

Erscheint in:

Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, 2. Aufl., 3 Bde., Bd. 2, Felix-Myner Verlag, Hamburg 2009.

**Menschenrechte** – 1. Zum Begriff: Definitionen und Implikationen.<sup>1</sup> Menschenrechte (M.) sind – im Unterschied zu bestimmten als ↑Grundrechte an die Staatsbürgerschaft gebundenen Bürgerrechten – «Rechte, welche einem jeden Menschen ungeachtet aller seiner sonstigen Eigenschaften allein kraft seines Menschseins zukommen (sollen).»<sup>2</sup>

Bereits mit dieser allgemeinsten Begriffsbestimmung verbinden sich Probleme, die sich daraus ergeben, dass das, was «zukommt», zugleich «gesollt» wird: Es handelt sich nicht um eine deskriptive Sachverhalts-Definition, sondern um eine normative Aussage (↑normativ/deskriptiv/faktisch).

Mit dem Problem der ethischen und/oder juristischen normativen Begründung der M. sind alle Erklärungen des M.begriffs konfrontiert. Wie ihre Entstehung, Entwicklung und Begründung zeigen, ist das Verständnis der als «M.» bezeichneten moralischen Rechtsansprüche und positiv-rechtlichen ↑Normen in einem solchen Maße von Voraussetzungen abhängig, dass eine allgemein akzeptierte philosophische Definition weder existiert noch erwartet werden kann. Was M. *sein sollen*, ist sowohl auf der Ebene moralischer ↑Einstellungen, ↑Überzeugungen und ↑Werte als auch auf der Ebene ethischer und rechtsphilosophischer Begründung strittig; was M. *sind*, ist auf der Ebene des ↑Rechts definierbar und vorbehaltlich möglicher Veränderungen im internationalen positiven Recht definiert. Die M. haben eine Entwicklung durchlaufen und werden sich weiter entwickeln, wobei über ihre normativen Gehalte, die mit ihnen verbundenen Sanktionen und die institutionellen Formen<sup>3</sup> der M.verwirklichung Konflikte bestehen (werden).

Auch *Philosophien der M.*<sup>4</sup> unterscheiden sich entsprechend ihren Antworten auf folgende Fragen: (a) Welcher Begriff des Menschen wird zu Grunde gelegt?<sup>5</sup> (b) Was sind die Gründe dafür, dass das «dem Menschen Zukommende» nicht von jeher «zugekommen» ist – dass, wie J.-J. Rousseau in *Du Contrat Social* feststellt, «der Mensch frei geboren wird und dennoch in Ketten liegt»? (c) Welcher Begriff von Rechten ist grundlegend? (d) Was wird als Quelle der M. angenommen? (e) Welche Rechte sollen welchen Menschen in welchem Umfang «zukommen»? (f) Von wem, mit welcher Legitimation und wie darf das, was den Menschen *unmittelbar* «zukommen soll», mittelbar in der Form von Normen positiven internationalen, transnationalen und nationalen Rechts durchgesetzt und geschützt werden? Die Antworten auf diese u.ä. Fragen waren und sind abhängig von historisch-sozialen und kulturellen Vorverständnissen und Selbstverständigungen darüber, was ↑Menschen sind und was ihnen zukommt; Bedürfnisse, soziale/politische Interessen, ↑Wissenskulturen und soziokulturelle Besonderheiten, die miteinander konfliktieren (können), bilden Kontexte der Antworten.<sup>6</sup> Von Begriffsbestimmungen zu «M.» ist zu erwarten, dass sie angeben, was unter der M.zuschreibung «ungeachtet aller sonstigen Eigenschaften des Menschen» verstanden werden soll. Breites Einverständnis besteht bei der Bestimmung: M. sind «Rechte, die [...] allen Menschen kraft ihres Menschseins und unabhängig von ihrem Alter, ihrer Hautfarbe, ihrem Geschlecht, ihrer Staatsangehörigkeit oder ihrer sozialen Herkunft gemeinsam sein sollen [...] Rechte, die durch ihren ursprünglichen und unveräußerlichen Charakter damit auch nicht verweigert, die grundsätzlich nicht entzogen werden können, auf die aber auch niemand (freiwillig oder gezwungenermaßen) verzichten kann.»<sup>7</sup> Eine darüber

hinausgehende Bestimmung bezieht das Verhältnis von moralischen und juristischen Rechten mit ein: «M. sind eine Untermenge moralischer Rechte. M. sind so genannte generelle Rechte, die Menschen qua Menschsein haben, das heißt, ohne notwendig schon in einer *bestimmten* Beziehung zu anderen Menschen stehen zu müssen, aus denen sich so genannte spezielle Rechte ergeben. Der Status der M. hängt nicht von vorhergegangenen Handlungen (zum Beispiel Versprechen) oder Einwilligungen (Verträgen) oder anderen sozialen Beziehungen (Mitgliedschaft in irgendeiner partikularen Gemeinschaft) ab. M. gelten qua Mitgliedschaft in der Menschengemeinschaft, eine Mitgliedschaft, die keinem Menschen mit guten Gründen verweigert werden kann. Insofern kann man sagen: Ein erstes allgemeines Prinzip oder eine allgemeine Grundlage für die Herleitung und Begründung von spezifischen M. ist das Recht, als Mensch wie alle anderen gleichermaßen respektiert zu werden oder, mit anderen Worten, gleichberechtigtes autonomes Mitglied der weltweiten Menschengemeinschaft zu sein.»<sup>8</sup>

Implikationen des M.begriffs sind:

(i) Die aus geschichtlicher Unrechtserfahrung entstandenen, in Aufständen und Revolutionen eingeklagten und im 20. Jh. v.a. unter dem Eindruck der Verbrechen des Nationalsozialismus, Faschismus, Militarismus und Stalinismus formulierten *M.ansprüche* beziehen sich auf die ↑Menschenwürde, ↑Gleichheit, ↑Gerechtigkeit und ↑Freiheit aller Menschen; sie sind gerichtet auf weltbürgerrechtliche Lebensverhältnisse.

(ii) Die M. haben einen *moralischen Inhalt*, eine *positiv-rechtliche Form* und eine *sowohl juridische als auch moralische Funktion der Verhaltensorientierung*. (a) Als individuelle und kollektive (Gemeinschafts-, Gruppen-, Minderheiten-)Rechte der Menschen haben sie – unabhängig von gewohnheitsrechtlichen Üblichkeiten, besonderen institutionellen Ordnungen und Regelungen Überzeugungen, Religionen, Kulturen – Geltung als positives internationales, nationalem Verfassungsrecht übergeordnetes Recht; sie begründen Verwirklichungsansprüche gegenüber nichtstaatlicher – vor allem ökonomischer – Gewalt und gegenüber den Staaten, deren Rechtssysteme im Interesse bestmöglicher Grundrechteverwirklichung auf den je höchsten Entwicklungsstand der M. verpflichtet sind. (b) Sie sind auch dann moralisches Verhalten verpflichtende Normen, wenn sie nicht im innerstaatlichen Recht positiviert sind; sie verlangen nicht nur rechtskonformes Verhalten, sondern die Anerkennung und Achtung der Menschenwürde und der aus ihr abgeleiteten Ansprüche auf ein menschenwürdiges Leben.

(iii) Die den Menschen zukommenden Rechte sind individuell und kollektiv unveräußerlich: «Auf seine Freiheit verzichten, heißt auf sein Menschsein, auf die Menschenrechte [*droits de l'humanité*], ja selbst auf seine Pflichten verzichten.» (J.-J. Rousseau<sup>9</sup>).

(iv) M. sind weder eine Gabe der Staaten noch können sie von diesen verwehrt werden.

(v) Die M. bilden, abgeleitet vom fundamentalen moralischen Wert und von der basalen Rechtsnorm ↑«Menschenwürde», in der Hierarchie der Normen das Fundament des Rechtsnormensystems und begründen die ↑Grundrechte sowie alle weiteren aus diesen abgeleiteten Normen<sup>10</sup>; sie legitimieren den Rechtsstaat.

(vi) Aus dem M.-Recht<sup>11</sup> ergeben sich (a) Freiheits- und Gleichheitsrechte, (b) Gerechtigkeits- und Solidaritätspflichten und (c) Sanktionen bei Vorenthaltung von (a) durch Staaten und bei individuellem und kollektivem Missbrauch von (a) sowie allgemein bei Verstößen gegen (b).

Neuere M.-Erklärungen<sup>12</sup> betonen zunehmend *Bedingungen* der Realisierbarkeit der M. So heißt es in der Präambel des *Internationalen Pakts über bürgerliche*

und politische Rechte vom 19. 12. 1966 (IPbPR, 1976 in Kraft getreten), «dass im Einklang mit der Allgemeinen Erklärung der M. [vom 10. 12. 1948] das Ideal freier Menschen, die frei von Furcht und Not sind, nur erreicht werden kann, wenn Verhältnisse geschaffen werden, unter denen jeder seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte sowie seine politischen und Bürgerrechte genießen kann.» Nicht anders als von den Grundrechten geht auch von den M. eine *Rundumwirkung* aus: Die Verwirklichung von Gerechtigkeit durch die soziale Gestaltung der ↑Demokratie ist M.verwirklichung. Die individuelle Freiheitsgewährleistung und die kollektive Freiheitsgestaltung sollen in der *sozialen Demokratie*<sup>13</sup> eine Einheit bilden.

Menschenwürde, Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit und ↑Solidarität bilden die Glieder einer Kette der M.; die Herauslösung eines Gliedes zerstört alle anderen. ↑Pflichten sind den M. eingeschrieben; sie müssen nicht eigens «erklärt» werden, sondern ergeben sich aus der wechselseitigen Grundrechtsgewährung der Menschen und der damit verbundenen Beschränkung der Individualrechte. So heißt es z.B. in Art. 32 II der *Amerikanischen Menschenrechtskonvention*: «Die Rechte jedes Einzelnen werden begrenzt durch die Rechte anderer, durch die Sicherheit aller und durch die berechtigten Anforderungen des Allgemeinwohls in einer demokratischen Gesellschaft.»

Im 18. Jh. waren die M. als *Abwehrrechte gegen den Staat* durch Konzentration auf die Ansprüche der *Individuen*, als «negative Freiheitsrechte» gekennzeichnet (Schutz religiöser Überzeugungen, der Meinung usf. vor staatlicher Bevormundung). Mit der Vervielfachung der für schutzwürdig gehaltenen Rechtsgüter<sup>14</sup> und der Erweiterung der M. durch soziale Rechte hat sich eine andere Sichtweise durchgesetzt: (a) Soziale Rechte können nicht ohne Einschränkung von Rechten einzelner geschützt werden; (b) Abwehrrechte gegenüber dem Staat und M.schutz durch den Staat stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander. Das normative Menschenbild hat sich verändert: vom isolierten ↑Ich zum Individuum in der Perspektive des ↑Anderen, vom ↑Individualismus in Richtung ↑Altruismus: «Das Menschenrecht ist ursprünglich das Recht des anderen Menschen: *in concreto* manifestieren sich die Menschenrechte dem Bewusstsein als Recht des Anderen, auf das ich antworten muss.»<sup>15</sup>

Obwohl die M. den Menschen *unmittelbar* zukommen und deshalb nicht verliehen werden, sind sie weder «ewig» noch selbsterstellend; sie müssen «erklärt» und als Rechtsnormen positiviert werden. M. sind nicht länger Gegenstand von Appellen, sondern *Rechte*, die individuell bzw. kollektiv vor *Institutionen des M.schutzes* (M.-Organen, -Kommissionen und -Gerichtshöfen) einklagbar sind<sup>16</sup>; gegen M.-Verletzungen sind M.-Verfahren institutionalisiert.<sup>17</sup>

## 2. Die Dynamik und Offenheit der Menschenrechtsentwicklung

### 2.1 Menschenrechte: Freiheit, die moralische Qualität des Menschen und das Recht

Die M. sind nicht statisch, sondern in historischer Dynamik zu dem geworden, als was wir sie heute verstehen; die M.ideen haben sich in der *Verrechtlichung* von Idealen und Hoffnungen zum *Recht der M.* entwickelt<sup>18</sup>; sie sind für zukünftige Entwicklung offen: «Die Allgemeine Erklärung der M. stellt mit Sicherheit einen positiven Ausgangspunkt für den Schutz der M. auf der ganzen Welt dar. Aber [sie bedeutet] hinsichtlich des Inhalts der proklamierten Rechte einen Stillstand in einem noch längst nicht abgeschlossenen Prozess. Die aufgezählten Rechte sind keineswegs die einzig möglichen M. Es sind die Grundrechte jenes Menschen, wie er den Verfassern der Erklärung nach der Tragödie des

Zweiten Weltkrieges vorschwebte, des Menschen, der geprägt ist durch die Epoche, die mit der Französischen Revolution begann und in die Russische Revolution mündete. Es bedarf keiner besonderen Phantasie, um vorherzusehen, dass die technische Entwicklung, die Veränderung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, der Zuwachs an Wissen und die Verdichtung der Kommunikationsmittel derartige Veränderungen in den menschlichen Lebensbedingungen und den Sozialbeziehungen hervorrufen werden, dass neue Bedürfnisse und folglich auch Forderungen nach neuen Freiheiten entstehen werden.»<sup>19</sup>

Frühe Vorformen der Verrechtlichung menschenrechtlicher Forderungen waren in Spanien die Bestätigung der von den *Cortes de León* geforderten politischen Freiheitsrechte durch Alfons IX. (1188) und die englische *Magna Carta Libertatum* (1215) gegen Übergriffe der Krone. Den weiteren Weg ihrer Verwirklichung eröffnet die 1628 gegen Karl I. durchgesetzte *Petition of Rights*: kraft *birthright* (Geburtsrecht) steht den Untertanen die ↑Sicherheit der ↑Person und des ↑Eigentums zu. 1679 wird mit der *Habeas-Corpus*-Akte der Schutz vor willkürlicher Verhaftung erreicht. 1689 bestätigt die englische *Bill of Rights* alle bisher durchgesetzten Rechte: «1. Die angemessene Macht, durch königliche Autorität ohne Zustimmung des Parlaments Gesetze oder die Ausführung von Gesetzen auszusetzen, ist ungesetzlich. 2. Die angemessene Macht, durch königliche Autorität Gesetze oder die Ausführung von Gesetzen aufzuheben, wie sie in der Vergangenheit angemessen und ausgeübt wurde, ist ungesetzlich.»

Der Beginn der modernen M.entwicklung ist nicht mit der Franz. Revolution zu datieren; sie beginnt – beeinflusst von europäischen philosophischen und naturrechtlichen M.ideen – in Nordamerika. Die *Bills of Rights* der unabhängig werdenden amerikanischen Freistaaten bieten, so E. Cassirer in «Die Idee der republikanischen Verfassung», «das eigentliche Modell für die Erklärung der [franz.] Nationalversammlung vom 26. August 1789» und aller späteren M.forderungen und -kodifizierungen: Die M. werden «wahrhaft universalistisch gesehen und gestaltet: das Individuum als solches (*every individual*), die Menschheit als Ganzes (*all mankind*) bildet das eigentliche Rechtssubjekt für die unveräußerlichen Grundrechte. Und damit sind, was diese Rechte betrifft, nicht nur alle ständischen, sondern auch alle nationalen Schranken gesprengt und für kraftlos und nichtig erklärt.»<sup>20</sup>

In der Erklärung der *Grundrechte von Virginia* vom 12. Juni 1776 heißt es: «1. Alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei und unabhängig und besitzen gewisse angeborene Rechte, deren sie, wenn sie den Status einer Gesellschaft annehmen, durch keine Abmachung ihre Nachkommenschaft berauben und entkleiden können, und zwar den Genuss des Lebens und der Freiheit und dazu die Möglichkeit, Eigentum zu erwerben und zu besitzen und Glück und Sicherheit zu erstreben und zu erlangen». Die «Declaration of Independence» (4. Juli 1776) rechtfertigt die Ablösung der Kolonien von der britischen Krone mit menschenrechtlichen Prinzipien: «We hold these truths to be self-evident: That all men are created equal; that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights; that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness; that, to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed; that whenever any form of government becomes destructive of these ends, it is the right of the people to alter or to abolish it, and to institute new government, laying its foundation on such principles, and organizing its powers in such form, as to

them shall seem most likely to effect their safety and happiness.»

Im Kontext der öffentlichen Debatte über die Staats- und Organisationsform der neuen «Vereinigten Staaten» spielen die «Federalist Papers» eine wichtige Rolle, 85 Essays in New Yorker Zeitungen; die unter dem Pseudonym «Publius» schreibenden, von J. Locke beeinflussten Autoren waren Alexander Hamilton, James Madison und John Jay: «An das Volk des Staates New York. – Nr. 1 – Man hat oft festgestellt, dass es dem Volk dieses Landes vorbehalten zu sein scheint, durch sein Verhalten und sein Vorbild die wichtige Frage zu entscheiden: Sind menschliche Gesellschaften wirklich dazu fähig, eine gute politische Ordnung auf der Grundlage vernünftiger Überlegung und freier Entscheidung einzurichten, oder sind sie für immer dazu verurteilt, bei der Festlegung ihrer politischen Verfassung von Zufall und Gewalt abhängig zu sein? [...] Nr. 39 – „Die erste Frage, die sich [bei der Begutachtung des Verfassungsentwurfs] stellt, ist, ob die allgemeine Form und Erscheinungsweise der Regierung als streng republikanisch zu betrachten ist. Es ist offensichtlich, dass keine andere Regierungsform vereinbar wäre mit dem Geist des amerikanischen Volkes, mit den fundamentalen Prinzipien der Revolution oder mit der ehrbaren Entschlossenheit, die jeden Verfechter der Freiheit dazu bewegt, alle unsere politischen Experimente auf dem Grundsatz aufzubauen, dass die Menschheit dazu befähigt ist, sich selbst zu regieren. [...] Wenn wir bei der Suche nach einem Kriterium auf die verschiedenen Prinzipien zurückgreifen, auf denen die verschiedenen Regierungsformen basieren, können wir die Regierung als Republik definieren oder zumindest mit dem Namen versehen, die all ihre Befugnisse direkt oder indirekt vom gesamten Volk herleitet und von Personen geführt wird, welche ihre Ämter nach Ermessen für begrenzte Zeit innehaben oder solange sie ihr Amt korrekt ausüben. Für eine solche Regierung ist es wesentlich, dass sie sich von der ganzen Gemeinschaft herleitet, nicht von einem unbedeutenden Teil oder einer privilegierten Klasse.»<sup>21</sup> In Madisons Ausführungen (Nr. 51), die später A. de Tocqueville hervorhebt, lautet das Hauptargument: «In einer Republik ist es von großer Wichtigkeit, nicht nur die Gemeinschaft gegen Unterdrückung seitens der die Regierung ausübenden Männer zu schützen, sondern auch den einen Teil der Gemeinschaft gegen Ungerechtigkeit von Seiten des andern Teiles zu schützen. Natürlich haben die verschiedenen Klassen der Gemeinschaft verschiedene Interessen. Wenn eine Majorität durch ein gemeinsames Interesse geeint ist, erscheinen die Rechte der Minorität ungesichert.»<sup>22</sup>

Die nordamerikanische Entwicklung zeigt (i), dass die Ideen der M., der Volkssouveränität, des Republikanismus und des Rechtsstaats («rule of law») *gleichursprünglich* sind. Das Ziel der M.verwirklichung ist die ↑Freiheit des Individuums, und zwar durch das Recht und den Staat. Sie zeigt (ii), dass weder die individuelle Freiheit noch der Handlungsspielraum staatlicher Gewalt unbegrenzt sein soll. Der Grund für die mit der Idee der Freiheit unmittelbar verbundene Forderung nach Freiheitsbegrenzung wird in der politischen und philosophischen Literatur dieser Zeit immer wieder thematisiert: Es besteht kein Anlass zu anthropologischem Optimismus hinsichtlich der *moralischen Perfektibilität* der menschlichen Gattung; Hamilton schreibt: «Das persönliche Interesse des einzelnen muss mit den verfassungsmäßigen Rechten [...] verbunden sein. Es mag ein Ausdruck des Mangels der menschlichen Natur sein, dass solche Kniffe notwendig sein sollen [...] Aber was ist die Tatsache, dass Menschen eine Regierung brauchen, anders als der deutlichste Ausdruck des Mangels der menschlichen Natur?»<sup>23</sup> Die

von Th. Hobbes bis zu Kant und Hegel betonte Notwendigkeit der *Verrechtlichung* der moralischen und Freiheitsrechte ist das Ergebnis einer von moralischen Defiziten des Menschen ausgehenden «negativen» *Anthropologie*, deren Einsicht Kant in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* knapp so ausdrückt: «aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden».<sup>24</sup>

Wenn also das ↑Verfassungsdenken vom Gedanken des «limited government» geprägt ist, d.h. von Rechtsstaatsprinzipien wie ↑Gewaltenteilung und Kontrolle des Gesetzgebers, dann ist die Limitierung der individuellen Freiheit immer auch mit gedacht. Die naturrechtlich begründeten M.forderungen richten sich zwar angesichts des feudal-absolutistischen Despotismus als Abwehrrechte gegen den Staat. Es geht bei der naturrechtlichen Begründung von M. nicht um «eine Deskription gesellschaftlich-politischer Zustände [...], sondern um eine Aussage über die Allokation des naturrechtlichen Arguments: aus dem vorstaatlichen Charakter der Menschenrechte folgt, dass kein überpositivrechtliches Argument jemals von Seiten der Staatsapparate gegen die Individuen geltend gemacht werden kann, sondern dass der Durchgriff auf überpositives Recht ausschließlich denen zukommt, die nicht politische Funktionäre, sondern «nur» Menschen sind.»<sup>25</sup> Wenn man heute davon ausgeht, dass Gehalte von Einzelfreiheitsrechten in überpositivem Recht gründen, dann ist dies so zu verstehen, dass sie aufgrund ihres M.gehalts staatlicher und nichtstaatlicher Verfügungsgewalt entzogen sind. Im Moment ihrer Verwirklichung aber werden die negativen Freiheitsrechte zu M., die in einer freiheitlichen staatlichen Ordnung geschützt werden müssen, und zwar nicht nur vor dem Staat, sondern auch vor dem Freiheitsmissbrauch von Individuen und vor der nichtstaatlichen Missachtung von ↑Minderheitenrechten. Nicht zuletzt deshalb ist nicht mehr umstandslos von *Menschenfreiheiten* die Rede, sondern von *Menschenrechten*, die Freiheiten eröffnen und es zugleich – mit Sanktionen bewehrt – gebieten, anderen nicht zu schaden.

Dies belegt in der Verbindung der Art. 1 und 4 auch die franz. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (*Erklärung der Rechte des Menschen und ↑Bürgers*) von 1789 (bzw. vom 3. September 1791); sie folgt dem amerikanischen Modell und erweitert es: «1. Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur auf den gemeinsamen Nutzen gegründet sein. 2. Der Endzweck aller politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unabdingbaren Menschenrechte. Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit, der Widerstand gegen Unterdrückung. 3. Der Ursprung aller Souveränität liegt seinem Wesen nach beim Volke. [...] 4. Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet. Also hat die Ausübung der natürlichen Rechte jedes Menschen keine Grenzen als jene, die den übrigen Gliedern der Gesellschaft den Genuss dieser nämlichen Rechte sichern».

## 2.2 Philosophische Beiträge zur Entwicklung der Idee der Menschenrechte im 18. und 19. Jh.

Die lange Tradition oppositionellen ↑Naturrechts<sup>26</sup> und die sozialen und politischen Kämpfe gegen Unterdrückung und Ausbeutung sowie vor allem die Erfahrungen mit Staatsverbrechen im 20. Jh. sind der eigentliche Boden der Entstehung und Entwicklung der M. Deshalb ist (i) die Geschichte der M. nicht als Geschichte eines linearen ↑Fortschritts der M.ideen zu schreiben. Sie ist (ii) auch nicht als *Philosophie-*

geschichte zu schreiben, auch wenn das philosophische Denken wichtige Impulse gegeben hat.

«Die ideengeschichtlichen Voraussetzungen der M. werden zwar weit zurückgreifend in den Freiheitslehren der antiken Philosophie, insbesondere in den Anthropologien der griechisch-römischen Stoa und des Christentums gesucht, die jüngere Forschung hat jedoch vor allem die wirkungsgeschichtlichen Impulse mittelalterlicher R[echts]-Verbriefungen und individueller Berechtigungen, der Natur-R[echts]-Lehre der frühen Neuzeit, der politischen Philosophie und Publizistik der Aufklärungszeit und schließlich der revolutionären Prozesse hervorgehoben, in denen es zu einschlägigen R[echts]-Erklärungen kam. [...] Für die geistige Überwindung des Absolutismus und die Begründung der Menschen- und Bürger-R[echte] ist die Rolle der aufklärten politischen Theorie unbestritten. Vor allem J. Locke, der die Frage nach der gerechten Staatsordnung auf dem Boden der werdenden ↑bürgerlichen Gesellschaft neu stellte, wird als Schöpfer der menschenrechtlichen Trias von Leben, Freiheit und Eigentum ein erheblicher Einfluss auf die Geschichte der M. zugesprochen. Die Parallelen zwischen Passagen des «Second Treatise of Government» und der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung sind unverkennbar. Lockes politischer Philosophie, die den Gesellschafts- und Staatszweck in der Bewahrung und Sicherung von Leben, Freiheit und Eigentum der Individuen sieht, entspricht nicht nur die Kernaussage der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung über den Zweck des Staates, auch die französische Menschen- und Bürger-R[echts]-Erklärung vom 26. August 1789 misst den Staat im Sinne der Lockeschen Theorie an der Leistung für die Wahrung der M. Mit der Lehre von der Gewaltenteilung hat Locke zudem eine nicht unerhebliche Wirkung auf Montesquieu ausgeübt.»<sup>27</sup>

Mit den in der Philosophie des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jh. kontroversen Urteilen über die Franz. Revolution ist verbunden, dass auch die M.erklärung von 1789 als wegweisend begrüßt oder (i) als Zeichen der Auflösung bewährter Ordnung bzw. (ii) oder als Ausdruck der Privilegienansprüche der ↑Bürger/*bourgeois* verworfen wird. Für die konservative Kritik steht Edmund Burke mit seinen *Reflections on the Revolution of France* (1790), in denen auch die franz. M.erklärung angegriffen wird, die Thomas Paine 1791/92 gegen Burke in *Rights of Man* verteidigt. J. Bentham sieht in *Anarchical Fallacies* (1791) in der Erklärung der M. den Weg vom absolutistischen Despotismus zur Anarchie der Masse eröffnet. Auf der anderen Seite stehen während der franz. Revolution Kritiker, die – wie Marat, Roux, Babeuf – geltend machen, dass die M. die Reichen auf Kosten der Armen begünstigten. Unter dem Eindruck der amerik. Freiheitskriege und der franz. Revolution entwickeln Autorinnen sozialphilosophische Entwürfe und ↑Emanzipationsprogramme zur Gleichstellung der Geschlechter, so v.a. Mary Wollstonecraft mit *A Vindication of the Rights of Woman* (1792); sie erklärt die Reform der Erziehung für die Voraussetzung der Gesetze.

Die naturrechtlichen M.begründungen sind maßgeblich von Philosophen wie J. Althusius, H. Grotius, J. Milton, Th. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau und I. Kant beeinflusst worden. Locke, der für die liberale Tradition der M. wegweisend ist, geht in seinen *Abhandlungen über die Regierung* von einem «Zustand vollkommener Freiheit» der Menschen aus, «innerhalb der Grenzen des Gesetzes der Natur ihre Handlungen zu regeln und über ihren Besitz und ihre Persönlichkeit so zu verfügen, wie es ihnen am besten scheint».<sup>28</sup>

In der Entwicklung in Deutschland scheiden sich die Geister an der Franz. Revolution. Deutsche Jakobiner,

Kant, Fichte und Hegel haben ihre Bedeutung gegen die Kritik gewürdigt, die nach der Phase der «Terreur» vorherrschend wurde. Die Revolution war nach der Einschätzung, die Robespierre in seiner letzten Rede am 26. Juli 1794 gegeben hat, durch philosophische Prinzipien bestimmt: «[D]ie Revolution ist die erste, die auf die Lehre der M. und auf die Prinzipien der Gerechtigkeit begründet worden ist.»

J.G. Herder kritisiert in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) das Zusammenspiel von Kirche und absolutistischem Staat gegen die M. Der «römischen Staatsherrschaft» habe alles gedient, «was ihr nützte: Krieg und Schwert, Flamme und Gefängnis, erdichtete Schriften, Meineid auf eine geteilte Hostie, Inquisitionsgerichte und Interdikte, Schimpf und Elend, zeitliches und ewiges Unglück. Um ein Land gegen seinen Landesherren aufzubringen, konnten ihm alle Mittel der Seligkeit, außer in der Todesstunde, genommen werden; über Gottes und Menschengebote, über Völker- und M. wurde mit den Schlüsseln Petrus' gewaltet.»<sup>29</sup>

In seiner *Metaphysik der Sitten* (1797) schreibt I. Kant: «Der Adel eines Landes [...] mag immer ein für ein gewisses Zeitalter erlaubtes und den Umständen nach notwendiges Institut sein; aber dass dieser Stand auf ewig könne begründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht solle die Befugnis haben, diesen Standesvorzug gänzlich aufzuheben, oder, wenn er es tut, man sagen könne, er nehme seinem (adeligen) Untertan das Seine, was ihm erblich zukommt, kann keineswegs behauptet werden. Er ist eine temporäre, vom Staat autorisierte Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muss und dem allgemeinen Menschenrechte, das so lange suspendiert war, nicht Abbruch tun darf.»<sup>30</sup>

In Notizen zu seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* heißt es: «Ein Funke der Verletzung des Menschenrechts auch in einem andern Weltteil gefallen nach der Brennbarkeit des Stoffs der Herrschaft in der menschlichen Natur vornehmlich ihrer Häupter die Flamme des Krieges leicht bis zu der Gegend verbreitet wo er seinen Ursprung genommen. So nötig ist es den Begriff des Menschenrechts nicht bloß auf das innere einer Staatsverfassung in einem Volk oder auf das Verhältnis der Völker zu einander in einem Völkerrecht sondern zuletzt auch auf ein Weltbürgerliches Recht auszudehnen weil sowohl das Staats- als das Völkerrecht zum äußern Menschenrechte überhaupt ohne welches die Aussicht der Annäherung zum ewigen Frieden gänzlich verschlossen sein würde.»<sup>31</sup> Kant konzentriert seine Argumente in dieser 1795 erschienenen Schrift nicht auf die Ethik, sondern auf das Recht: «Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, dass die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.»<sup>32</sup>

Radikaler als Kant, aber die Akzente zwischen Recht und Moral verschiebend, fordert der Jakobiner J.B. Erhard 1795 in *Über das Recht des Volkes zu einer Revolution* die Übereinstimmung von positivem Recht und natürlichen Rechten: «Das positive Recht darf dem Naturrecht nie zuwider sein, weil es dadurch auch gegen die Moral wäre»<sup>33</sup>; im Widerspruchsfall ist der Umsturz des positiven Rechts moralisch legitim: «eine Revolution ist rechtmäßig, wenn durch sie eine offenbare Beleidigung der M. aufgehoben werden soll».<sup>34</sup>

J.G. Fichte begründet in seiner *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* (1793) die M. als moralische Wahrheiten und natürliche Rechte: «Dass die Verfassung der meisten [Staaten] nicht nur höchst fehlerhaft, sondern auch höchst ungerecht sei, und dass unveräußerliche M. in ihnen gekränkt werden, die sich der Mensch gar nicht nehmen lassen darf, davon bin ich freilich innigst überzeugt».<sup>35</sup> Was den Begriffen von Recht und Unrecht «gemäß ist, ist für alle Geister, und für den Vater der Geister wahr; und Wahrheiten von der Art sind meistens sehr leicht und sehr sicher zu erkennen; unser Gewissen ruft sie uns zu. So ist es z.B. ewige, menschliche und göttliche Wahrheit, dass es unveräußerliche M. gibt, dass die Denkfreiheit darunter gehört, dass derjenige, dem wir unsere Macht in die Hände gaben, um unsere Rechte zu beschützen, höchst ungerecht handelt, wenn er sich eben dieser Macht bedient, sie, und besonders die Denkfreiheit, zu unterdrücken. Von solchen moralischen Wahrheiten findet gar keine Ausnahme statt; sie können nie problematisch sein, sondern lassen sich immer auf den notwendig gültigen Begriff des Rechten zurückführen.»<sup>36</sup>

In seinem *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (1793) argumentiert Fichte im Interesse der «natürlichen unveräußerlichen M.»<sup>37</sup> gegen die Konstruktion des ↑Gesellschaftsvertrags: «Wer mir durch Vertrag verspricht: kein unveräußerliches Menschenrecht in mir zu kränken, verspricht mir nichts; das durfte er vor allem Verträge vorher nicht. Der Staat mag es versprochen haben, oder nicht: keine neue Veranstaltung verbindet den Bürger der alten Verfassung ohne seine Einwilligung, und das nicht vermöge Vertrags, sondern vermöge Menschenrechts.»<sup>38</sup> «Nicht auf jenen vorausgesetzten Vertrag gründet es sich, den wir aufheben wollten; ihr Recht soll ja älter als jeder Vertrag mit ihnen sein. Es muss demnach wohl ein angebornes, ein auf sie vererbtes Recht sein. Nun kennen wir keine angeborenen Rechte, als die allgemeinen Menschenrechte, und deren ist keins ausschließend.»<sup>39</sup> Wenn «der Bürger an der Gesellschaft unveräußerliche M. (nicht bloße Vertragsrechte) [beleidigt], so ist er nicht mehr Bürger, er ist Feind; und die Gesellschaft lässt ihn nicht büßen; sie rächt sich an ihm, d.h. sie behandelt ihn nach dem Gesetze, das er aufstellte.»<sup>40</sup>

G.W.F. Hegel, für den die «Französische Revolution [...] durch die steife Hartnäckigkeit der Vorurteile, hauptsächlich den Hochmut, die völlige Gedankenlosigkeit, die Habsucht erzwungen worden» ist, schreibt ihr das «große Menschenrecht der subjektiven Erkenntnis, Einsicht, Überzeugung» zu, das die intellektuellen und politischen Revolutionäre «heldenmütig mit ihrem großen Genie, Wärme, Feuer, Geist, Mut erkämpft. Es ist Fanatismus des abstrakten Gedankens. Wir Deutschen sind passiv erstens gegen das Bestehende, haben es ertragen; zweitens, ist es umgeworfen worden, so sind wir ebenso passiv: durch andere ist es umgeworfen worden, wir haben es uns nehmen lassen, haben es geschehen lassen.»<sup>41</sup> Geschichte ist «Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit». In § 209 seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) zieht Hegel eine Bilanz des geschichtlich Erreichten: «Es gehört der *Bildung*, dem Denken als Bewusstsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, dass Ich als *allgemeine* Person aufgefasst werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch* gilt so, weil er *Mensch* ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist. Dies Bewusstsein, dem der *Gedanke* gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit, – nur dann mangelhaft, wenn es etwa als *Kosmopolitismus* sich dazu fixiert, dem konkreten Staatsleben gegenüberzustehen.»

Gegen die Hegel unterstellte Identifizierung von Staat und Recht hat im Vormärz, der Zeit vor der Revolution von 1848, die «linke» Hegelsche Schule polemisiert, so Max Stirner 1844 in *Der Einzige und sein Eigentum*: «Der wahre Mensch ist die Nation, der Einzelne aber stets ein Egoist. Darum streift eure Einzelheit oder Vereinzelung ab, in welcher die egoistische Ungleichheit und der Unfriede hauset, und weiht euch ganz dem wahren Menschen, der Nation oder dem Staate. Dann werdet ihr als Menschen gelten und alles haben, was des Menschen ist; der Staat, der wahre Mensch, wird euch zu dem Seinigen berechtigen und euch die «Menschenrechte» geben: der Mensch gibt euch seine Rechte! So lautet die Rede des Bürgertums. Das Bürgertum ist nichts anderes als der Gedanke, dass der Staat alles in allem der wahre Mensch sei, und dass des Einzelnen Menschenwert darin bestehe, ein Staatsbürger zu sein.»<sup>42</sup> «Obgleich aber der einzelne nicht Mensch ist, so ist der Mensch in dem einzelnen doch vorhanden und hat, wie jeder Spuk und alles Göttliche, an ihm seine Existenz. Daher spricht der politische Liberalismus dem einzelnen alles zu, was ihm als «Menschen von Geburt», als geborenem Menschen zukommt, wohin denn Gewissensfreiheit, Besitz usw., kurz die «M.» gerechnet werden; der Sozialismus vergönnt dem einzelnen, was ihm als tätigem Menschen, als «arbeitendem» Menschen zukommt; endlich der humane Liberalismus gibt dem einzelnen, was er als «Mensch» hat, d.h. alles, was der Menschheit gehört. Mithin hat der einzige gar nichts, die Menschheit alles, und es wird die Notwendigkeit der im Christentum gepredigten «Wiedergeburt» unzweideutig und im vollkommensten Maße gefordert. Werde eine neue Kreatur, werde «Mensch»!<sup>43</sup>

Die M. spielen in der Entwicklung der frühen Arbeiterbewegung und in der Entstehung des historischen Materialismus eine wichtige Rolle. «Ihrem Selbstverständnis nach war es nämlich die Aufgabe der plebejisch-proletarischen Organisationen, die im Ergebnis der bürgerlichen Revolutionen verratenen M. durchzusetzen, denn deren Missachtung – so stand es in der Präambel der Jakobinerverfassung von 1793 – sei die einzige Ursache für das Unglück in dieser Welt. Noch in den Statuten des Bundes der Gerechten von 1838, dem unmittelbaren Vorläufer des Bundes der Kommunisten, wurde (im Art. 3) als dessen Zweck die «Verwirklichung der in den Menschen- und Bürgerrechten enthaltenen Grundsätze» bezeichnet.»<sup>44</sup>

Dieser Position des Arbeiterkommunismus haben K. Marx und Fr. Engels in ihren frühen Schriften vehement widersprochen. Marx kritisiert in seinem Aufsatz «Zur Judenfrage» (1844) den bloß humanitären Anspruch «der so genannten M.».<sup>45</sup> Beide gemeinsam ziehen in *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1844) gegen Bruno Bauer und andere «deutsche Ideologen» zu Felde, die noch der Illusion anhängen, man könne gesellschaftliche und politische Probleme mit den Mitteln der Philosophie behandeln: «Herr Bruno, der den Staat mit der Menschheit, die M. mit dem Menschen, die politische Emanzipation mit der menschlichen verwechselte, musste sich notwendigerweise einen Staat von eigener Art, ein philosophisches Ideal von einem Staate, wenn auch nicht denken, so doch einbilden.»<sup>46</sup> Auf dem Wege zu einer materialistischen Geschichtsauffassung setzen Marx und Engels die These dagegen, es sei zu zeigen, «wie die Anerkennung der M. durch den modernen Staat keinen andern Sinn hat als die Anerkennung der Sklaverei durch den antiken Staat. Wie nämlich der antike Staat das Sklaventum, so hat der moderne Staat die bürgerliche Gesellschaft zur Naturbasis, sowie den Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. den unabhängigen, nur durch das Band des Privatinteresses und der bewusstlosen Naturnotwendigkeit mit dem Menschen zusammenhängenden

Menschen, den Sklaven der Erwerbsarbeit und seines eignen wie des fremden eigennützigen Bedürfnisses. Der moderne Staat hat diese seine Naturbasis als solche anerkannt in den allgemeinen M. Und er schuf sie nicht. Wie er das Produkt der durch ihre eigne Entwicklung über die alten politischen Bande hinausgetriebenen bürgerlichen Gesellschaft war, so erkannte er nun seinerseits die eigne Geburtsstätte und Grundlage durch die Proklamation der M. an. [...] Die bürgerliche Gesellschaft wird positiv repräsentiert durch die Bourgeoisie. Die Bourgeoisie beginnt also ihr Regiment. Die M. hören auf, bloß in der Theorie zu existieren.»<sup>47</sup> In seinem «Anti-Dühring» (1878, <sup>3</sup>1894) wiederholte Engels die Reduktion der M. auf die Interessen der Bourgeoisie: «Wir wissen jetzt, dass dies Reich der Vernunft weiter nichts war, als das idealisierte Reich der Bourgeoisie; dass die ewige Gerechtigkeit ihre Verwirklichung fand in der Bourgeoisjustiz; dass die Gleichheit hinauslief auf die bürgerliche Gleichheit vor dem Gesetz; dass als eins der wesentlichsten M. proklamiert wurde das bürgerliche Eigentum; und dass der Vernunftstaat, der Rousseausche Gesellschaftsvertrag ins Leben trat und nur ins Leben treten konnte als bürgerliche, demokratische Republik.»<sup>48</sup> Das v.a. von Locke und Kant begründete liberale, Recht und Staat einschließende Verständnis der M. war und ist Gegenstand einer Kritik, die im Namen von «Gemeinschaft vs. ↑Gesellschaft» und «Kollektivität vs. Individualität» – auch von «Autorität» und «Gehorsam» – zu M.verletzungen beigetragen hat: So sind Idee und Praxis der M. von den christlichen Kirchen, seitens des Marxismus<sup>49</sup> und «sozialistischer» Staaten bis weit in das 20. Jh. bekämpft worden; in Ideologie und Praxis haben Faschismus und Nationalsozialismus unter dem Motto «Gegen die Ideen von 1789, gegen den Liberalismus, gegen die M.» als die aggressivsten Feinde der M. gewütet.

### 2.3 Zur Entwicklung der Menschenrechte seit 1945

Die Unrechtserfahrungen des 20. Jh. haben dazu geführt, dass das Recht der M. nicht mehr bloß deklamatorisch ist.<sup>50</sup> Dies zeigt (i) die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948), die «als der bisher größte historische Beweis für den «consensus omnium gentium» hinsichtlich eines bestimmten Wertesystems erachtet werden» kann.<sup>51</sup> In der Präambel der «Allgemeinen Erklärung» werden zwei für das Verständnis der M. wesentliche Aspekte miteinander verknüpft: (a) Die M. werden erklärt, «da die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, da die Nichtanerkennung und Verachtung der M. zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen, und da verkündet worden ist, dass einer Welt, in der die Menschen Rede- und Glaubensfreiheit und Freiheit von Furcht und Not genießen, das höchste Streben des Menschen gilt»; (b) Die Aussage zur «Anerkennung der angeborenen Würde» darf nicht im Sinne der Ontologie einer «immer-schon-gegebenen Würde» missverstanden werden; weil weder die Menschenwürde noch die M. «gegeben» sind, ist es «notwendig [...], die M. durch die Herrschaft des Rechtes zu schützen».

Die Einsicht in die Notwendigkeit des Schutzes der Würde und der M. durch das Recht ist v.a. das Ergebnis des Terrors in der ersten Hälfte des 20. Jh. Die «Allgemeine Erklärung der M.» wurde vorbereitet durch Beschlüsse der Anti-Hitler-Koalition, so durch die «Atlantik-Charta» (14. 8. 1941), die «nach der endgültigen Zerstörung der Nazi-Herrschaft [...] die Gestaltung eines Friedens» einforderte, «der es allen Völkern ermöglicht, innerhalb ihrer Grenzen in Frieden

zu leben und der allen Menschen in allen Ländern ein Leben frei von Not gewährleistet». Auf der Konferenz von Jalta (4.-11. 2. 1945) wurde diese Forderung bekräftigt, deren Verwirklichung nun in die Hände der zu gründenden «United Nations Organisation» (UNO) gelegt wurde. Für die Verrechtlichung der M. entscheidend wurde die von nun an für das Völkerrecht wegweisende Formulierung neuer Straftatbestände. Entsprechend der Moskauer «Erklärung über deutsche Grausamkeiten im besetzten Europa» (30. 10. 1943) verhandelten anlässlich der Konferenz von San Francisco (Mai 1945) diplomatische Vertreter Frankreichs, Großbritanniens, der Sowjetunion und der Vereinigten Staaten über die Errichtung eines Internationalen Militärgerichtshofes zur Aburteilung der europäischen Kriegsverbrecher. Im Londoner Viermächte-Abkommen (8. 8. 1945) wurde das «Abkommen über die Verfolgung und Bestrafung der Hauptkriegsverbrecher der europäischen Achse» unter Einschluss des «Statut für den internationalen Militärgerichtshof» unterzeichnet. Im Nürnberger Hauptprozess (20. 11. 1945 - 1. 10. 1946; es folgten weitere Verfahren gegen bestimmte Berufs- und Funktionsgruppen) ergingen gem. «Statut» Urteile wegen (a) «Verbrechen gegen den Frieden», (b) «Kriegsverbrechen» und (c) «Verbrechen gegen die Menschlichkeit», d.h. «Mord, Ausrottung, Versklavung, Deportation oder andere unmenschliche Handlungen, begangen an irgendeiner Zivilbevölkerung vor oder während des Krieges, Verfolgung aus politischen, rassischen oder religiösen Gründen, begangen in Ausführung eines Verbrechens oder in Verbindung mit einem Verbrechen, für das der Gerichtshof zuständig ist, und zwar unabhängig davon, ob die Handlung gegen das Recht des Landes verstieß, in dem sie begangen wurde, oder nicht.» In Tokyo wurde vom «Internationalen Militärgerichtshof für den Fernen Osten» wegen «Verschwörung gegen den Weltfrieden», «Mord» und «Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit» verhandelt (3. 5. 1946 bis 12. 11. 1948).

Die mit diesen Prozessen verbundene Rechtsrevolution war auch die Grundlage der «Charta der Vereinten Nationen» (26. 6. 1945): «Wir, die Völker der Vereinten Nationen – fest entschlossen, Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren, die zweimal zu unseren Lebzeiten unsagbares Leid über die Menschheit gebracht hat, unseren Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, ob groß oder klein, erneut zu bekräftigen, Bedingungen zu schaffen, unter denen Gerechtigkeit und die Achtung vor den Verpflichtungen aus Verträgen und anderen Quellen des Völkerrechts gewahrt werden können, den sozialen Fortschritt und einen besseren Lebensstandard in größerer Freiheit zu fördern [...]». Im Unterschied zum «Völkerbund» gaben sich die Völker nun mit «Kap. VII: Maßnahmen bei Bedrohung oder Bruch des Friedens und bei Angriffshandlungen» in Art. 42 das Recht, unter Einschluss militärischer Intervention «die zur Wahrung oder Wiederherstellung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen durch[zuführen]». Als von Staaten anzurufende Institution des Rechtsschutzes und als «Hauptrechtssprechungsorgan der Vereinten Nationen» (Art. 92) wurde 1946 der «Internationale Gerichtshof» in Den Haag als Nachfolger des von 1922 bis 1946 bestehenden «Ständigen Internationalen Gerichtshofs» eingerichtet.

Zu den als revolutionär zu bezeichnenden Veränderungen im Rechtssystem nach 1945 gehört auch die Einschränkung des Prinzips *nulla poena sine lege*, dem zufolge niemand wegen einer Handlung oder Unterlassung verurteilt werden kann, die zur Zeit ihrer Begehung nach nationalem oder internationalem Recht

nicht strafbar war. Dieses z.B. in der «Europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten» (EMRK, 1950) durch Art. 7 (1) bekräftigte Prinzip gilt nun nicht mehr uneingeschränkt; der Grund liegt in der Erfahrung damit, dass politische Führer sich bisher darauf hatten berufen können, sie hätten aufgrund von «Gesetzen» gehandelt und seien persönlich keiner Verbrechen schuldig, und dass Kriegsverbrecher in Militär, Polizei und Terrorverwaltung sich auf einen «Befehlsnotstand» beriefen. Art. 7 (2) legt die menschenrechtliche Grenze des Art. 7 (1) fest: «Durch diesen Artikel darf die Verurteilung oder Bestrafung einer Person nicht ausgeschlossen werden, die sich einer Handlung oder Unterlassung schuldig gemacht hat, welche im Zeitpunkt ihrer Begehung nach den allgemeinen, von den zivilisierten Völkern anerkannten Rechtsgrundsätzen strafbar war.»

Der Widerstand gegen Unrecht und die Einsicht in die Notwendigkeit der Verrechtlichung der M. bilden den geschichtlichen Horizont der «Allgemeinen Erklärung der M.» (Resolution 217 A (III) der Generalversammlung der Vereinten Nationen, 10. 12. 1948): «Art. 1 Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen. Art. 2 Jeder Mensch hat auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeine Unterscheidung, wie etwa nach Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, nach Eigentum oder sonstigen Umständen. [...]».

Der «Allgemeinen Erklärung» folgten zahlreiche weitere Konventionen der Vereinten Nationen<sup>52</sup> und – z.T. unter Berufung auf Eigenrechte der ↑Kulturen – transnational-regionale Deklarationen und Konventionen wie z.B. die *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre* (1948), die *(Europäische) Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten* (1950), die *Convención Americana sobre Derechos Humanos* (1969), die *(Afrikanische) Banjul Charta der Rechte der Menschen und Völker* (1981) oder die Erklärungen der *Menschenrechte im Islam* (1981, 1990, 1994); sie haben eine nahezu unübersehbare Zahl nichtstaatlicher, z.B. von Religionsgemeinschaften verabschiedeter Erklärungen und ständige M.interventionen von NGOs (Nichtregierungsorganisationen wie z.B. *amnesty international*) nach sich gezogen.

### 3. Die Menschenrechte in der Hierarchie der Rechtsnormen

#### 3.1 Fundamentalität der Menschenwürde

Die M. sind integriert in die Hierarchie des allgemeinen, Personen, Gruppen, Gesellschaften und Staaten verpflichtenden Rechtsnormensystems. Dass sie jedem Menschen «von Natur» aus zukommen, bestimmt ihren Ort in diesem System. Will man naturalistische oder metaphysische Missverständnisse vermeiden, so kann «von Natur aus» nur bedeuten: vor ihrer Positivierung durch den Staat. «Vor» bezeichnet nicht die *Genesis* (Entstehung) dieser Rechte, sondern ihren *Geltungsgrund*; sie werden nicht vom Staat «gewährt». Der Grund der vorpositiven Geltung der M. ist der fundamentale ↑Wert und die basale Norm ↑«Menschenwürde»<sup>53</sup>, deren Konkretisierung sowohl die moralischen als auch die juristischen Rechte sind. Menschenwürde, die «allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander» beruht<sup>54</sup>, steht als in eine *Norm des positiven Rechts transformierter Wert* an der Spitze der Hierarchie des Rechtsnormensystems.

«Die Würde des Menschen ist unantastbar.» Der Satz über die «Unantastbarkeit der Menschenwürde» entfaltet erst als *Rechtssatz* – als «Verfassungsnorm des

objektiven Rechts»<sup>55</sup> – seine Personen, Gruppen, Gesellschaften und Staaten zwingend verpflichtende Wirkung.<sup>56</sup> Erst im Rechtssatz wird die Würde – jenseits der Fronten des philosophischen, wissenschaftlichen und politischen Streits über moralische Begründungen – zur letzten Grundlage von Ansprüchen, auf die Menschen ein Recht haben und deren Schutz inter-individuell und kollektiv, politisch, sozial und kulturell als *un-bedingt* garantiert werden muss. Von der Menschenwürde sind die M. auf der Ebene des internationalen Rechts abgeleitet, und auf der Ebene der ↑Verfassung ist sie die Basisnorm für die nachfolgenden ↑Grundrechte. (Die ersten Aufnahmen der Würdenorm in Verfassungstexte erfolgten in der Portugiesischen Republik (1933) und in Irland (1937).) Das Würdeprinzip ist zwar für ethische Reflexion offen; die Würdenorm aber bleibt hiervon in ihrem Kern unberührt; in Deutschland ist sie durch die «Wesensgehaltssperre» des Art. 79 (3) des *Grundgesetzes* (GG, 1949) geschützt. Die Unbedingtheit der Garantie schließt den staatlichen Zugriff auf die Rechtsnorm aus; als *Bedingung* der Demokratie ist die Würdenorm politischer Verfügung entzogen. «Würde der menschlichen Person» ist zu einem operationalen rechtlichen Begriff geworden, um zu bezeichnen, was im Menschen menschlich und deshalb schützenswert ist. Alles, was zur Entmenschlichung des Menschen führt, gilt als Beschädigung der Würde. Die Norm «Menschenwürde» fordert die *Unbedingtheit* der Garantie: «Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt» (GG Art. 1 (1)).

Der Mensch muss als ↑Person respektiert werden und darf nicht zum bloßen *Objekt* staatlichen Handelns werden. Für das deutsche Verfassungsrecht wegweisend hat Günter Dürig 1956 die Frage, was den Schutz der Menschenwürde ausmacht, aufgrund der Erfahrungen mit Unrechtssystemen im 20. Jahrhundert mit der kantianischen «Objektformel» *ex negativo* (vom Eingriff her) beantwortet: «Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.»<sup>57</sup> Es verstößt gegen die Menschenwürde, wenn der Mensch einer Behandlung ausgesetzt wird, die seine Subjektqualität prinzipiell in Frage stellt. Die Menschenwürde ist betroffen u.a. durch Folter, Sklaverei, Ausrottung bestimmter Gruppen, Geburtenverhinderung oder Verschleppung, Unterwerfung unter unmenschliche oder erniedrigende Strafe oder Behandlung, Brandmarkung, Vernichtung so genannten unwerten Lebens oder durch Menschenversuche. Die Schutzfunktion charakterisiert das Würdeprinzip als subjektives Grundrecht, als Abwehr- und Anspruchsrecht. Es bezeichnet den Standard dessen, was einem Menschen zugemutet werden darf, und die Grenze nicht nur für inhumanes Handeln (etwa Folter, Versklavung, Todesstrafe), sondern auch für inhumanes Unterlassen (etwa Verhungernlassen, Hinnahme der Verfolgung von Minderheiten).

Die Fundierungsfolge im Rechtsnormensystem kann so bestimmt werden: Menschenwürde ⇒ Internationales M.recht: Allgemeine Erklärung der M. ⇒ nachfolgende M.pakte ⇒ spezielle Konventionen, z.B. gegen Völkermord, gegen Folter, zum Schutz der Frauen, zum Schutz der Kinder... ⇒ Nationale Verfassungen: Allgemeine Grundrechtsnormen ⇒ Spezielle Normen ⇒ Gesetze ⇒ Verordnungen usf.

#### 3.2 *Jus cogens, peremptory norms, erga omnes*

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Kontext eine das bisherige Völkergewohnheitsrecht erweiternde Änderung im ↑Völkerrecht. Alle Staaten sind einem internationalen System des Rechts unterworfen, in dem bestimmte menschenrechtliche Normen *erga omnes* (gegenüber allen) unbedingt gelten: *peremptory norms*,

zwingende Rechtsnormen (*jus cogens*) als fundamentale Prinzipien des internationalen Rechts<sup>58</sup>; ihre Geltung betrifft die Staatengemeinschaft als Ganze. Während das Völkergewohnheitsrecht die Zustimmung von Staaten zu Verträgen voraussetzte, dürfen *peremptory norms* unabhängig von Zustimmung von keinem Staat verletzt werden. Gemäß dem *Wiener Übereinkommen über das Recht der Verträge* (1969, 1980 in Kraft getreten) und dem *Wiener Übereinkommen über das Recht der Verträge zwischen Staaten und internationalen Organisationen oder zwischen internationalen Organisationen* (1986), ist jeder Vertrag, der eine *peremptory norm* verletzt, null und nichtig. Art. 53 *«Treaties conflicting with a peremptory norm of general international law (jus cogens)»* bestimmt: *«A treaty is void if, at the time of its conclusion, it conflicts with a peremptory norm of general international law. For the purposes of the present Convention, a peremptory norm of general international law is a norm accepted and recognized by the international community of States as a whole as a norm from which no derogation is permitted and which can be modified only by a subsequent norm of general international law having the same character.»* Das *jus cogens* verbietet nach Auffassung der UN-Völkerrechtskommission (2001) Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Völkermord, Angriffskriege, Versklavung, Rassendiskriminierung und Apartheid, Folter; es gebietet Grundnormen des humanitären Völkerrechts und das Recht auf Selbstbestimmung. Bezüglich Zivilpersonen gelten Verbote mit zwingendem Rechtscharakter wie das der vorsätzlichen Tötung, Folterung oder unmenschlichen Behandlung, der vorsätzlichen Verursachung großer Leiden, der rechtswidrigen Verschleppung oder Verschickung, der rechtswidrigen Gefangenhaltung, der Verweigerung eines ordentlichen Gerichtsverfahrens, der Geiselnahme sowie der ungerechtfertigten, in großem Ausmaß rechtswidrig und willkürlich vorgenommenen Zerstörung und Aneignung von Eigentum.

Bei Verletzung zwingender Völkerrechtsnormen ergeben sich Rechte und Pflichten für alle Mitglieder der Staatengemeinschaft gegenüber allen Staaten (*erga omnes*): Mit der Annahme der Resolution 56/83 (2001) haben die Mitglieder der UN-Generalversammlung die 59 Entwurfsartikel (*Draft Articles*) der UN-Völkerrechtskommission zustimmend zur Kenntnis genommen. Sie stellen *«Grundregeln (basic rules) des humanitären Völkerrechts»* und Bestandteile des *jus cogens* dar. Staaten sind nach Art. 41 (1) verpflichtet, der schwerwiegenden Verletzung einer Verpflichtung aus einer zwingenden Rechtsnorm kollektiv *«mit rechtmäßigen Mitteln ein Ende zu setzen»*; nach Art. 41 (2) darf kein Staat einen Zustand, der durch eine schwerwiegende Verletzung im Sinne des Art. 40 herbeigeführt wurde, als rechtmäßig anerkennen.

Nicht legitimiert sind *«humanitäre Interventionen»*, wie sie im Rahmen einer Re-Moralisierung des Völkerrechts mit den M. und Prinzipien des *«gerechten Krieges»* begründet werden, aber als angemäße Polizei- bzw. Militäroperationen gegen *«peremptory norms»* und gegen die Normen der UN-Charta verstoßen.

### 3.3 Grenzen moralisch begründeter Ansprüche

Die M. sind *fundamentale Rechte*. Dies bedeutet auch, dass der Subsumtion moralisch begründeter Ansprüche unter die M. Grenzen gesetzt sind: *«Die Fundamentalität betrifft den Gegenstand der Rechte. Bei den M. geht es um den Schutz und die Befriedigung von fundamentalen Interessen und Bedürfnissen. Ein Interesse oder ein Bedürfnis ist fundamental, wenn seine Verletzung oder Nichtbefriedigung entweder den Tod oder schweres Leiden bedeutet oder den Kernbereich der Autonomie trifft. Zwischen der Fundamentalität der M. und ihrer*

moralischen Geltung besteht ein Zusammenhang, beides ist aber nicht identisch. Der Zusammenhang resultiert daraus, dass ein Recht um so leichter gegenüber jedem gerechtfertigt werden kann, je fundamentaler es ist. Der breite Konsens über das Recht auf Leben ist ein Beispiel. Allerdings ist Fundamentalität im hier definierten Sinne keine notwendige Bedingung der moralischen Geltung. So dürfte die moralische Geltung der Regel, dass man sich – von Notfällen abgesehen – in Schlangen nicht vordrängeln darf, leicht moralisch begründbar sein; um etwas für die Existenz oder die Autonomie des Menschen Fundamentales geht es dabei aber nicht. Die Beschränkung der Gegenstände der M. auf das, was für die Existenz oder die Autonomie des Menschen fundamental ist, bedeutet, dass der Bereich der Menschenrechte nicht mit dem der Gerechtigkeit übereinstimmt.»<sup>59</sup>

### 4. Menschenrechte – Moral, Recht und Staat

M. sind in Rechtsnormen transformierte moralische Rechte. Sie *«tragen ein Janusgesicht, das gleichzeitig der Moral und dem Recht zugewandt ist. Ungeachtet ihres moralischen Inhalts haben sie die Form juristischer Rechte. Sie beziehen sich wie moralische Normen auf alles, «was Menschenantlitz trägt» [...] Anders als in der Moral besteht hier kein Vorrang der Pflichten vor den Rechten. Weil sich Rechtspflichten erst aus der wechselseitigen Begrenzung von berechtigten Freiheiten ergeben, ist allemal von M. und nicht von Menschenpflichten die Rede.»*<sup>60</sup>

M. sind nicht nur Teil des Rechtsnormensystems, sondern *de facto* auch Teil *legitimer* staatlicher (nationaler, transnationaler, internationaler) Ordnung. *«Die These, dass sie universell existieren, kann [...] nur den Sinn haben, dass jede staatliche Ordnung, die sie nicht enthält, ihren Bürgern nicht verleiht, als nicht legitim anzusehen ist. Der Begriff der ↑Legitimität muss also den Rahmen für die Frage der Existenz der M. bilden. Überall, wo Menschen über Menschen Macht ausüben, stellt sich die Frage, ob die Macht legitim [...] ist oder nicht. Sie stellt sich in erster Linie subjektiv, für die an dem Machtverhältnis Beteiligten und insbesondere für die, die in dem Machtverhältnis die Untergeordneten, die Abhängigen sind, denn für diese stellt sich stets die Alternative, ob sie die Macht der anderen akzeptieren, weil [sie] Gewalt-Zwang ausüben (brute force), oder ob sie die Macht von sich aus akzeptieren, und das heißt eben: sie als zu Recht bestehend, als legitim anerkennen. Prinzipiell ist die Quelle der Legitimität, das heißt der geglaubten Legitimität, immer ein moralisches Konzept.»*<sup>61</sup>

Staat und Recht bilden nicht *apriori* eine harmonische Einheit. Dass Staat und Recht potenziell Gegenpole bilden, macht die Ambivalenz der Verortung der M. in Recht und Staat aus. Von ihrem Ursprung als individuellen Abwehrrechte her ist *«der Staat gewissermaßen ihr natürlicher Gegner. Traurige Beispiele der Gegenwart belegen weltweit, dass dieses Konzept noch nicht überholt ist. Zugleich hat die Analyse aber gezeigt, dass Staaten und Staatengemeinschaften auch die unentbehrlichen und allein wirkmächtigen Beschützer der M. sind. Sie sind es um so mehr, je mehr die Inhalte der M. auf staatliche Leistungen gerichtet sind. Wirksamen Schutz wird es letzten Endes nicht gegen, sondern nur in Übereinstimmung mit der jeweils betroffenen staatlichen Gewalt geben. Er schwindet oder wächst mit der gesamten Rechtskultur eines Volkes.»*<sup>62</sup>

Die M. sind in der Moderne auf der Basis der *Trennung von Gesellschaft und Staat* entwickelt worden. Die Durchsetzung von Autonomie, Subjektivität und Individualrechten hat Interessenkollisionen und deshalb eine *Verrechtlichung* von Lebensbeziehungen der Menschen bewirkt, die zuvor durch Konformität in

Moral und Sittlichkeit geregelt waren. «Verrechtlichung» bedeutet: Die M. gründen im Anspruch auf die Sicherung von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit vor staatlicher Unterdrückung *durch das Recht*. Gleichwohl ist ihre Verwirklichung bis heute letztlich dem Staat als Recht setzender und rechtsschützender Institution überantwortet. In Kompensation der Pluralität und Konfliktgeladenheit von Interessen und subjektiven Freiheits- und Rechtsverständnissen müssen die in den M. normierten Rechtsansprüche durch Institutionen des Staates garantiert werden. Die immer mögliche Deformation des Rechtsstaats zum Macht- und Gewaltstaat stellt aber eine permanente Gefährdung der M. dar. Deshalb ist die «ständige Ausbreitung staatlicher Herrschaft [...] verbunden mit Bemühungen, sie auf dem Rechtswege wieder einzuschränken. Beides ist die Funktion von Recht heute. Auf der einen Seite ist es ein Herrschaftsinstrument. [...] Auf der anderen Seite dient es der Einschränkung staatlicher Macht.»<sup>63</sup> In einer Variante: «Damit die Individuen ihre Rechte genießen und ihre Interessen fördern können, brauchen sie den Staat. Er schützt die Freiheit eines jeden und schränkt sie zugleich so ein, dass sie die gleichartige Freiheit jedes anderen nicht beeinträchtigt»; die Schlussfolgerung für eine demokratische Konzeption lautet: «Insofern der Staat zur Erfüllung dieser Aufgabe mit Macht und Zwangsmitteln ausgestattet ist, muss diese Macht des Staates ihrerseits so beschränkt werden, dass sie die Freiheit der Individuen nicht bedroht.»<sup>64</sup>

Diese Ambiguität lässt sich auf eine einfache Formel bringen: Je mehr Freiheit, desto mehr Bedarf an Recht; je mehr Recht, desto mehr Bedarf an Staat; je mehr Staat, desto größer die Gefährdung der Rechte; je größer die Gefährdung durch den Staat, desto mehr Bedarf an dessen Domestizierung durch das auf die M. verpflichtete Recht.

Wenn M. als moralische Rechte zwar einklagbar, aber nicht allein moralisch durchsetzbar sind und wenn deshalb die für die Durchsetzung der M. unverzichtbare Instanz der Staat ist, dann gibt es «ein Menschenrecht auf den Staat. Durch die Einrichtung eines Staates als Durchsetzungsinstanz werden die moralischen Rechte, die die einzelnen gegeneinander haben, in inhaltsgleiche Rechte des positiven Rechts transformiert. Zusätzlich entstehen als neue Rechte die Rechte der einzelnen gegen den Staat auf Abwehr, Schutz und Verfahren.»<sup>65</sup> Es ist deshalb wichtig, über die Differenzierung der M. in Abwehrrechte und Schutzrechte, bei denen der Staat das Individuum gegen Eingriffe anderer zu verteidigen hat, sowie in politische Teilnahmerechte und soziale, das Existenzminimum sichernde Rechte hinaus als fünfte Kategorie die *Verfahrensrechte* einzubeziehen, welche die Art der Durchsetzung der M. regeln. Die *Prozeduralisierung* der Rechtsverwirklichung im Rechtsstaat als «Rechtswege-Staat» ist ein Mittel gegen die Willkür staatlicher (und nicht-staatlicher) Herrschaft.

Der Ruf nach «weniger Staat» entspricht deshalb nur unter totalitären Bedingungen dem Bedürfnis nach Durchsetzung der M. Sowohl im stalinistischen wie im neoliberalen Konzept führt die Begrenzung der Staatsfunktionen zur Abschaffung des *öffentlichen Raumes* und zur Ermächtigung von Interessen, die in pluralistischen Gesellschaften zu keinerlei Privilegien berechtigt sind. Mit der delegitimierenden Kritik des Staates geht oft eine Legitimation des *Terrors des Partikulären* einher.

Sobald aber der Staat seine Legitimität durch Verletzung der M. und Grundfreiheiten selbst ruiniert, ist menschenrechtlich begründete Kritik notwendig und möglich. Zu Beginn des 21. Jh. zeigt sich eine der brisanten Folge der faktischen oder behaupteten Gefährdung demokratischer Gesellschaften durch neue

Formen von Konflikten in der Aushöhlung der M. durch das einseitig favorisierte «Recht auf Sicherheit», dessen Vorrang vor der Freiheit im «Kampf gegen den Terrorismus» behauptet wird. Kofi Annan hat als Generalsekretär der Vereinten Nationen in seinem Bericht «In größerer Freiheit: Auf dem Weg zu Entwicklung, Sicherheit und M. für alle» unter dem Titel «Freiheit, in Würde zu leben» geschrieben: «M. sind für Arm und Reich von gleichermaßen grundlegender Bedeutung, und ihr Schutz ist für die Sicherheit und Prosperität der entwickelten Länder ebenso wichtig wie für die der Entwicklungsländer. Es wäre falsch, die M. so zu behandeln, als müssten sie gegen andere Ziele wie Sicherheit oder Entwicklung aufgewogen werden.»<sup>66</sup>

Das «Aufwiegen» der M. bzw. «Abwägungen» zwischen ihnen verstößt gegen die Wahrung der für die M. konstitutiven Einheit dieser Rechte. Der Verstoß entspringt in aller Regel besonderen weltanschaulichen, ethischen oder politischen Präferenzen. Dagegen ist geltend zu machen: Partikuläre *materiale* Interpretationen von Recht und M. (etwa seitens des Christentums, des Islam, konservativer bzw. neoliberaler Politik etc.) taugen nicht zur Begründung einer demokratischen Rechtsordnung und zur Sicherung des Ganzen der M. Wenn der ↑Pluralismus und das mit den M. verbundene Recht auf Dissens auch die Antworten auf die Frage nach dem «richtigen Recht» einbeziehen, dann ist zu fragen, welche Begründungen des Rechts und welche Legitimation des Staates Chancen einer möglichst breiten Anerkennung eröffnen. Weder *eine* Weltanschauung noch *eine* Ethik, weder *eine* Religion noch *eine* Partei sind berufen, innerhalb einer Kultur oder mit interkulturellem<sup>67</sup> Geltungsanspruch ein einziges Verständnis von Recht und Staat zu oktroyieren und allgemeine Zustimmung zu verlangen. Die moderne Demokratie verlangt nach *formalen*, den Weltinterpretationen gegenüber neutralen Prinzipien der Würde, Gleichheit, der Gerechtigkeit und der Allgemeinheit des Rechts. Dieser formale Charakter kennzeichnet das System der positivierten M. und der aus ihnen begründeten Grundrechte; sie gebieten den Schutz dieser Prinzipien, ohne sie material zu definieren. Es sind diese M. und Grundrechte, die in der Demokratie «die Kommunikationsbedingungen für eine vernünftige politische Willensbildung institutionalisieren».<sup>68</sup>

Als *Rechtsnormen* gebieten die M. ein durch ↑Legalität bestimmtes Verhalten; dem Verstoß gegen sie soll die Sanktion folgen. Soll nicht gegen sie verstoßen werden, so müssen sie Element und Maß der unter Bedingungen pluraler Gesellschaften und der Pluralität der Kulturen jeweils lebensweltlich präferierten ↑Einstellungen und ↑Überzeugungen sowie des in der Praxis benötigten Wissens sein. Ungeachtet unterschiedlicher rechtskultureller Verständnisse hat die *Rechtsförmigkeit der M.* eine für das Handeln der Individuen wichtige Funktion: Rechtsnormen, auch die M.normen, verschieben «die normativen Zumutungen vom moralisch entlasteten Einzelnen auf die Gesetze, die die Kompatibilität der Handlungsfreiheiten sichern».<sup>69</sup> Genauer: «Das Rechtssystem entzieht den Rechtspersonen in ihrer Adressatenrolle die Definitionsmacht für die Kriterien der Beurteilung von Recht und Unrecht. Unter dem Gesichtspunkt der Komplementarität von Recht und Moral bedeuten das parlamentarische Gesetzgebungsverfahren, die gerichtlich institutionalisierte Entscheidungspraxis und die professionelle Arbeit einer Rechtsdogmatik, die Regeln präzisiert und Entscheidungen systematisiert, für den Einzelnen eine Entlastung von den kognitiven Bürden der eigenen moralischen Urteilsbildung.»<sup>70</sup>

Wenn die M. diese Funktion erfüllen sollen, müssen sie den Menschen bekannt sein. Sie sind es *de facto* weitgehend nicht. Empirische Erhebungen zum menschen-

rechtlichen Wissen zeigen erhebliche Defizite. Einige wenige bürgerliche Freiheitsrechte wie Meinungs- und Religionsfreiheit sind weithin bekannt; die sozialen Rechte kennt nur eine verschwindende Minderheit; nahezu unbekannt sind die konkreten Normen der Zwillingspakte von 1966 (IPwskR, IPbpR).<sup>71</sup> Deshalb sind Aufklärung über das Recht und über die M. durch M.bildung und -erziehung – als Vermittlung der Fähigkeit, die Rechte der Gleichen zu achten und Rechte als Gleiche einzuklagen – und Wissen über Institutionen und Verfahren des M.schutzes wichtig. Zu den Aufgaben und Zielen der M.bildung gehören: Lernen über die M. (*Kenntnisse*), Lernen durch die M. (*moralische Reflexion*), Lernen für die M. (*menschenrechtliches Engagement*), Stärkung des Respekts für die M. und Grundfreiheiten, Vermittlung des Wertes der Menschenwürde: Selbstachtung und Achtung des Anderen, Vermittlung des Wertes des Rechts und der Kenntnis der Funktion des Rechts (Einklagbarkeit von Rechten), Vermittlung der Werte der sozialen Gerechtigkeit, Rechtsstaat, Demokratie und individueller und kollektiver Gewaltfreiheit, Förderung von Interesse und Wertschätzung gegenüber nationalen, ethnischen, religiösen, sprachlichen und anderen Minderheiten und Gemeinschaften, Vermittlung von Kenntnissen über andere Kulturen, vor allem Wissens-, Verhaltens- und Rechtskulturen, Förderung von Einstellungen und Verhaltensweisen, welche die Rechte anderer respektieren, Förderung von Geschlechterdemokratie und Chancengleichheit, Förderung von Solidarität und aktivem zivilem Engagement.<sup>72</sup>

##### 5. Der Zusammenhang politischer, sozialer, ökonomischer und kultureller Menschenrechte

Die M.entwicklung wird in «Generationen» beschrieben.<sup>73</sup> Als erste Generation gelten die klassischen Bürger- und Freiheitsrechte, die seit den *Bills of Rights*<sup>74</sup> des 18. Jh. allgemeine Rechts- und Verfassungsnormen geworden sind; die «Allgemeine Erklärung der M.» und die ihnen folgenden internationalen und transnational-regionalen Pakte und Konventionen sind die heute maßgebenden völkerrechtlichen Dokumente. Die M. umfassen zunächst *Abwehrrechte* (negative Freiheitsrechte und individuelle Schutzrechte) gegenüber dem despotischen Staat, in dem – so K.H.L. Pölitz in *Die Staatswissenschaft im Lichte unserer Zeit* (1827) – den Mitgliedern des Staates weder der Besitz ihrer M. (der persönlichen Freiheit, des Eigentums usw.) noch ihre Bürgerrechte gesichert sind. Es geht bei den M. der ersten Generation auch um *Gestaltungsrechte* (positive Teilnahmerechte, politische Partizipationsrechte) im Sinne des Selbstbestimmungsrechts der Menschen im Bereich des Politischen; sie enthalten auch schon dem Sozialstaatsprinzip entsprechende soziale *Leistungsrechte* (positive Teilhaberechte). Die Erweiterung der sozialen Rechte kennzeichnet die zweite Generation der M.

Die M. sind nach 1948 immer detaillierter positiviert worden. In demselben Maße ist der *Zusammenhang* politischer, sozialer, ökonomischer und kultureller Rechte unauflöslich geworden. Es war zwar in der Phase des «Kalten Krieges» aufgrund des Vorrangs der sozialen und ökonomischen Rechte für den «Osten» und der politischen Rechte für den «Westen» nicht möglich, diesen Zusammenhang in Form eines einzigen M.paktes deutlich zu machen. 1966 wurden der *Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (IPwskR)<sup>75</sup> und der *Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte* (IPbpR) verabschiedet; sie sind 1976 in Kraft getreten. Die beiden durch die Preambeln aufeinander bezogenen Pakte enthalten differenzierte M.kategorien, denen detaillierte M. zugeordnet sind: (i) *wirtschaftliche Rechte* wie das Recht,

sich zu ernähren und vor Hunger geschützt zu sein, das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard, das Recht auf Arbeit und Rechte in der Arbeit; (ii) *soziale Rechte* wie das Recht auf soziale Sicherheit, die Rechte von Familien, Müttern und Kindern und das Recht auf körperliche und geistige Gesundheit; (iii) *kulturelle Rechte* wie das Recht auf Bildung und Teilnahme am kulturellen Leben und wissenschaftlichen Fortschritt; schließlich (iv) *bürgerliche Rechte* wie das Recht auf Anerkennung und Gleichheit vor dem Gesetz, Rechte von Gefangenen, das Verbot der Folter, der Sklaverei, der willkürlichen Verhaftung, das Recht auf Freizügigkeit, Schutz von Ausländern im Falle der Ausweisung, das Recht auf Meinungsfreiheit, Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit und das Recht auf Teilnahme am politischen Leben. Diese Normenkataloge zeigen, dass die M. nicht nur ideale Forderungen sind, sondern Rechtstitel.

«Unter «sozialen (Grund- oder M.-)Rechten» versteht man etwa Rechte auf Fürsorge, Arbeit, Wohnung, Bildung, also Leistungsrechte im engeren Sinn. Dies sind Rechte des Einzelnen gegenüber einer Gemeinschaft (bei Grundrechten dem Staat gegenüber) auf soziale, wirtschaftliche und kulturelle Leistungen oder Güter. Sie stellen einen Anspruch auf die angemessene Zuteilung der für ein Leben notwendigen Güter dar. Soziale Leistungsrechte, auch soziale Teilhaberechte genannt, gehören zusammen mit subjektiven Freiheitsrechten und politischen Teilnahmerechten zu jenen (Klassen von) Rechten, wie sie in einer modernen liberalen Demokratie vorkommen (sollten). Die heute gültigen M.erklärungen und -konventionen, also die *Allgemeine Erklärung der M.*, der IPwskR sowie hier in Europa die *Europäische Sozialcharta*, postulieren soziale Rechte als einen wesentlichen Bestandteil der M. Andererseits sind soziale Rechte in kaum einer westlichen Staatsverfassung unmittelbar positives Grundrecht. Normativ betrachtet sind soziale Rechte – sowohl philosophisch als auch politisch – umstritten. Strittig sind nach wie vor Begründung, Inhalt und Umfang sozialer M.- und Grundrechte. Eine allgemeine politisch-philosophische Aufgabe besteht daher darin, zu zeigen, dass es so etwas wie soziale Rechte gibt bzw. geben sollte und aus welchen Gründen.»<sup>76</sup>

Es handelt sich bei den sozialen M. nicht um Maximalansprüche, sondern um «*Mindestbedingungen für ein Leben in Gemeinschaft*»<sup>77</sup>, d.h. ein Leben in jener Menschenwürde, deren Unantastbarkeit normativ erklärt und deren faktische Antastbarkeit offensichtlich ist.

Von einer dritten Generation wird gesprochen, seit mit der Resolution 41/128 der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 4. 12. 1986 das – v.a. von Staaten der sog. Dritten Welt<sup>78</sup> eingeklagte – «Recht auf Entwicklung» (Selbstbestimmung)<sup>79</sup> der Völker anerkannt ist. Bereits in der Begründung der Resolution 32/130 der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 16. Dezember 1977 über die Beziehung der politischen und sozialen Menschenrechte war gefordert worden, «dass beim Herangehen an die künftige Arbeit der Vereinten Nationen in Fragen der M. die Erfahrungen und die allgemeine Lage der Entwicklungsländer sowie ihre Anstrengungen zur Verwirklichung der M. und Grundfreiheiten gebührend berücksichtigt werden sollten». Es wurde auf die Notwendigkeit hingewiesen, «unter Berücksichtigung der Erfahrungen und Beiträge der entwickelten Länder wie der Entwicklungsländer die bestehenden Probleme auf dem Gebiet der M. einer Gesamtanalyse zu unterziehen». Die Generalversammlung beschloss: «(a) Alle M. und Grundfreiheiten sind unteilbar und wechselseitig von einander abhängig; der Verwirklichung, der Förderung und dem Schutz sowohl der bürgerlichen und politischen als auch der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte ist

gleiche Aufmerksamkeit und dringliche Beachtung zu schenken. b) «Die volle Verwirklichung der bürgerlichen und politischen Rechte ohne Verwirklichung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte ist unmöglich; die Erzielung dauerhafter Fortschritte bei der Verwirklichung der M. ist abhängig von einer vernünftigen und wirksamen nationalen und internationalen Politik der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung», wie in der Erklärung von Teheran 1968 anerkannt wird. c) Alle M. und Grundfreiheiten der menschlichen Persönlichkeit und der Völker sind unveräußerlich. d) Deshalb sind M.fragen als Ganzes zu untersuchen unter Berücksichtigung sowohl des Gesamtzusammenhangs der verschiedenen Gesellschaften, in denen sie auftreten, als auch der Notwendigkeit, der Förderung der vollen Würde der menschlichen Persönlichkeit sowie der Entwicklung und des Wohls der Gesellschaft». (Die Resolution erhielt 132 Ja-Stimmen von beinahe allen Ländern der «Dritten Welt», von den skandinavischen Ländern und der sozialistischen Staatengemeinschaft; die Länder Westeuropas (außer Portugal), Israel und die U.S.A. enthielten sich der Stimme.)

Die Resolution 41/128 zum «Recht auf Entwicklung» geht davon aus, «dass Entwicklung ein umfassender wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und politischer Prozess ist, der die ständige Steigerung des Wohls der gesamten Bevölkerung und aller Einzelpersonen auf der Grundlage ihrer aktiven, freien und sinnvollen Teilhabe am Entwicklungsprozess und an der gerechten Verteilung der daraus erwachsenden Vorteile zum Ziel hat». In Teil I, Art. 1 heißt es: «(1) Alle Völker haben das Recht auf Selbstbestimmung. Kraft dieses Rechts entscheiden sie frei über ihren politischen Status und gestalten in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung. (2) Alle Völker können für ihre eigenen Zwecke frei über ihre natürlichen Reichtümer und Mittel verfügen, unbeschadet aller Verpflichtungen, die aus der internationalen wirtschaftlichen Zusammenarbeit auf der Grundlage des gegenseitigen Wohles sowie aus dem Völkerrecht erwachsen. In keinem Fall darf ein Volk seiner eigenen Existenzmittel beraubt werden. (3) Die Vertragsstaaten, einschließlich der Staaten, die für die Verwaltung von Gebieten ohne Selbstregierung und von Treuhändergebieten verantwortlich sind, haben entsprechend den Bestimmungen der Charta der Vereinten Nationen die Verwirklichung des Rechts auf Selbstbestimmung zu fördern und dieses Recht zu achten.»

#### 6. Universalisierbarkeit, Universalität und «Drittwirkung» der Menschenrechte

In der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit verbinden sich die M. mit unterschiedlichen Rechtskulturen und konkurrierenden sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Bedürfnissen und Interessen. Rechte, z.B. individuelle Freiheitsrechte und soziale Leistungsrechte, und Strategien der Implementierung der M. können miteinander kollidieren. Dabei sind die Gründe für die Interpretation der M. nicht allein von sozialen und politischen Kontexten abhängig, sondern auch von kulturellen Traditionen, Prinzipien der ↑Ethik<sup>80</sup>, ↑Wissenskulturen und von Welt- und Selbstbildern der Autoren und Adressaten der M.normen.

D. Henrich hat in *Über einige Voraussetzungen der Verstehbarkeit von Rechten der Menschen* Bedingungen thematisiert, unter denen den M. Bedeutung zugeschrieben wird. Es müssen, neben praktischen, ideelle Bedingungen erfüllt sein, wenn sie als Normen «in wirklichem Handeln angenommen und wirksam werden sollen». Zu unterscheiden sind «drei Bedingungstypen [...] als die Bedingungen der Relevanz, der Applikanz und der Akzeptanz von Normen». Als *relevant* können M. erst gelten, wenn sie im Horizont von «Gedanken

von der richtigen Ordnung von Weltverhältnissen» verstanden werden. Die Bedingungen ihrer *Anwendung* (Applikanz) hängen wesentlich von der «Variabilität der Selbstbeschreibungen des Menschen und seiner Weltbilder» ab; «Normtypen» und «Typen von Selbstbeschreibungen» bilden eine Einheit, und Unterschiede in der Selbstbeschreibung des Handelnden ergeben sich daraus, «ob er (a) die Welt als intentionalen Gehalt seines Handelns ansieht, ob er (b) in ihr nur Ordnungen als Rahmen für sein Handeln vorgezeichnet sieht oder ob er (c) die Welt insgesamt nur als den Bereich auffasst, der nach Normen zu strukturieren ist und in dem darum Normen zur Geltung zu bringen sind. Das dritte Verhältnis zur Welt als solcher ist für den Gedanken von Rechten der Menschen konstitutiv.» Erst das Weltbild (c) bietet angemessene Bedingungen der *Akzeptanz* menschenrechtlicher Normen, die ein ihnen angemessenes Verhalten motivieren. Die «Weltorientierung der Person, die M. als Grundnorm zu verstehen vermag»<sup>81</sup>, ist von entscheidender Bedeutung.

Was Personen wie verstehen, ist von Traditionen und gegebenen kollektiven epistemischen und praktisch-sozialen Kulturen nicht unabhängig. Ungeachtet der «Möglichkeiten zu einer individuellen Variation» ist festzustellen, «dass vor aller Individualisierung zunächst ein kollektiver Besitz symbolischer Traditionen besteht, der einen gemeinsamen Bestand grundlegender Einstellungen garantiert. Die Praktiken, die sich aus diesen Einstellungen heraus im Umgang miteinander entwickeln, wirken ihrerseits wieder als eine praktische Bestätigung der symbolischen Traditionen, so dass man tatsächlich von einer *kollektiven Identität* reden kann, nämlich dem *wechselseitigen Bestätigungsverhältnis der symbolischen Traditionen, gemeinsamen Praktiken und Einstellungen, die in einer Gesellschaft bestehen.*»<sup>82</sup>

Dies ist einer der wesentlichen Gründe dafür, dass die Frage nach der *Universalisierbarkeit bzw. Universalität der M.* im Zentrum kontroverser M.diskurse steht. Der «Westen» (bzw. «Norden»), so wird oft gesagt, klagt in liberalistischer und individualistischer Perspektive die Würde, die unveräußerlichen Rechte und die Freiheiten des *Individuums* ein, während der «Süden» und der «Osten» mit kommunitaristischer Orientierung die *Pflichten gegenüber der Gemeinschaft* betone (↑Liberalismus/Kommunitarismus). Deshalb seien die im «Abendland» entstandenen M. für nicht-westliche Kulturen nicht geeignet. Diese kulturellrelativistische These missversteht (i) die Entwicklung der M. im Westen und verwechselt (ii) die abendländische *Genesis* der M. mit der *Geltung* der positivierten M., die darauf beruht, dass sie zwischen Staaten – nicht ohne Einfluss der Zivilgesellschaften – ausgehandelt wurden und *de facto* als internationales Recht universalisiert sind; (iii) spielt die (Selbst-)Kritik der M. als «westlich», die mit «einer kulturalistischen Reduzierung der menschenrechtlichen Missstände in den nicht-westlichen Regionen auf deren kulturelle Ursprünge und mit einem damit verbundenen zynisch-resignativen Lob der Differenzen» verbunden ist, «den jeweils herrschenden Machteliten» in die Hände, die den ihrer Herrschaft Unterworfenen die M. vorenthalten.<sup>83</sup> Die durch Universalität und Offenheit für Entwicklung gekennzeichneten M. sind zwar im Westen entstanden, aber sie sind längst nicht mehr «westlich»; sie haben sich als zur Implementierung in andere Kulturen geeignet bewährt.<sup>84</sup> Bezogen auf den Westen ist die Geschichte der Interpretation und Verwirklichung von M. die Geschichte einer «*Dezentrierung*» der Sichtweise und die Geschichte von Kämpfen um und Widerstände gegen die M.: «Die angeblich gleichen Rechte sind auf unterdrückte, marginalisierte und ausgeschlossene Gruppen erst nach und nach ausgedehnt worden. Erst nach zähen politischen Kämpfen sind auch Arbeiter, Frauen und

Juden, Zigeuner, Schwule und Asylanten als ›Menschen‹ mit Anspruch auf volle Gleichbehandlung anerkannt worden. Die einzelnen Emanzipationsschübe lassen rückblickend auch die ideologische Funktion erkennen, die die Menschenrechte bis *dahin* erfüllt hatten. Jedesmal hatte der egalitäre Anspruch auf allgemeine Geltung und Einbeziehung *auch* dazu gedient, die faktische Ungleichbehandlung der stillschweigend Ausgeschlossenen zu verschleiern. Das hat den Verdacht geweckt, dass die M. in dieser Funktion *aufgehen* könnten.<sup>85</sup> Zu betonen ist: «Die M.idee bezeichnet [...] auch in der europäischen Geschichte eine tief greifende Zäsur. Sie ist viel tief greifender, als in jenen Argumenten unterstellt wird, die die M. – ihre Verankerung in Verfassungsordnungen und in Gesellschaftspolitik – als Ausdruck immerwährender europäischer Kultur, ja geradewegs als finales Ergebnis immer schon uranfänglich angelegter Kulturmerkmale beschreiben. Demgegenüber ist festzuhalten: Die M. waren Europa nicht in die Wiege gelegt, so dass nur zu warten war, bis irgendwann einmal Europa das Stadium des Erwachsenseins erreicht haben würde. Sie waren vielmehr in Zeiten eines tief greifenden Umbruchs das Ergebnis öffentlicher Erregungen *auf Massenbasis*: das Werk von Umstürzern in Geist und Tat und von sozialrevolutionären Bewegungen, einst des Bürgertums, dann der Arbeiterbewegung an ihrer Spitze. Frauen und Randgruppen folgten. Das also ist die wirkliche Geschichte der Menschenrechtsidee und ihrer Übersetzung in eine öffentliche Ordnung, die wir heute als ›typisch europäisch-westliche‹ begreifen. Diese Ordnung hat sich im Bereich der OECD-Gesellschaften erst nach 1945 stabilisiert, und sie ist erst danach samt der ihr zugrunde liegenden politischen Kultur zu einer Selbstverständlichkeit geworden. *Davor hat jede der westlichen Gesellschaften auf je eigene Art einen Kampf gegen die eigene Tradition durchfochten.*»<sup>86</sup>

Das heutige M.recht ist als die Verschiedenheit der Kulturen berücksichtigendes Normensystem<sup>87</sup> moralisch und rechtlich *universalisierbar*; es ist *universell* im Sinne seiner die Menschen, Gesellschaften und Staaten juristisch verpflichtenden Allgemeinheit. Die Berücksichtigung der kulturellen Voraussetzungen des Verstehens von M. verlangt nach «einem differenzierteren Verständnis ihrer Universalität, wie in ähnlicher Weise die Beachtung der ökonomischen Bedingungen von sozialen M. eine in ihrem jeweiligen Umfang bedingte Gültigkeit nahelegt.»<sup>88</sup> Hieraus ergibt sich die Legitimität der Forderung: «Das internationale M.-Recht muss Staaten legal verantwortlich machen, die Wertideale ihrer eigenen Zivilisationen zu implementieren, nicht aber jene, die ihnen fremd sind.»<sup>89</sup>

Es gehört *intrinsisch* zum Prinzip sowohl der Menschenwürde als auch der M., dass niemand Dritten eine bestimmte Bedeutung und Begründung oktroyieren darf. Deshalb kann Kulturen, Gesellschaften und Staaten ein Verständnis- und Interpretationsspielraum nicht abgesprochen werden: «Der Mensch hat Würde von Natur aus – Element heutiger Weltkultur –, aber die nationalen Verfassungsstaaten können ihre Grundrechtsgemeinschaft partikular ausgestalten, national eingefärbte Grundrechtskataloge schaffen und vielleicht sogar die (rezipierten) ›M.‹ der internationalen und regionalen Erklärungen und Pakte auf ihre eigene Weise auslegen – im Sinne eines begrenzt variablen ›marge d'appréciation.‹»<sup>90</sup>

Differenzierungsverbote und Differenzierungsgebote, die den Erfordernissen der Gerechtigkeit und schützenswerter Ungleichheit entsprechen, gelten auf der Ebene der M., wie sie für nationales Recht gelten. Der normative Begriff der Gleichheit umfasst (i) *Verbote* wie das Willkürverbot, das Verbot menschen- und grundrechtlicher sowie verfassungswidriger

Differenzierung, das Verbot sozialer gegen M.- und Grundrechte verstoßender Ungleichheit, das Verbot der Diskriminierung der Frauen und der Diskriminierung von Ausländern; er schließt (ii) *Gebote* ein wie die Gebote der Gleichbehandlung, Chancengleichheit und Gleichverteilung, die Gleichbehandlung durch die Gesetzgebung; und er ermöglicht bzw. gebietet (iii) entsprechend der Gerechtigkeitsnorm ›*sum cuique*‹ Differenzierungsziele, Differenzierungskriterien und Differenzierungsgebote.

Bezieht man das Gleichheitsprinzip auf das Problem der Universalisierbarkeit der M. unter je besonderen kulturellen Bedingungen ihrer Akzeptanz und Implementierung, dann begrenzen Differenzierungsverbote und eröffnen Differenzierungsgebote Auslegungsspielräume. Die Kriterien der Beurteilung der Angemessenheit der Auslegung und die Maßstäbe der Kritik bei M.verletzungen sind aber ungeachtet kulturell unterschiedlicher moralischer Üblichkeiten im positivierten M.recht zu finden.

Weltweit werden die M. verletzt; Verletzung von Differenzierungsverboten und Differenzierungsgeboten werden im ›Westen‹ wie in der die übrigen Welt festgestellt. Es handelt sich um Verletzungen von *jus cogens*-Normen und von Normen des internationalen Rechts, denen sich Staaten durch Verträge verpflichtet haben, sowie von Normen nationalen Verfassungsrechts. Das Universalitätsproblem hat zwei Dimensionen. (i) *Universalität der Normadressaten*: Bei der Frage, wer M.verletzungen begeht und gegen wen rechtlich eingeschritten werden soll, darf der Kreis der Norm- und Sanktionsadressaten nicht auf Staaten, Institutionen, und auf ›Offizielle‹, auf ›Funktionsträger‹ und ›autorisierte‹ Personen eingeschränkt werden. Die M. verpflichten die ›privaten‹ Individuen sowohl als moralische als auch als subjektive juristische Rechte. Sie haben als Normen des objektiven Rechts ›*Ausstrahlungswirkung*‹ (menschens- und grundrechtskonforme Auslegung des Gesetzesrechts mit Hilfe von ›Generalklauseln‹ des Zivilrechts) und – dies ist nicht unumstritten<sup>91</sup> – teils ›unmittelbare‹, teils ›mittelbare‹ *Drittwirkung*. Obwohl die M. – wie die Grundrechte –, insofern sie bürgerliche und politische Rechte sind, in erster Linie Abwehrrechte des Bürgers gegen den *Staat* sind, erstreckt sich ihre Verpflichtungs- und Schutzwirkung nicht nur auf das Verhältnis zwischen Bürgern und Staat, sondern auch auf das Verhältnis zwischen Bürgern; sie begründen Rechte und Pflichten für ›Private‹. Dies liegt in der ›Logik‹ der *Universalität* der M.: Ihre ›universelle und wirksame Anerkennung und Einhaltung‹ (EMRK, Präambel) kann nicht nur für staatliche Institutionen gelten; Bestimmungen wie die in EMRK Art. 3 (›Niemand darf der Folter oder unmenschlicher oder erniedrigender Strafe oder Behandlung unterworfen werden.‹) können nicht nur für Personen gelten, die ›auf Befehl‹ foltern, sondern betreffen die moralische *und* juristische Verantwortlichkeit des ›privaten Individuums‹, das foltert. Wenn gem. EMRK Art. 7 (2) die ›*nullum crimen, nulla poena sine lege*‹-Norm so eingeschränkt wird, ›dass jemand wegen einer Handlung oder Unterlassung verurteilt oder bestraft wird, die zur Zeit ihrer Begehung nach den von den zivilisierten Völkern anerkannten allgemeinen Rechtsgrundsätzen strafbar war‹, dann sind nicht nur ›Offizielle‹, sondern auch ›Private‹ Adressaten der M.normen und Sanktionsadressaten des internationalen und nationalen Strafrechts.

Einen wesentlichen Fortschritt stellt in diesem Zusammenhang dar, dass durch die Entwicklung des Völkerrechts, insbes. des Völkerstrafrechts, das Institut der Staatsimmunität (z.B. für Staatsoberhäupter) im Interesse eines effektiven internationalen M.schutzes bei schwerwiegenden Rechtsverletzungen in Frage gestellt ist. In der Präambel ›des Römischen Statuts des Inter-

nationalen Strafgerichtshofs» (17. Juli 1998) heißt es: «Die Vertragsstaaten dieses Statuts – im Bewusstsein, dass alle Völker durch gemeinsame Bande verbunden sind und ihre Kulturen ein gemeinsames Erbe bilden, und besorgt darüber, dass dieses zerbrechliche Mosaik jederzeit zerstört werden kann, eingedenk dessen, dass in diesem Jahrhundert Millionen von Kindern, Frauen und Männern Opfer unvorstellbarer Gräueltaten geworden sind, die das Gewissen der Menschheit zutiefst erschüttern, in der Erkenntnis, dass solche schweren Verbrechen den Frieden, die Sicherheit und das Wohl der Welt bedrohen, bekräftigend, dass die schwersten Verbrechen, welche die internationale Gemeinschaft als Ganzes berühren, nicht unbestraft bleiben dürfen und dass ihre wirksame Verfolgung durch Maßnahmen auf einzelstaatlicher Ebene und durch verstärkte internationale Zusammenarbeit gewährleistet werden muss, entschlossen, der Straflosigkeit der Täter ein Ende zu setzen und so zur Verhütung solcher Verbrechen beizutragen [...]» Art. 5 bestimmt als «schwerste Verbrechen» «a) das Verbrechen des Völkermords; b) Verbrechen gegen die Menschlichkeit; c) Kriegsverbrechen; d) das Verbrechen der Aggression». Dem entspricht auch das deutsche Völkerstrafgesetzbuch (2002).

(ii) *Transkulturelle Universalität*: Die Geltung der *jus cogens*-Normen und der positivierten M. ist unbedingt und lässt keine Relativierung im Namen der Eigenrechte von Kulturen zu. Unterschiede gibt es bezüglich der Rahmenbedingungen institutioneller M.verletzungen: (a) M.verletzungen trotz politisch-rechtlicher Anerkennung des universalen Normensystem. (b) M.verletzungen, die scheinbar durch eine offen erklärte, teils kulturalistisch, teils gesellschaftspolitisch begründete Absage an die Verpflichtung zum Schutz der M. in ihrer Gesamtheit legitimiert sind; ein Beispiel hierfür ist der Anspruch der VR China, den ökonomischen und sozialen M. einen Vorrang vor den politischen M. einzuräumen.<sup>92</sup> (c) M.verletzungen, für die «M.erklärungen» eine fragwürdige normative Grundlage schaffen. Diese Unterschiede sind nur auf der Ebene des «Verstehens» der Ursachen und Gründe von M.verletzungen relevant; sie berühren nicht deren rechtliche Beurteilung.

Insbes. bei arabisch-islamischen M.erklärungen sind Verletzungen der *rechtlichen Universalität* der M. festzustellen. Sie gründen in konservativen, in den betreffenden Ländern keineswegs allgemein geteilten Islam-Interpretationen, in denen sich politische Interessen autoritärer Staaten ausdrücken, und sie sind in sich widersprüchlich. Die «Allgemeine Erklärung der M. im Islam» (19. 9. 1981) geht von der Fiktion aus, «vor 14 Jh. [habe] der Islam die «Menschenrechte» umfassend und tiefgründend als Gesetz fest[gelegt]». Die Erklärung entspricht der «für die Muslime» geltenden «Pflicht, alle Menschen vom Aufruf (*da'wa*) zum Islam in Kenntnis zu setzen, im Gehorsam gegenüber dem Auftrag ihres Herrn: «Aus euch soll eine Gemeinschaft (von Leuten) werden, die zum Guten aufrufen, gebieten, was Recht ist, und verbieten, was verwerflich ist» (Koran 3, 104)». Die Erklärung von 1981 reklamiert den besonderen Auftrag des Islam in «Erfüllung des Rechts der Menschheit gegen sie als aufrichtiger Beitrag zur Rettung der Welt aus allen Übeln, die sie befallen haben, und als Befreiung der Völker von mannigfaltigen Plagen, unter denen sie stöhnen.» Die Erklärung geht aus von der «vorbehaltlosen Anerkennung der Tatsache, dass der menschliche Verstand unfähig ist, ohne die Führung und Offenbarung Gottes den bestgeeigneten Weg des Lebens zu beschreiten», und von «unserer richtigen Sicht – im Lichte unseres edlen Buches – der Lage des Menschen in diesem Dasein und des Zweckes und der Weisheit, weshalb er hervorgebracht und geschaffen wurde», sowie von «unserer richtigen Vorstellung vom Begriff der Gemeinschaft der Muslime

(*umma*), die die Einheit der Muslime trotz ihrer unterschiedlichen Länder und Völker verkörpert». Die «Erklärung im Namen des Islam über die Menschenrechte, hergeleitet aus dem edlen Koran und der reinen Sunna des Propheten», versteht sich – ahistorisch – als «Niederlegung ewige Rechte, von denen nichts abgestrichen, geändert, aufgehoben oder ausgesetzt werden darf» und soll den «richtigen Weg zum Aufbau einer wahren islamischen Gesellschaft» weisen. Die Normen der Erklärung gelten für eine «Gesellschaft, in der alle Menschen gleich sind, in der es keine Privilegierung und Diskriminierung aufgrund von Herkunft, Rasse, Geschlecht, Farbe, Sprache oder Religion zwischen den einzelnen gibt»; dieser universalistische Rekurs auf die «Allgemeine Erklärung der M.» (1948) erweist sich aber als rhetorisch; er wird partikularistisch dementiert: Gefordert wird in der islamischen Erklärung eine «Gesellschaft, in der die Macht ein dem Herrscher auferlegtes anvertrautes Gut ist, damit er die Ziele, die die šarī'a vorschreibt, auf die Weise, die sie festlegte, verwirklicht». Dementsprechend werden alle Rechte unter den Vorbehalt der *šarī'a* gestellt, d.h. des allgemeinen islamischen religiösen Normen- und Wertesystems, dessen strafrechtliche Konsequenzen umstritten sind und in islamischen Ländern unterschiedlich gehandhabt werden: «Art. 1 Das Recht auf Leben: a) Das Leben des Menschen ist geheiligt. Niemand darf es verletzen [...] Diese Heiligkeit kann nur durch die Macht der šarī'a und durch die von ihr zugestandenen Verfahrensweisen angetastet werden. [...] Art. 2 Das Recht auf Freiheit: a) Die Freiheit des Menschen ist wie sein Leben geheiligt. [...] Diese natürliche Eigenschaft begleitet den Menschen und ist unveräußerlich. Niemand kann sie angreifen [...] Nur durch die šarī'a und die durch sie zugestandenen Verfahrensweisen dürfen sie eingeschränkt oder begrenzt werden. [...] Art. 3 Das Recht auf Gleichheit: a) Alle Menschen sind vor der šarī'a gleich [...]. Art. 12 Das Recht auf Gedanken-, Glaubens- und Redefreiheit: a) Jeder kann denken, glauben und zum Ausdruck bringen, was er denkt und glaubt, ohne dass ein anderer einschreitet oder ihn behindert, solange er innerhalb der allgemeinen Grenzen, die die šarī'a vorschreibt, bleibt. Nicht erlaubt ist die Verbreitung von Unwahrheit und die Veröffentlichung dessen, was der Verbreitung der Schamlosigkeit oder Schwächung der Umma dient [...]. Art. 20 Die Rechte der Ehefrau: Sie sind: a) dass sie dort lebt, wo ihr Ehemann lebt [...], b) dass ihr Ehemann sie während der Ehe und während der Wartezeit, wenn er sie entlässt, geziemend unterhält: [...] d) Der Ehefrau steht es zu, von ihrem Ehemann die Beendigung des Ehevertrags in Freundlichkeit durch *hul'* (Selbstloskauf der Frau aus der Ehe gegen Entgelt) zu verlangen [...] desgleichen steht es ihr zu, die Entlassung auf gerichtlichem Wege im Rahmen der Bestimmungen der šarī'a zu verlangen.»<sup>93</sup>

Auch die vom Rat der Liga der arabischen Staaten am 15. 9. 1994 verabschiedete «Arabische Charta der M.» bekräftigt die anti-universalistische Tendenz der religiös-kulturalistischen Vereinnahmung und autoritären Umdeutung der M., «ausgehend vom Glauben der arabischen Nation an die menschliche Würde, seit Gott die arabische Heimat auszeichnete, indem er sie zur Wiege der Religionen und Heimstätte der Kulturen machte, wodurch ihr Recht auf ein würdevolles Leben auf der Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens bekräftigt wurde, in Verwirklichung der unvergänglichen Grundsätze der Brüderlichkeit und der Gleichheit aller Menschen, die in der islamischen Scharia und in den anderen Religionen der göttlichen Offenbarung festgeschrieben sind». Die Widersprüchlichkeit auch dieser Erklärung drückt sich u.a. darin aus, dass die «Bekräftigung der Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen, der Allgemeinen Erklärung der

Menschenrechte, der Bestimmungen der Internationalen Pakte der Vereinten Nationen über bürgerliche und politische Rechte sowie wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte» mit einer Berufung auf die «Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam» verbunden ist. In dieser Erklärung vom 5. 8. 1990 heißt es in Art. 24: «Alle in der Deklaration festgesetzten Rechte und Freiheiten sind der *Scharia* unterworfen.» Art. 25 bestimmt: „Die islamische Scharia ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in dieser Erklärung.»<sup>91</sup> Die Folgen, die sich hieraus für die Universalität des positivierten M.rechts, vor allem für die Rechte der Frauen, ergeben, sind Gegenstand vehementer Debatten.<sup>92</sup> Ein *interkultureller Vergleich*<sup>93</sup> mit laizistischen Verfassungen und allgemeinen Erklärungen und Pakten der M. führt zu dem Ergebnis, dass die arabischen Erklärungen sich bei der Interpretation der M. metaphysischer, religiöser und ideologischer Kategorien bedienen. Dies führt nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis zu innergesellschaftlichen Problemen und zu Schwierigkeiten im Zusammenleben der Menschen in Kulturen.

Das Universalismus-Partikularismus-Problem ist auch mit dem M.verständnis in *Afrika* verbunden. Die Tradition der Stammessolidarität und des durch die Weisen gesprochenen, nicht verschriftlichten Rechts drohe, so Jomo Kenyatta 1965, durch «Verwestlichung» zerstört zu werden: «In spite of the foreign elements which work against many of the Gikuyu institutions and the desire to implant the system of wholesale Westernisation, this system of mutual help and the tribal solidarity in social services, political and economic activities are still maintained by the large majority of the Gikuyu people. It is less practised among those Gikuyu who have been Europeanised or detribalised. The rest of the community look upon these people as mischief-makers and breakers of the tribal traditions, and the general disgusted cry is heard: [...] the white man had spoiled and disgraced our country.»<sup>94</sup> Auch der Philosoph Kwame Wiredu thematisiert den ↑Rassismus der Kolonisatoren «in den praktischen Programmen, die den angeblich niedrigeren Lebensstil der Afrikaner auf so wichtigen Gebieten wie der Erziehung, der Religion, der Wirtschaft, der Politik etc. zu verändern und den europäischen Vorbildern anzugleichen suchten. Es war daher nur konsequent, dass der anti-kolonialistische Kampf die Form eines kulturellen wie auch politischen Nationalismus angenommen hat. Der politische Nationalismus half Afrika, seine nationale Unabhängigkeit wiederzuerlangen und lebensfähige moderne Staaten auszubilden, der kulturelle Nationalismus, das Vertrauen in die eigene Kultur wiederherzustellen.» Wiredu plädiert deshalb für ein Programm «der Austreibung der kolonialen Mentalität [...] aus den Begriffen (*conceptual exorcising*).»<sup>95</sup>

Ob aber der Weg zu einem afrikanischen Menschenrechtssystem sich aus kulturellen Gründen als schwierig erwiesen hat, ist fraglich; eher dürften Gründe in der autoritären politischen Verfasstheit zahlreicher afrikanischer Länder zu sehen sein. Die «Organisation für afrikanische Einheit» (OAU) reagierte bis 1979 ungeachtet – oder wegen – massiver Menschenrechtsverletzungen zurückhaltend auf Initiativen der VN, von NGOs und einiger afrikanischer Staaten. Die «Banjul Charta der M. und Rechte der Völker» wurde am 27. 6. 1981 verabschiedet; zur Förderung, Sicherung und Interpretation der in der Banjul-Charta kodifizierten Rechte wurde 1987 die «Afrikanische Kommission für die Rechte des Menschen und der Völker» eingerichtet; sie kann Empfehlungen aussprechen; Durchsetzungsmechanismen stehen ihr nicht zur Verfügung.<sup>96</sup> Die Institutionalisierung eines Afrikanischen M.gerichtshof wurde lange Zeit mit dem Argument abgelehnt, dass gerichtliche Streitbeilegung nicht dem afrikanischen, auf

Konsensfindung beruhenden Rechtsverständnis entspreche. Das «Protocol to the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Establishment of an African Court on Human and Peoples' Rights» wurde erst 1998 angenommen.<sup>97</sup>

Die «Banjul Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker» widerspiegelt in der Koppelung von M. und Kollektivrechten der Völker zum einen den mit dem «Recht auf Entwicklung» (3. Generation der M.) erreichten Stand der Entwicklung; zum anderen drückt sich in ihr die auch bei den «Vereinten Nationen» zunehmende Tendenz zur Überführung von Individual- in Gruppen- und Kollektivrechte aus. Mit dieser Tendenz ist zwar auch die Stärkung von ↑Minderheitenrechten verbunden, doch die mit der Identifikation von Individuen mit Gruppen gegebene Problematik der rechtlichen Absicherung einer «*exit option*» (Ausscheiden aus Gruppenzwängen) ist nicht gelöst.

Die Banjul-Charta normiert unter starker Betonung afrikanischer Identität die M. bei nachrangiger «gebührender Berücksichtigung» der «Charta der Vereinten Nationen» und der «Allgemeinen Erklärung der M.» und geht gegenüber deren Universalität auf Distanz. Vorrangig ist die Berufung auf die «Charta der OAU, nach der «Freiheit, Gleichheit und Würde wesentliche Ziele zur Erfüllung der berechtigten Wünsche der afrikanischen Völker» sind», und zwar «unter erneuter Bekräftigung des in Art. 2 der genannten Charta abgegebenen feierlichen Versprechens, alle Formen von Kolonialismus in Afrika zu beseitigen, die Zusammenarbeit und Bemühungen zur Verbesserung des Lebensstandards der afrikanischen Völker zu koordinieren und zu intensivieren sowie die internationale Zusammenarbeit zu fördern und dabei die Charta der Vereinten Nationen und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte gebührend zu berücksichtigen; unter Berücksichtigung der Kraft ihrer Tradition und der Werte der afrikanischen Zivilisation, die ihre Einstellung gegenüber den M. und Rechten der Völker leiten und für sie charakteristisch sein soll; in der Erkenntnis, dass sich einerseits die fundamentalen M. aus den dem Menschen innewohnenden Eigenschaften herleiten, was ihren nationalen und internationalen Schutz rechtfertigt, und dass andererseits die Realität und die Achtung vor den Rechten der Völker unbedingt Menschenrechte garantieren sollte; in der Erwägung, dass der Genuss von Rechten und Freiheiten auch die Übernahme von Pflichten mit sich bringt; in der Überzeugung, dass fortan dem Recht auf Entwicklung besondere Aufmerksamkeit zukommt, die bürgerlichen und politischen Rechte nicht von wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten getrennt werden können, weder in ihrer Konzeption noch in ihrer Universalität, und dass die Befriedigung wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte eine Garantie für den Genuss bürgerlicher und politischer Rechte ist; im Bewusstsein ihrer Verpflichtung, die völlige Befreiung Afrikas zu erreichen, dessen Völker noch immer für ihre Würde und wahre Unabhängigkeit kämpfen und sich vorgenommen haben, Kolonialismus, Neo-Kolonialismus, Apartheid, Zionismus zu beseitigen und ausländische Militärbasen, die eine Aggression darstellen, zu entfernen ebenso wie jede Form von Diskriminierung, insbesondere wegen der Rasse, der ethnischen Gruppe, der Hautfarbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion oder der politischen Anschauung; [...] in der festen Überzeugung, zum Schutz und zur Förderung der Rechte und Freiheiten der Menschen und Völker verpflichtet zu sein und dabei berücksichtigen zu müssen, welche Bedeutung diesen Rechten und Freiheiten traditionell in Afrika zukam».

Gem. Teil 1, Art. 2 der Banjul-Charta hat jedermann «ein Recht darauf, die in dieser Charta anerkannten und

gewährleisteten Rechte und Freiheiten zu genießen ohne Unterschied der Rasse, ethnischen Gruppe, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischen oder sonstigen Anschauung, nationalen oder sozialen Herkunft, des Vermögens oder des sonstigen Status». Art. 5 lautet: «Jedermann hat Anspruch auf Achtung seiner Menschenwürde und auf Anerkennung seiner Rechtspersönlichkeit. Jede Form der Ausbeutung, Folter, grausamen und unmenschlichen Behandlung ist verboten.» Art. 17 (3) erklärt es zu den «Pflichten des Staates, die Sittlichkeit und traditionellen Werte einer Gemeinschaft zu fördern und zu schützen. Ferner berücksichtigt die Kommission hilfsweise bei der Festlegung der Rechtsgrundsätze andere allgemeine oder besondere internationale Übereinkommen, die ausdrücklich von Mitgliedstaaten der OAU anerkannte Regeln niederlegen, ferner die afrikanische Praxis, sofern sie mit internationalen Normen zu den Menschenrechten und Rechten der Völker übereinstimmt, das regionale Gewohnheitsrecht und allgemeine, von Rechtsprechung und Lehre entwickelte Rechtsprinzipien.»

Der faktische Pluralismus der Voraussetzungen, Kontexte und Begründungen führt – dies zeigt die Praxis – bei kulturrelativistischer Interpretation und Implementierung<sup>98</sup> zu einer Schwächung der rechtlich universalisierten M.normen. Kulturrelativismus ist im internationalen M.recht nicht vertretbar: Aus dem Kulturen- und Einstellungspluralismus<sup>99</sup> sowie aus der Kontextualität der M. folgt kein Rechtsrelativismus. «Die Strategie der alternativen Begründung der M., welche die homogene Intaktheit der einheimischen Kultur trotz der massiven Einwirkung des Abendlandes absichern möchte, [ist] zweifelhaft. Der Grund dafür findet sich nicht nur in den Optionen des globalisierten Kapitalismus. Es fragt sich, ob wir für die Realisierung der M. eine alternative Begründung der M. brauchen, die wesentlich auf die kulturelle Besonderheit der Tradition zurückgreift. Die Gewährleistung der M. ist, wie das Prinzip der Demokratie, eine unerlässliche Bedingung jedes gerechten Staatswesens, d.h. die Idee einer [...] Alternative [...] ist in einer umfassenden gerechtigkeitsorientierten Theorie der M. und des rationalen Staates aufzuheben. [...] Mögliche Differenzen der institutionellen Implementation der M. oder deren Hintergrundüberzeugungen können nicht als Gründe für die kulturrelativistische Interpretation der M. geltend gemacht werden.»<sup>100</sup>

Der interkulturelle Vergleich zeigt, dass sich die M. in dem Maße in ihrer transkulturellen und nicht etwa «westlichen» Universalität<sup>101</sup> normativ bewähren, wie regionale M.erklärungen und nationale bzw. transnationale Verfassungen das international ausgehandelte Recht der M. auf dem Niveau der «Allgemeinen Erklärung der M.» und der ihnen folgenden Pakte und Konventionen implementieren. Dass die *normative* Bewährung nicht «automatisch» eine Bewährung in der Praxis bedeutet und M. faktisch verletzt werden, mindert die Geltung der M.normen nicht. Die universelle Bedeutung der M. als juristische Normen wird auch nicht dadurch geschmälert, dass das «Recht, Rechte zu haben» (H. Arendt) an institutionelle (transnationale und nationale) Durchsetzung gebunden ist: Das Argument H. Arendts, die «Aporien der M.»<sup>105</sup> ergäben sich aus der faktischen Entuniversalisierung der M. zu – an Nationalstaaten gekoppelte – Bürgerrechten, war bereits mit Blick auf die «Allgemeine Erklärung der M.» unzutreffend, deren Art. 6 bestimmt: «Jeder hat das Recht, überall als rechtsfähig anerkannt zu werden.» Die Verengung der Perspektive auf den (National-)Staat würde heute dazu führen, zu übersehen, in welchem Maße nichtstaatliche, v.a. ökonomische Gewalt Urheber von M.verletzungen ist.

Aus der Tatsache der M.verletzungen folgt die Notwendigkeit des Engagements für Verhältnisse, in denen – frei von Armut<sup>106</sup>, Furcht und Not – «jeder seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte sowie seine politischen und Bürgerrechte genießen kann». Derartige Verhältnisse setzen (i) den Staat als *demokratischen, menschenrechtlich verfassten Rechts- und Sozialstaat* voraus, (ii) die Beherrschung nichtstaatlicher Gewalt durch das Recht und (iii) verwirklichte transnationale Gerechtigkeit. In diesem Kontext bleibt auch der interkulturelle Diskurs<sup>107</sup> über die Aushandlung des mit Kulturen Verträglichen eine ständige Aufgabe: Das Ziel ist die Stärkung und weitere Entwicklung transkulturell anerkannter Prinzipien und Normen, die Verteidigung der M. gegen Verletzungen – wo auch immer.

Abou, S., 1984, Menschenrechte und Kulturen. Aus d. Frz. v. A. Franke/W. Schmale, Bochum. – Arendt, H., 2003, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Henschaft, München. – AK-GG, Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Bd. 1, Art. 1-37. Bearb. v. R. Bäuml et al., 2. Aufl., Neuwied 1989. – Alexy, R., <sup>2</sup>1994, <sup>3</sup>1996 (1985), Theorie der Grundrechte, Baden-Baden. – Alexy, R., 1998, Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat. In: Gosepath/Lohmann 1998. – Al-Midani, M.A., 2003, Les droits de l'homme et l'Islam. Textes des organisations arabes et islamiques, édité par l'Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante, Université Marc Bloch de Strasbourg. – Al-Midani, M.A., 2004, Islam/ Pays arabes et droits de l'homme. La Déclaration universelle des droits de l'homme et le droit musulman. [http://www.aidh.org/Biblio/Txt\\_Arabe/Images/Droit%20musulman-midani.pdf](http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/Images/Droit%20musulman-midani.pdf). – amnesty international, 1981, Der internationale Menschenrechtsschutz, Fft/M. – Angle, S.C./Svensson, M. (eds.), 2001, The Chinese Human Rights Reader. Documents and Commentary, 1900-2000, London/NY. – Arndt, C., <sup>2</sup>1981, Die Menschenrechte, Hamburg. – Baderin, M.A., 2005, International human rights and Islamic law, Oxford. – Bedjaoui, M., 1987, Menschenrechte und Dritte Welt. In: Holz/Lambrecht/Stuby 1987. – Bell, D.A., 2000, East Meets West. Human Rights and Democracy in East Asia, Princeton. – Bell, L.S./ A.J. Nathan/I. Peleg (eds.), 2001, Negotiating Culture and Human Rights, NY. – Benchenane, M., 2003, Les Droits de l'Homme en Islam et en Occident. [http://www.fmes-france.net/article.php3?id\\_article=15](http://www.fmes-france.net/article.php3?id_article=15). – Bielefeldt, H., 1998a, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt. – Bielefeldt, H., 1998b, Zwischen Scharia und Menschenrechten, Facetten der islamischen Menschenrechtsdiskussion. In: Voigt 1998. – Bielefeldt, H., 2000, „Western“ Versus „Islamic“ Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights. In: Political Theory, Vol. 28, No. 1. – Bielefeldt, H., 2007, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld. – Birtsch, G. (Hg.), 1981, Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte, Göttingen. – Birtsch, G., 1992, Menschenrechte. In: HWbPh Bd. 8. – Birtsch, G./ M. Trauth/ I. Meenken, 1991ff., Grundfreiheiten, Menschenrechte 1500-1850. Eine internationale Bibliographie, Stuttgart. – Bobbio, N., 1998 (1992), Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar? Aus d. Ital. v. U. Hausmann, Berlin. – Brieskorn, N., 1997, Menschenrechte. Eine hist.-philos. Grundlegung, Stuttgart/Berlin/ Köln. – Brownlie, I. (ed.), 1981, Basic Documents on Human Rights, Oxford. – Brüning, B., 2001, Recht, Gerechtigkeit, Menschenrechte. Kurshefte Ethik/Philosophie, Berlin. – Brunkhorst, H./ W.R. Köhler/ M. Lutz-Bachmann (Hg.), 1999, Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Fft/M. – Cacciari, G., 1997, Europa denken im Zeitalter des Universalismus der Menschenrechte. In: U. Baumann/R. Kleszewski (Hg.), Penser l'Europe. Europa denken, Tübingen/Basel. – Campbell, T. et al. (Hg.), 1986, Human Rights, From Rhetoric to Reality, Oxford/NY. – Cassese, A., 1994 (1990), Human Rights in a Changing World, Cambridge. – Cassirer, E., 1995 (1929), Die Idee der republikanischen Verfassung. In: E. Rudolph/H.J. Sandkühler (Hg.), Symbolische Formen, mögliche Welten. Ernst Cassirer, Hamburg. – Chase, A./A. Hamzawy (eds.), 2006, Human Rights in the Arab World.

- Independent Voices, Philadelphia. – Chu Chen, L., 1976, Self-Determination as a human right. In: W.M. Reisman/B.H. Weston (Hg.), *Towards world order and human dignity*, NY/London. – Commichau, G. (Hg.), 1985, *Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart*, Göttingen. – de Bary, W.T./Tu Wei-ming (eds.), 1998, *Confucianism and Human Rights*, NY. – Denninger, E., 1994, Menschenrechte zwischen Universalitätsanspruch und staatlicher Souveränität. In: ders., *Menschenrechte und Grundgesetz*, Weinheim. – Dijk, P./ G.J.H. Hoof/ A.W. Heringa, 1998, *Theory and Practice of the European Convention on Human Rights*, Leiden. – Dürig, G., 1956, *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1 Abs. 1 in Verbindung mit Art 19 Bs. II des Grundgesetzes*. In: *Archiv d. öffentl. Rechts*, Bd. 81. – Dunker, A., 2006, *Menschenrechte im Islam. Eine Analyse islam. Erkl. über d. Menschenrechte*, Berlin. – Edwards, R.R. et al. (eds.), 1986, *Human Rights in Contemporary China*, NY. – Erhard, J.B., 1795, *Über das Recht des Volkes zu einer Revolution*. Hg. v. H.G. Haasis, München 1976. – Fichte, J.G., *Sämtliche Werke (SW)*. Hg. v. I.H. Fichte, Bde. 1-8, Berlin 1845/1846. – Fernet-Betancourt, R./H.J. Sandkühler (Hg.), 2001, *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung*, Fft/London. – Fritsche, K.P., 2004, *Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten*, Paderborn et al. – Galtung, J., 2000, *Menschenrechte, Vision: Verständigung zwischen den Kulturen*, Fft/NY. – Göller, Th. (Hg.), 1999, *Philosophie der Menschenrechte: Methodologie, Geschichte, kultureller Kontext*, Göttingen. – Goldschmidt, W./L. Zechlin (Hg.), 1994, *Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit*, Hamburg. – Gosepath, S., 1998, *Zu Begründungen sozialer Menschenrechte*. In: Gosepath/Lohmann 1998. – Gosepath, S./G. Lohmann (Hg.), 1998a, *Philosophie der Menschenrechte*, Fft/M. – Gosepath, S./G. Lohmann, 1998b, *Einleitung*. In: dies. 1998. – Habermas, J., <sup>1</sup>1994 [1992], *Faktizität und Geltung. Beitr. z. Diskurstheorie d. Rechts u. d. demokratischen Rechtsstaats*, Fft/M. – Habermas, J., 1995, *Kants Idee des Ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren*. In: *Kritische Justiz*, 28, H. 3. – Habermas, J., 1998, *Zur Legitimation durch Menschenrechte*. In: Ders., *Die postnationale Konstellation. Polit. Essays*, Fft/M. – Habermas, J., 1999, *Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte*. In: Brunkhorst et al. 1999. – Habermas, J., 2001, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Fft/M. – Hamilton, A./ J. Madison/ J. Jay, 1993, *Die Federalist Papers*. Übers., eingel. u. mit Anm. vers. v. B. Zehnpfennig, Darmstadt. – Hartung, F. (Hg.), 1972, *Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte*, Berlin. – Heidegger, W. (Hg.), <sup>3</sup>1982, *Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internat. Abkommen*, Paderborn/München/Wien. – Henrich, D., 1990, *Über einige Voraussetzungen der Verstehbarkeit von Rechten der Menschen*. In: ders., *Ethik zum nuklearen Frieden*, Fft/M. – Herder, J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (IphG)*, 2 Bde., hg. v. H. Stolpe, Berlin/Weimar 1965. – Hoffmann, J. (Hg.), 1994, *Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen*, Fft/M. – Hoffmann, J. (Hg.), 1995, *Die Vernunft in den Kulturen - Das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung*, Bd. III, Fft/M. – Holz, H.H./L. Lambrecht/G. Stuby (Hg.), 1987, *Die Rechte der Menschen*, Köln. – Hüfner, K./W. Reuther/N. Weiss, <sup>2</sup>2004, *Menschenrechtsverletzungen: Was kann ich dagegen tun? Menschenrechtsverfahren in der Praxis*, UNO-Verlag Bonn. – Jellinek, G., 1904, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Leipzig. – Kenyatta, J., 1965, *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu*. In: Steiner/Alston 1996. – Klein, E., 2005a, *Menschenrechte im Spiegel der Globalisierung*. In: *MenschenRechtsMagazin*, 10, Jg., H. 2. – Klein, E., 2005b, *Menschenrechte und Jus cogens*. In: *Internat. Gemeinschaft und Menschenrechte*. FS f. G. Röss z. 70. Geb., Köln. – Klenner, H., 1982, *Marxismus und Menschenrechte. Stud. z. Rechtsphilosophie. Anhang: Menschenrechtskataloge aus Vergangenheit u. Gegenwart*, Berlin. – Klenner, H., 1990, *Menschenrechte*. In: *EE*, Bd. 3, Hamburg. – König, S., 1994, *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes - Locke - Kant*, Freiburg/München. – Kompass, 2005, *Handbuch zur Menschenrechtsbildung für die schulische und außerschulische Bildungsarbeit*. Hg.: Dt. Inst. f. Menschenrechte/ Bundeszentrale f. polit. Bildung, Berlin/Bonn. – Kretzmer, D./ E. Klein, 2002, *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, The Hague/London/NY. – Kühnhardt, L., 1987, *Die Universalität der Menschenrechte. Studie z. ideengeschichtl. Bestimmung eines polit. Schlüsselbegriffs*, München. – Kühnhardt, L./ M. Takayama (Hg.), 2005, *Menschenrechte, Kulturen und Gewalt*, Baden-Baden. – Lévinas, E., 1987, *Les droits de l'homme et les droits d'autrui*. In: *Hors sujet, Fata Morgana*, Paris. – Lim, H.-B., 2001, *Menschenrechte im Zeitalter der Globalisierung im Kontext der koreanischen Kultur*. In: R. Fernet-Betancourt/H.J. Sandkühler (Hg.), *Begründungen u. Wirkungen von Menschenrechten im Kontext d. Globalisierung*, Fft/London. – Locke, J., 1977 (1690), *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Fft/M. – Maus, I., 1994, *Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit*. In: Goldschmidt/Zechlin 1994. – Mao Yihong, 1998, *Rechte und Wert - Menschenrechte und die traditionelle chinesische Kultur*. In: Schweidler 1998. – Mawdudi, Abul A'la, 1976, *Human Rights in Islam*, Leicester. – May, H./ S. Fritsch-Oppermann (Hg.), 1993, *Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung*, Rehberg-Loccum. – Mayer, A.E., <sup>4</sup>2007, *Islam and Human Rights*, Boulder (Col.). – Menke, Ch./A. Pollmann, 2007, *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg. – Mishima, K., 2005, *Menschenrechte als Traditionsbruch und Abschied von der Gewalt*. In: L. Kühnhardt/Takayama 2005. – Moller Okin, S., 1998, *Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte u. d. Probleme religiöser u. kultureller Unterschiede*. In: Gosepath/Lohmann 1998. – Morsink, J., 1999, *The Universal Declaration of Human Rights: Origin, Drafting, and Intent*, Philadelphia. – Müller, S.-U., 1997, *Konzeption der Menschenrechte im China des 20. Jahrhunderts*, Hamburg. – Müller-Schmidt, P. (Hg.), 1986, *Begründung der Menschenrechte*, Wiesbaden. – Odendahl, K., 1998, *Das „LüthUrteil. Grundsatzentscheidung d. BVerfGE z. Meinungsfreiheit u. z. mittelbaren Drittwirkung d. Grundrechte*. In: *Jurist. Arbeitsbl. - Oestreich*, G., <sup>2</sup>1978, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, Berlin. – Paech, N./ G. Stuby, 2001, *Völkerrecht und Machtpolitik in den internationalen Beziehungen. Ein Studienbuch*, Hamburg. – Paul, G. (Hg.), 1998, *Die Menschenrechtsfrage: Diskussion über China - Dialog mit China*, Göttingen. – Paul, G./Robertson-Wensauer, C.Y. (Hg.), <sup>2</sup>1998, *Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage*. Baden-Baden. – Petersen, Th., 1995, *Die Freiheit des Einzelnen und die Notwendigkeit des Staates*. In: ders./ Ch. Fricke/ P. König (Hg.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, Stuttgart-Bad Cannstatt. – Pogge, T., 2002, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge. – Ponton, L., 1990, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Lévinas*, Paris. – Quinteros-Yañes, L., 1990, *Menschenrechte und „Dritte Welt“*. In: E. Schoeck-Quinteros, E./ L. Quinteros-Yañes, *„Dritte Welt“*. In: *EE*, Bd. 1, Hamburg. – Radunski, A., 2005, *Die Afrikanische Union und der Afrikanische Menschenrechtsgerichtshof*. In: *MenschenRechtsMagazin*, 10, Jg., H. 1. – Regenbogen, A. und A., 2001, *Menschenrechte. Arbeitshefte Ethik Sekundarstufe II*, Donauwörth. – Ricœur, P. (ed.), 1986, *Philosophical Foundations of Human Rights*, Paris. – Riedel, E., 1992, *Vom Grund des Grundgesetzes. Zu d. Möglichkeiten normativer Begründung durch Menschenrechte, Grundrechte u. Grundwerte*. In: *Würde u. Recht d. Menschen*. FS f. J. Schwartländer z. 70. Geb., hg. v. H. Bielefeld/ W. Brugger/K. Dicke, Würzburg. – Rosenbaum, A. (ed.), 1980, *The Philosophy of Human Rights*, London. – Rousseau, J.-J., 1962, *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*, Paris. – Sandkühler, H.J., 1996, *Das Recht und die pluralistische Demokratie. Naturrecht, Rechtspositivismus, Menschenrechte*. In: Ders./R.A. Mall (Hg.), *Das Selbst und das Fremde. Der Streit d. Kulturen*, Hamburg. – Sandkühler, H.J., 1998, *Rechtsstaat und Menschenrechte unter den Bedingungen des „faktischen Pluralismus“*. In: W. Goldschmidt (Hg.), *Kulturen des Rechts*, Hamburg. – Sandkühler, H.J., 2004, *Pluralism, Cultures of Knowledge, Transculturality, and Fundamental Rights*. In: Ders./Hong-Bin Lim (Hg.), *Transculturality - Epistemology, Ethics, and Politics*, Fft/M. et al. – Sandkühler, H.J. (Hg.), 2007a, *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, Fft/M. et al. – Sandkühler, H.J., 2007b, *Menschenwürde und die Transformation moralischer Rechte in positives Recht*. In: Sandkühler 2007a. – Santiago Nino, C., 1991, *The Ethics of Human Right*, Oxford. – Schmale, W. (ed.), 1993, *Human Rights and Cultural Diversity. Europe - Arabic-Islamic World - Africa - China*, Goldbach. – Schmale, W., 1997, *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit*,

München. – Schnur, R. (Hg.), 1964, Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt. – Schubert, G. (Hg.), 1999, Menschenrechte in Ostasien. Zum Streit um die Universalität einer Idee, Tübingen. – Schwartländer, J. (Hg.), 1981, Menschenrechte und Demokratie, Kehl. – Schwartländer, J. (Hg.), 1993, Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz. – Schwartz, B. (Hg.), 1971, The Bill of Rights. A Documentary History, NY. – Schweidler, W. (Hg.), 1998, Menschenrechte und Gemeinsinn – westlicher und östlicher Weg? Philosophisch-politische Grenzerkundungen zwischen westlichen und ostasiatischen Kulturen, St. Augustin. – Schwemmer, O., 2005, Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung, München. – Seidel, G., 1996, Hb. d. Grund- und Menschenrechte auf staatlicher, europäischer und universeller Ebene, Baden-Baden. – Senghaas, D., 2001, Der aufhaltsame Sieg der Menschenrechte. In: Fornet-Betancourt/ Sandkühler 2001. – Shute, S./S. Hurley (Hg.), Die Idee der Menschenrechte. Aus d. Engl. v. M. Bischoff, Fft./M. – Sieghart, P., 1983, The International Law of Human Rights, Oxford. – Simma, B./ U. Fastenrath (Hg.), 2004, Menschenrechte. Ihr internationaler Schutz. Textausgabe, München. – Sinha, S.P., 1995, Non-Universality of Law. In: Arch. f. Rechts- u. Sozialphilos., 81, H. 2. – Sommer, G., 1990, Zum Bewusstsein von Menschenrechten. Ergebnisse einer Befragung. In: S. Höfling/ W. Butollo (Hg.), Psychologie für Menschenwürde u. Lebensqualität, Bd. 3, München. – Steiner, H.J./Ph. Alston (ed.), 1996, International Human Rights in Context. Law, Politics, Morals. Text and Materials, Oxford. – Stirner, M., 1844, Der Einzige und sein Eigentum. Neue Ausg. Hg. v. A. Ruest, Berlin 1924. – Svensson, M., 2002, Debating Human Rights in China: A Conceptual and Political History, Lanham/Oxford. – Symonides, J./V. Volodin (eds.), A Guide to Human Rights. Institutions, Standards, Procedures, UNESCO Paris. – Tiedemann, P., 2005, Zum Begriff der Menschenwürde. Philosophische Grundlagen und juristische Anwendung. In: Ethica 13, 4. – Tomuschat, Ch., 1982, Das Recht auf Entwicklung. In: German Yearbook of Internat. Law, Jb. f. internat. Recht, Vol. 25, Berlin. – Tomuschat, Ch. (Hg.), 1992, Menschenrechte. Eine Sammlung internat. Dokumente z. Menschenrechtsschutz, Bonn. – Tugendhat, E., 1998, Die Kontroverse um die Menschenrechte. In: Gosepath/Lohmann 1998. – United Nations, 1973, The United Nations and the Human Rights, NY. – United Nations, 1978, Human Rights, A Compilation of International Instruments, UN-Dok.ST/HR/1/Rev.1, NY. – United States Catholic Conference, 1987, Economic Justice for All: Pastoral Letter on the Catholic social Teaching and the Economy of the United States, D.C.: National Conference of Catholic Bishops. – Voigt, U. (Hg.), 1998, Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog, Fft/M. – Wei Jingsheng, 1998, Zur Zukunft der Menschenrechte in China – ein Plädoyer für Engagement und Optimismus. In: Jahrbuch Menschenrechte, Fft/M. – Wesel, U., 1993 [1984, 1990], Juristische Weltkunde. Eine Einführung in das Recht, Fft/M. – Wieland, R., 1993, Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker. In: Schwartländer 1993. – Wiredu, K., 1997a, Probleme des afrikanischen Selbstverständnisses in der gegenwärtigen Welt. In: Widerspruch. Zschr. f. Philosophie, Tübingen. – Wiredu, K., 1997b, The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy. In: H. Kimmerle/ F.M. Wimmer (eds.), 1997, Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective. Philosophie et démocratie en perspective interculturelle, Amsterdam/Atlanta. – Wollstonecraft, M., 1795, A Vindication of the Rights of Woman, Harmondsworth. – Worms, F., 1993, Droits de l'homme et philosophie. Une anthologie (1789-1914), Paris.

<sup>1</sup> Zur Bibliographie vgl. Birtsch/Trauth/Meenken 1991ff. – <sup>2</sup> Tomuschat 1992, 1. – <sup>3</sup> Vgl. Brieskorn 1997, 122-128. – <sup>4</sup> Zur Philosophie der M. vgl. Rosenbaum 1980, Ricœur 1986, Ponton 1990, Worms 1993, Brieskorn 1997, Bielefeldt 1998a, Gosepath/Lohmann 1998a, Göller 1999, Menke/Pollmann 2007. – <sup>5</sup> Vgl. Alexy 1998. – <sup>6</sup> Vgl. Steiner/Alston 1996. – <sup>7</sup> Arndt 1981, 25. – <sup>8</sup> Gosepath 1998, 149f. – <sup>9</sup> Rousseau 1962, 240. – <sup>10</sup> Vgl. Riedel 1992. – <sup>11</sup> Sieghart 1983. – <sup>12</sup> Zu M.-Erklärungen, -Pakten und -Konventionen vgl. United Nations 1978; Brownlie 1981; amnesty international 1981; Heidelmeier 1982; Klenner 1982; Tomuschat 1992; Seidel 1996, Fritsche 2004, Simma/Fastenrath 2004. – <sup>13</sup> Vgl. Schwartländer 1981. –

<sup>14</sup> Bobbio 1998, 65. – <sup>15</sup> Lévinas 1987, 187. – <sup>16</sup> Zu Institutionen, Standards und Prozeduren des M.-Schutzes vgl. Symonides/Volodin 2003. – <sup>17</sup> Zu M.-Verfahren vgl. Hüfner/Reuther/Weiss 2004. – <sup>18</sup> Zur Geschichte der M. vgl. Jellinek 1904, Schnur 1964, Hartung 1972, Oestreich 1978, Birtsch 1981, Commichau 1985, Schmale 1997. – <sup>19</sup> Bobbio 1998, 17. – <sup>20</sup> Cassirer ECW 17, 301, vgl. zur Frage des Ursprungs der M. ECW 15, 260ff., ECW 18, 218f. – <sup>21</sup> Hamilton/Madison/Jay 1993, 244f. – <sup>22</sup> Ebd., 321f. – <sup>23</sup> Ebd. 320. – <sup>24</sup> Kant, AA, Bd. VIII, 23. – <sup>25</sup> Maus 1994, 10. – <sup>26</sup> Vgl. Goldschmidt/Zechlin 1994. – <sup>27</sup> Birtsch 1992, 242ff.; vgl. König 1994. – <sup>28</sup> Locke 1977, 201. – <sup>29</sup> Herder, IphG, Bd. 2, 401. – <sup>30</sup> Kant, AA VI, 370. – <sup>31</sup> Kant, AA XXIII, 175. – <sup>32</sup> Kant, AA VIII, 360. – <sup>33</sup> Erhard 1795, 14. – <sup>34</sup> Ebd., 52. – <sup>35</sup> Fichte, SW Bd. 6, 44. – <sup>36</sup> Ebd., 19. – <sup>37</sup> Ebd., 214. – <sup>38</sup> Ebd., 110. – <sup>39</sup> Ebd., 163. – <sup>40</sup> Ebd., 116. – <sup>41</sup> Hegel, HW Bd. 20, 296f. – <sup>42</sup> Stirner 1844, 107. – <sup>43</sup> Ebd., 143. – <sup>44</sup> Klenner 1990, 369. – <sup>45</sup> Marx, MEW 1, 366. – <sup>46</sup> Marx/Engels, MEW 2, 92. – <sup>47</sup> Ebd., 120 und 130. – <sup>48</sup> Engels, MEW 20, 17. – <sup>49</sup> Vgl. Klenner 1982, 1990. – <sup>50</sup> Vgl. Campbell 1986, Cassese 1994. – <sup>51</sup> Bobbio 1998, 9. – <sup>52</sup> Vgl. z.B. United Nations 1973. – <sup>53</sup> Vgl. zur Menschenwürde in philosophischer, theologischer und juristischer Sicht Sandkühler 2007a. Zur verfassungsrechtlichen Interpretation vgl. AK-GG-Podlech 2. Aufl. Art. 1 Abs. 1, Rz. 12-82. – <sup>54</sup> Habermas 2001, 67. – <sup>55</sup> AK-GG-Podlech 2. Aufl. Art. 1 Abs. 1, Rz. 60. – <sup>56</sup> Vgl. zur Transformation moralischer Rechte in positives Recht Sandkühler 2007b. – <sup>57</sup> Dürig 1956, 127. Zur «Objektformel» und zu «Universalität», «Justiziabilität» und «intuitive Kompatibilität» als Kriterien, denen ein Menschenwürdebegriff genügen muss, vgl. Tiedemann 2005, 360f. – <sup>58</sup> Vgl. Klein 2005b. – <sup>59</sup> Alexy 1998, 251. – <sup>60</sup> Habermas 1999, 216. – <sup>61</sup> Tugendhat 1998, 48. – <sup>62</sup> Denninger 1994, 99. – <sup>63</sup> Wesel 1993, 198f. – <sup>64</sup> Petersen 1995, 333. – <sup>65</sup> Alexy 1998, 254. – <sup>66</sup> UN-Dok. A/59/2005 (2005), Zit. nach MRM/MenschenRechtsMagazin, H. 2/2005, 178. – <sup>67</sup> Vgl. Hoffmann 1995. – <sup>68</sup> Habermas 1998, 175. – <sup>69</sup> Habermas 1994, 110. – <sup>70</sup> Ebd., 147. – <sup>71</sup> Vgl. etwa Sommer 1990. – <sup>72</sup> Vgl. hierzu Kompass 2005, 17ff. Zu Lehrmaterialien für die Schule vgl. u.a. Brüning 2001, Regenbogen 2001. – <sup>73</sup> Vgl. Bobbio 1998, 11-21. – <sup>74</sup> Vgl. Schwartz 1971. – <sup>75</sup> Vgl. Seidel 1996. – <sup>76</sup> Gosepath 1998, 146 f. – <sup>77</sup> United States Catholic Conference 1987, § 7. – <sup>78</sup> Vgl. Tomuschat 1982; Bedjaoui 1987; Schoeck-Quinteros/Quinteros-Yañes 1990. – <sup>79</sup> Vgl. Chu Chen 1976. – <sup>80</sup> Vgl. Santiago Nino 1991. – <sup>81</sup> Henrich 1990, 282 ff. – <sup>82</sup> Schwemmer 2005, 258. – <sup>83</sup> Vgl. Mishima 2005, 127f. – <sup>84</sup> Bielefeldt 1998, 203; Habermas 1998, 177ff. – <sup>85</sup> Habermas 1999, 216-219. – <sup>86</sup> Senghaas 2001, 171. – <sup>87</sup> Zu M. und Kulturen vgl. Abou 1984, May/Fritsch-Oppermann 1993, Schmale 1993, Hoffmann 1994, 1995, Galtung 2000, Bell/Nathan/Peleg 2001. – <sup>88</sup> Gosepath/Lohmann 1998b, 20f. – <sup>89</sup> Sinha 1995, 185, 214. – <sup>90</sup> Häberle 1994, 299f. – <sup>91</sup> Vgl. Alexy 1994, 480-493 «Zur Konstruktion der Drittwirkung»; vgl. auch Odendahl 1998, Dijk/Hoof/Heringa 1998, 22-26; BVerfGE 7, 198, BVerfGE NJW 2004, 2009. – <sup>92</sup> Zu China und den M. vgl. Edwards 1986, Müller 1997, de Bary/Tu Wei-ming 1998, Schweidler 1998, Wei Jingsheng 1998, Schubert 1999, Svensson 2002. – <sup>93</sup> Zum Stellenwert der M. und zu Kontroversen innerhalb islamischer Koran-Interpretationen vgl. Mawdudi 1976, Schwartländer 1993, Wieland, 1993, Bielefeldt 1998b, 2000; zu M. und Rechten der Frauen im Islam vgl. Mayer 2007, chapt. 6. – <sup>94</sup> Zu den Dokumenten und zu Erläuterungen vgl. Al-Midani 2003, 2004. – <sup>95</sup> Vgl. Moller 1998, Bielefeldt 1998b, 2000. – <sup>96</sup> Vgl. Krieger 1999, Benchenane 2003. – <sup>97</sup> Kenyatta 1965, 185f. – <sup>98</sup> Wiredu 1997a, 28f.; vgl. auch Wiredu 1997b. – <sup>99</sup> Vgl. Radunski 2005. – <sup>100</sup> Ebd., 69f. – <sup>101</sup> Vgl. zu einer interkulturellen, nicht-partikularistischen Verständigung über M. Hoppe 2002. – <sup>102</sup> Vgl. Bielefeldt 1998, 10ff. – <sup>103</sup> Lim 2001, 142f. – <sup>104</sup> Zur Frage der kulturellen Relativierung von Menschenrechten vgl. Hoffmann 1991; 1994; 1995. – <sup>105</sup> Vgl. Arendt 2003, Kap. 9. – <sup>106</sup> Vgl. Pogge 2002. – <sup>107</sup> Zur kulturabhängigen Implementierung der M. vgl. Cerna 1994.