalt transkulturell invarianter Grundrechte zu konkretisieren.

*4. Von der moralischen Pflicht zum juridischen Recht*

Für Wesen wie uns steht die Praxis der Moral in einer engen Beziehung zu ihrer sprachlichen Ausdrücklichkeit. Natürlich weiß jeder, dass es auch Überverbalisierungen gibt, die dann oft praktische Defizite überdecken müssen. Groß reden und groß handeln sind bekanntlich zwei verschiedene Dinge, und so ist auch der Menschenrechtsdiskurs nicht davor gefeit, zur Sonntagsrede zu verkommen oder gar ideologisch missbraucht zu werden. Dennoch bleibt es wahr, dass praktische Anerkennung und moralischer Ausdruck innerlich verknüpft sind. Bereits auf der Ebene moralischer Forderungen und vorgängig zu jeder rechtlichen Positivierung macht es einen elementaren Unterschied, ob Unrechtserfahrungen in einem universalistischen Idiom zum Ausdruck gebracht werden können oder nicht. Das eigene erlittene Leid transformiert sich damit in eine moralische Empörung, an der teilzuhaben jedem anderen Menschen angesonnen werden kann. Menschenrechte sind aber nicht alleine moralische Forderungen und Verpflichtungen aller an alle, sondern eben Rechte, d.h. staatliche und überstaatliche Normen, die fortschreitend positiviert und mit der Erzwingungsmacht juristischer Institutionen ausgestattet werden. Auch dieser Übergang von der moralischen Pflicht zum juridischen Recht kann und muß anthropologisch begründet werden.

Machen wir uns dazu zunächst klar, was sich verändert, wenn wir von Menschen*pflichten* im Sinne des wechselseitigen Geschuldetseins moralischer Achtung zu Menschen*rechten* übergehen. Inhaltlich bleibt alles beim alten: es geht weiterhin um die Integrität der Person; um Grundbedingungen eines menschenwürdigen Lebens. Aber etwas Entscheidendes kommt hinzu: während *Pflichten* sich an Subjekte mit dem Anspruch richten, andere zu Adressaten bestimmter Handlungen und Unterlassungen zu machen, werden *Rechte* Individuen zugesprochen, die eben dadurch als Rechtssubjekte, als Träger von Rechten anerkannt werden. Pflichten begründen einen einfachen, Rechte einen doppelten Subjektstatus. Die Vorstellung, Menschen seien Träger unverlierbarer *moralischer* Rechte, ergänzt die Konzeption moralischer Pflichten deshalb um eine zentrale Komponente. Doch nur wer ein *juridisches* Recht hat, dessen Anspruch ist zumindest idealiter davor geschützt, in seiner Erfüllung von der Einsicht der dadurch moralisch Verpflichteten in ihre Pflicht abhängig zu sein. Die praktischen Konsequenzen dieses Unterschieds lassen sich wiederum an den fiktiven Bürgern von Benevolentia verdeutlichen: sie genießen einen passiven Menschenrechtsschutz, der ihnen von der staatlichen Autorität des regierenden Fürsten zuerkannt wurde, nicht aber den aktiven, unverlierbaren Rechtsstatus wechselseitig zuerkannter Rechte. Deshalb ist selbst der eingeschränkte Schutz, den sie genießen, prekär, weil an die zufällig benevolente Autorität des Regierenden gebunden.

Juridische Rechte unterscheiden sich von moralischen prinzipiell durch Autorität und Zwangsbewehrtheit. Doch kommen als stiftende Autoritäten bei der Positivierung universeller moralischer Rechte nur die moralischen Rechtssubjekte selbst in Frage, und zwar alle. Eben dies ist die Pointe des demokratischen Verfassungsstaates und gleichzeitig der Grund dafür, dass ein wohlwollender Alleinherrscher nicht die Autorität hätte, Menschenrechte zu positivieren, selbst wenn er es wollte. Auch der Schritt vom demokratischen Verfassungsstaat zu globalen Menschenrechten und den entsprechenden Gerichtshöfen ist bereits in der Einsicht angelegt, dass weniger als alle nicht für die Begründung ihrer Autorität infrage kommen.

Wir haben hier also zwei Argumentationsschritte, die ineinandergreifen. Zunächst ist es wichtig, die Einsicht in kategorische und universelle moralische Pflichten, die anthropologisch in den basalen Gelingensbedingungen unserer Lebensform begründet sind, von der subjektiven Einsicht der Träger dieser Pflichten zu entkoppeln. Dies geschieht durch die Artikulation von moralischen Menschenrechten. Sie macht Personen zu Gebern und Nehmern dessen, was wir uns gegenseitig schulden, also zu doppelten Rechtssubjekten. Rechte und Pflichten sind komplementär. Sind aber erst einmal alle Menschen als Träger unverlierbarer und kategorischer moralischer Rechte anerkannt, erwächst daraus auch ein moralischer Anspruch auf die Implementierung dieser Rechte im geltenden Recht. Man muss hier allerdings die Kirche im Dorf lassen: der Bereich des moralisch Geschuldeten ist unendlich viel weiter als der Kernbereich dessen, was die Menschenrechte schützen sollen. So schulden beispielsweise Lehrende ihren Studierenden einen freundlichen und respektvollen Umgang; ein Menschenrecht auf einen netten Dozenten lässt sich daraus aber nicht ableiten.

Es sind also drei anthropologische Stufen der Ausdrücklichkeit, mit denen die fortschreitende Positivierung der Menschenrechte Hand in Hand geht. Die erste Stufe ist die Formulierung universeller moralischer Verpflichtungen. Auf der zweiten Stufe wird ausdrücklich gemacht, dass man dem kategorischen Charakter dieser Verpflichtungen nur gerecht werden kann, wenn man die Adressaten der so verpflichteten Personen als Träger unverlierbarer Rechte begreift. Schließlich wird auf der dritten Stufe realisiert, dass die Unverlierbarkeit dieser Rechte es erforderlich macht, sie nicht bloß als Angelegenheiten der Moral zu behandeln, sondern sie auch in ein tendenziell globales Rechtssystem zu implementieren.

Ich möchte schließen, indem ich im Anschluß an Robert Alexy noch konkreter untersuche, warum es sowohl moralisch als auch aus pragmatischen Gründen geboten ist, die Menschenrechte in positives Recht zu transformieren. Alexy unterscheidet das Durchsetzungs-, das Erkenntnis und das Organisationsargument.

Die *Durchsetzung*: wenn es z.B. ein moralisches Recht auf Leben gibt, dieses jedoch, wie die Erfahrung hinreichend zeigt, allein durch moralische Appelle nicht genügend geschützt werden kann, dann gibt es auch ein Recht auf eine Form der gesellschaftlichen Organisation, die diesen Schutz auch durchsetzen kann: den Staat. Hier ist zweierlei zu beachten: der Staat wird von vornherein funktional auf die Menschenrechte bezogen, und die Erzwingungsmacht des Staates erzeugt neue Gefahren für den Einzelnen, denen hauptsächlich durch die Abwehrrechte des Bürgers ihm gegenüber begegnet werden muss.

Alexys zweites Argument betrifft die *Erkenntnis*, und zwar nicht diejenige der Grundrechte selbst selbst, sondern ihrer konkreten Realisierung. Menschenrechte sind abstrakt und müssen es sein, um ihre grundsätzlichen und kulturübergreifenden Schutzfunktion gerecht zu werden; ihre konkrete Realisierung, sofern es um Ansprüche dem Staat gegenüber geht, ist ständig umstritten und kaum konsensuell zu leisten. Es muß deshalb rechtlich geregelte Verfahren geben, die z.B. über die Frage entscheiden, ob die rückwirkende Sicherungsverwahrung mit den Menschenrechten der Betroffenen vereinbar ist. Der Straßburger Gerichtshof für Menschenrechte hat in dieser Frage bekanntlich anders entschieden als die bundesdeutsche Gerichtsbarkeit. Entscheidend ist hier die Überlegung, dass ein moralischer Konsens häufig unrealistisch ist, weil es um Wertkonflikte geht, und deshalb nur ein rechtlich geregeltes Verfahren die unumgängliche Entscheidung leisten kann.

Ein letzter und wichtiger Punkt betrifft die *Organisation* der Durchsetzung positiver Rechte, etwa des Rechtes auf ein Existenzminimum. Während bei Abwehrrechten die Adressaten immer alle sind (niemand darf jemanden töten), ist dies bei positiven Rechten anders. Hier ist der rechtlich verfasste Staat der Adressat, will man ihre Erfüllung nicht z.B. von privater Wohltätigkeit abhängig machen.

In all diesen Punkten zeigt sich, dass eine Positivierung moralischer Rechte überall dort geboten ist, wo der rechtliche Rahmen für die Erzwingung, Konkretisierung und praktische Organisation von Rechtsansprüchen unverzichtbar erscheint. Verrechtlichung hat aber auch ihre Kehrseiten: sie kann die Eigenverantwortung der Bürger lähmen und dazu beitragen, dass staatliche oder überstaatliche Institutionen als alleinige Gewährleister von Rechten wahrgenommen werden, die die Menschen sich wechselseitig gewähren sollten. Ein bescheidenes, aber treffendes Beispiel für diese Gefahr ist die übermäßige Anzahl von Verkehrszeichen im Straßenverkehr, die dazu beigetragen hat, positives Recht an die Stelle individueller Verantwortung zu setzen. Schilderlose Kreuzungen erzeugen dann Verunsicherung, weil man plötzlich selbst nachdenken muß. Und auch bei den Menschenrechten gibt es so etwas wie einen abnehmenden Grenznutzen der Verrechtlichung. Juridische Menschrechte sind fundamental, aber subsidiär. Sie sind nicht alles, aber ohne sie ist alles nichts.