

gleichen und zudem unverlierbaren Rechte auf Schutz vor politischer Willkürherrschaft besitzt. Und es werden vor allem die sogenannten Naturrechtstheoretiker jener Zeit sein – allen voran Hugo Grotius, Christian Wolff und John Locke –, die erstmals systematisch die Frage diskutieren, ob und inwieweit die Legitimität staatlicher Rechtsordnungen davon abhängig gemacht werden muss, ob diese Rechtsordnungen natürliche oder angeborene Rechte der Beherrschten, und zwar selbst noch gegenüber den Herrschenden, vorsehen.<sup>[24]</sup>

Oft direkt im Anschluss an diese naturrechtliche Tradition spricht der philosophische Mainstream in der heutigen Menschenrechtsdebatte gern von »vorstaatlichen« oder »überpositiven« und in diesem Sinn natürlichen Rechten gegenüber dem Staat und dessen Institutionen. Diese Ansprüche seien jedem einzelnen Menschen, und zwar von vornherein gleichermaßen,<sup>[25]</sup> als »fundamental«, »unverlierbar« und »unveräußerlich« zuzuschreiben; im Rahmen nationalstaatlicher Verfassungen ebenso wie auf Ebene des Völkerrechts.<sup>[26]</sup> Als Subjekt der Menschenrechte hat demnach jeder Mensch weltweit zu zählen, und zwar allein deshalb, weil er wie jeder andere Mensch auch ein Mitglied der menschlichen Gemeinschaft ist – und damit jeweils unabhängig von seiner sozialen, kulturellen oder geografischen Herkunft, von Alter, Geschlecht, sexueller Präferenz, Hautfarbe oder sonstigen individuellen Besonderheiten, von politischer Gesinnung, religiösen Überzeugungen oder Gruppenzugehörigkeiten. Als derart »universell« interpretierte 19 Ansprüche übernehmen die Menschenrechte global – und damit über alle nationalen und kulturellen Grenzen hinweg – die Funktion legitimatorischer Mindeststandards politischer Herrschaft, durch die fortan jede Form von öffentlicher Gewaltausübung nicht nur in moralische, sondern auch in verfassungsrechtlich einklagbare und zudem völkerrechtlich zu überwachende Schranken verwiesen werden soll. *Inhaltlich* verfolgen die Menschenrechte dabei das sie einigende Ziel, möglichst allen Menschen weltweit ein Leben in Menschenwürde zu ermöglichen, und zwar durch positiv-rechtliche Festschreibung der dafür individuell unentbehrlichen Schutz-, Teilhabe- und Hilfsansprüche.<sup>[27]</sup>

Freilich hat die Philosophie der Menschenrechte viele dieser heute geradezu unstrittig anmutenden Begriffsimplicationen zu unterschiedlichen Zeiten recht verschieden gedeutet und teilweise sogar gänzlich unberücksichtigt gelassen. Und im Detail ist sich die fachwissenschaftliche Diskussion auch heute noch in fast allen entscheidenden Punkten uneinig, wenn es um die Frage geht, wie genau das normative Ansinnen der Menschenrechte sowie die sich daraus ergebenden verfassungs- und völkerrechtlichen Konsequenzen zu verstehen sind. Im historischen Rückblick stechen auf Anhieb drei zentrale Aspekte als besonders klärungsbedürftig heraus:

- Obwohl es bereits auf terminologischer Ebene widersprüchlich erscheint, hat man die universellen Menschenrechte lange Zeit keineswegs *allen* Mitgliedern der

menschlichen Spezies zuerkennen wollen, sondern meist nur jenen, die jeweils ganz besondere Eigenschaften und Qualitäten aufzuweisen hatten;

- selbst dort, wo die Menschenrechte bereits explizit als verfassungsrechtliche Schutz-, Teilhabe- und Hilfsansprüche angesichts der Gefahr staatlicher Willkürherrschaft verstanden wurden, war diese Aufgabenzuweisung vor 1945 doch nur sehr selten mit dem Hinweis verknüpft, dass dazu *nationale* Rechtsgarantien auf Dauer nicht ausreichen werden;
- und auch die heute geradezu selbstverständlich anmutende Überzeugung, dass es sich bei den Menschenrechten um Schutz-, Teilhabe- und Hilfsansprüche handelt, die sämtlich dazu da sind, [20] allen Menschen weltweit ein *Leben in Würde* zu ermöglichen, war lange Zeit nicht im Gespräch.

Betrachten wir diese drei konzeptionellen Unklarheiten zunächst anhand von unterschiedlichen Etappen der menschenrechtlichen Begriffsentwicklung. Folgt man einer philosophischen »Standardgeschichte«<sup>[28]</sup> der Menschenrechte, lässt sich ein Wandel des Begriffs in drei Phasen diagnostizieren: Die erste dieser Phasen betrifft die bereits erwähnten Naturrechtsdenker und Vertragstheoretiker der Frühen Neuzeit. Spätestens ab Mitte des 17. Jahrhunderts lassen sich deren Werke als kritische Reaktionen auf historische Verwerfungen und politische Unrechtserfahrungen verstehen, die durch frühkoloniale Unmenschlichkeit, religiöse Bürgerkriege und den europäischen Absolutismus verursacht worden sind. Diese ideengeschichtliche Konstellation kann paradigmatisch anhand einer Gegenüberstellung von Thomas Hobbes und John Locke illustriert werden: Hobbes, der vielen heute als Vertreter eines aufgeklärten Absolutismus gilt, reagiert mit seinem Werk *Leviathan* vor allem auf das Chaos der englischen Bürgerkriege, und zwar mit der Forderung nach einem möglichst starken, mit ungeteilter Macht ausgestatteten Staatsapparat, dessen Legitimität durch einen einmaligen, einseitigen, unwiderruflichen Unterwerfungsvertrag seitens der sich jeweils um Frieden und Sicherheit sorgenden Untertanen gestiftet wird.<sup>[29]</sup> Ganz anders bei Locke, dem zufolge die gemeinsam per Vertrag neu gegründete Staatsordnung gerade *keine* Legitimität besitzen kann, falls das Volk, das die Macht des Staatsapparates allererst konstituiert, unmittelbar im Anschluss an diesen politischen Gründungsakt auch schon wieder jegliche Kontrolle über seine Herrscherinnen und Herrscher verliert.<sup>[30]</sup>

Im Gegensatz zum Hobbes'schen *Leviathan* muss die politisch [21] jeweils neu zu konstituierende Herrschaftsordnung laut Locke nicht nur ein System institutioneller Gewaltenteilung sowie die Möglichkeit einer Abwahl der Regierenden und sogar ein verbrieftes Widerstandsrecht vorsehen, sondern vor allem auch die konstitutionelle Festschreibung »angeborener« Rechte auf Leben, Freiheit und Eigentum. Diese elementaren Rechte, die der Mensch nach Locke bereits im »Naturzustand« besessen haben soll, können niemals – auch nicht per Vertrag – entäußert werden. Sie werden durch den Staatsvertrag lediglich transformiert, um sie dann anschließend auch

gegenüber den Repräsentantinnen und Repräsentanten des vorab neu etablierten Staatsgebildes geltend machen zu können. Daraus ergibt sich schon bei Locke eine bis heute für die Menschenrechtstheorie paradigmatische Grundauffassung: Der Mensch *hat* diese Rechte ganz einfach, und zwar aufgrund einer »natürlichen« oder »höheren«, zumindest aber »vorstaatlichen« Ordnung – und deshalb losgelöst von der Frage, ob der jeweils konkrete Staat, in dem der betreffende Mensch lebt, diese Rechte dann auch tatsächlich in konstitutionell verbrieft oder sogar in institutionell einklagbarer Form garantieren will.

Trotz dieser zweifellos bahnbrechenden Einsichten darf diese »Geburtsstunde« der Menschenrechte dennoch nicht so verstanden werden, als hätten die Naturrechtsdenker jener Zeit damit bereits sämtliche Aspekte des heutigen Menschenrechtsverständnisses zusammengetragen. Denn bei genauerem Hinsehen fällt auf, dass man die gemeinten vorstaatlichen Rechte zwar *als* Mensch und damit bloß deshalb, weil man Mensch ist, besitzen soll. Doch paradoxerweise bedeutet das in dieser ersten ideengeschichtlichen Phase nicht schon notwendig, dass die gemeinten Rechte entsprechend auch allen *anderen* Menschen zuerkannt werden müssen. Gemeint ist der folgende Widerspruch: Der jeweils gemeinte Mensch durfte sich zwar als Engländer und wenig später dann auch als Nordamerikaner oder Franzose vor dem Gesetz gleichberechtigt fühlen, nur weil er wie jeder andere Engländer, Amerikaner oder Franzose gleichermaßen ein Mensch war. Dennoch kamen die in Frage stehenden Rechte seinerzeit bloß weißen, männlichen, freien, besitzenden und Steuern zahlenden Vollbürgern zu. Zwischen *diesen* Menschen jeweils vor Ort mag kein relevanter Unterschied mehr bestanden haben, weil sie bereits gleichermaßen als Vollbürger zählten, doch ergab sich daraus keineswegs die Überzeugung, dass auch 22 jene Menschen, die nicht weiß, frei, männlich oder besitzend sind, oder dass auch sämtliche Nicht-Engländer, Nicht-Amerikaner oder Nicht-Franzosen qua Menschsein als gleichberechtigt anzusehen waren. Vielmehr diente der seinerzeit bloß vermeintlich universelle, tatsächlich aber noch weitgehend rhetorische Bezug auf »den« Menschen im Singular dazu, für Gleichheit *innerhalb* der eigenen weißen, männlichen, freien und besitzenden Bürgerschaft und damit auch innerhalb der jeweils nationalen Grenzen einer relativ fest umrissenen Herrschaftssphäre zu sorgen.<sup>[31]</sup>

Allenfalls im spätscholastischen Naturrecht der Schule von Salamanca, deren Vertreter auf die kolonialen Eroberungen Spaniens reflektierten, oder auch in den Werken von Christian Wolff<sup>[32]</sup> und Hugo Grotius<sup>[33]</sup> finden sich bereits erste Hinweise auf eine sich aus der »gemeinsamen Menschennatur« ergebende und damit die jeweiligen nationalen Grenzen transzendierende Pflicht zum Schutz des Naturrechts *beliebiger* anderer Menschen. Allerdings führt auch von hier aus noch ein rechtshistorisch weiter Weg bis hin zu jener völkerrechtlichen Realität nach 1945, deren menschenrechtliche Einhegung sich der erfahrungsbedingten Einsicht verdanken wird, dass nationale Garantien grundlegender Rechte *ohne* überstaatliche Zusatzversicherungen unzuverlässig bleiben. Dieses Defizit der ersten Etappe der

Menschenrechtsentwicklung verschärft sich eher noch in ihrer zweiten Phase, und zwar paradoxerweise dadurch, dass es dabei zugleich auch zu einem wichtigen Fortschritt kommt.<sup>[34]</sup> Auf jener ersten Entwicklungsstufe waren die Menschenrechte zunächst nur eine philosophische »Idee« ganz ohne praktische Realität; eine konzeptionelle *Forderung* des Naturrechts, die bis auf Weiteres ihrer politischen und mithin positivrechtlichen Realisierung harrete. Der als vorstaatlich »gedachte« Naturzustand,<sup>[23]</sup> in dem diese Rechte begründet sein sollten, war nicht schon mit dem empirischen Rechtszustand einer kodifizierten Verfassung identisch, die diesen Rechten dann auch faktisch zur Geltung verholfen hätte. Diese zuvor bloß als Möglichkeit imaginierte Kodifizierung der Menschenrechte ergibt sich empirisch erst in der zweiten Phase ihrer historischen Entwicklung.

Erst mit den bürgerlichen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts werden die zuvor lediglich postulierten Menschenrechte auch faktisch zu geltendem Verfassungsrecht. In der *Virginia Bill of Rights* von 1776 und der *Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 werden die Menschenrechte explizit zu »Bürgerrechten« und damit erstmals in eine rechtlich zu positivierende Form gegossen. In den an diese Menschenrechtserklärungen jeweils anknüpfenden Verfassungen sollen sie fortan als konstitutionelle Vorbehalte des demokratisch geeinten Staatsvolkes gegenüber den Repräsentantinnen und Repräsentanten der Herrschaft fungieren, deren Macht bloß geliehen ist, aber stets in Willkürherrschaft umzuschlagen droht.<sup>[35]</sup> Man übersieht in der historischen Rückschau leicht, *wie* revolutionär dieser Grundgedanke gewesen ist, der nicht einfach bloß »neu« war, sondern sich ausdrücklich einer systematischen Reflexion auf den politischen Umsturz der Revolution verdankte. Kaum jemand hat das seinerzeit deutlicher gesehen als Johann Benjamin Erhard, dessen 1795 publizierte Schrift *Über das Recht des Volkes zu einer Revolution* zu Unrecht in ideengeschichtliche Vergessenheit geraten ist. Diese Schrift beginnt mit der folgenden, für die nachfolgende Untersuchung wegweisenden Behauptung: »Das Recht des Volkes zu einer Revolution scheint auf dem Einfluss zu beruhen, den das Volk auf die Staatsverfassung haben soll [...]. Dieser Einfluss müßte aus den Rechten des Menschen überhaupt und aus dem Recht, welches dem Volk besonders zukommt, bestimmt werden.«<sup>[36]</sup>

Mit dieser Behauptung ist zunächst ein kollektives »Recht auf Revolution« gesetzt, dass sich unmittelbar aus dem Besitz individueller Menschenrechte *ergeben* soll. Im weiteren Verlauf seiner Ab<sup>[24]</sup>handlung macht Erhard jedoch deutlich, dass auch das umgekehrte Begründungsverhältnis vorliegt: Auch die individuellen Menschenrechte ergeben sich aus einem kollektiven Recht des Volkes auf eine dezidiert demokratische Revolution. Behauptet wird hier folglich eine Art »Gleichursprünglichkeit«<sup>[37]</sup> beider Ideen: Das Recht auf Revolution und die Menschenrechte setzen sich jeweils konzeptionell oder denknotwendig voraus. Diese gedankliche Gleichursprünglichkeit tritt allerdings erst dann ein wenig deutlicher vor Augen, wenn man, so wie Erhard, drei grundlegend verschiedene Dimensionen nationalen Verfassungsrechts auseinandert:

- Jede nationale Verfassung, so Erhard, beruht zunächst auf einigen besonders fundamentalen Konstitutionsprinzipien; etwa auf dem Prinzip der Monarchie oder dem der Demokratie, dem Prinzip der Alleinherrschaft oder dem der Gewaltenteilung, auf den Ideen des Gewaltmonopols, der Freiheit, der Gleichheit, der Menschenwürde usw. Dies ist laut Erhard die erste und somit fundamentale Ebene des Staatsrechts;
- davon zu unterscheiden ist der geschriebene Verfassungstext als solcher, der auf jenen Prinzipien aufruht und diese zu einem komplexen politischen System entfaltet. Seinerzeit etwa im revolutionären Rahmen der französischen, nordamerikanischen oder auch der haitianischen<sup>[38]</sup> Verfassung und in deren jeweils besonderem Wortlaut;
- von dieser zweiten Ebene der Staatsverfassung sind die einzelnen Verfassungsorgane, die jeweils vorgesehene Administration und die Gruppe all jener Funktionsträgerinnen und -träger zu unterscheiden, die direkt im Namen der besagten Verfassung agieren und die damit einhergehende Verantwortung mal gewissenhafter, und zwar auf Grundlage der betreffenden Verfassungstexte, mal eher willkürlich ausüben.<sup>[39]</sup>

25 Diese systematische Dreiteilung ist wichtig, will man verstehen, wann es laut Erhard zu einer politischen *Revolution* kommt, und zwar nicht schon dann, wenn einschneidende Veränderungen lediglich auf der zweiten oder dritten Ebene der verfassungsrechtlichen Ordnung erwirkt werden; wenn folglich entweder nur einzelne Bestimmungen im Verfassungstext geändert oder aber einzelne politische Funktionsträgerinnen und -träger ausgetauscht werden sollen. Zu einer politischen Revolution kommt es vielmehr erst dann, wenn der Kampf der ersten Ebene gilt und damit auf eine Umwälzung der konstitutionellen Grundprinzipien der Verfassung abzielt.<sup>[40]</sup> Historisch anschauliche Beispiele sind etwa Versuche, die Monarchie abzuschaffen, die Demokratie einzuführen, ein System der Gewaltenteilung zu erzwingen oder den Parlamentarismus zu bekämpfen.

Derartige Revolutionen können gewaltsam vonstattengehen, sie setzen aber nicht schon notwendig Gewalt voraus. *Wenn* der betreffende Umsturz in Form eines gewalttätigen Aufstands erreicht wird, spricht Erhard von einer »Insurrektion«.<sup>[41]</sup> Doch es kann sehr wohl passieren, dass eine Staatsführung diese Insurrektion vorausahnt und die angemahnten Änderungen zentraler Konstitutionsprinzipien auf diesen Druck hin präventiv selbst durchführt, um der gewaltsamen Insurrektion zuvorzukommen. In diesen Fällen findet dann zwar keine Gewalt, aber dennoch eine Revolution statt.<sup>[42]</sup> Der entscheidende Punkt von Erhards Überlegungen ist jedoch ein anderer: Nicht schon jede Revolution ist *legitim*, und die Frage, ob sie das ist, entscheidet sich weitgehend unabhängig von der Gewaltfrage. Eine Revolution ist laut Erhard dann und nur dann legitim, wenn die revolutionären Kräfte direkt im Namen der Menschenrechte agieren.<sup>[43]</sup> Das bedeutet zugleich: Etwaige autoritäre, absolutistische,