

Schriften zur Triadik und Ontodynamik

Band 14

Uwe Voigt (Hrsg.)

Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog

Internationales wissenschaftliches Symposium unter der Schirmherrschaft
der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste

PETER LANG
Europäischer Verlag der Wissenschaften

**"Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit":
Die Entwicklung des Menschenrechtsgedankens
in der Neuzeit
unter geschichtsphilosophischem Aspekt**

von
Uwe Voigt (Bamberg)

1. Einleitung

Was ist eigentlich an der Neuzeit so neu? Wohl dies: Eine der Weltkulturen, der Okzident, löst sich aus traditionellen Bindungen und gerät mit anderen Kulturkreisen derart in Berührung, daß sich diese zunehmend in das Netzwerk einer einzigen Weltgeschichte verstricken¹. Die positiven wie die negativen Konsequenzen dieser "Globalisierung" betreffen heute die gesamte Menschheit. Dies zeigt sich besonders deutlich am Menschenrechtsgedanken: Er bahnte sich zunächst auf europäischem und nordamerikanischem Boden unter dem Vorzeichen der Freiheit an, die sich als oberstes Prinzip in der 'Virginia Bill of Rights' und in der französischen 'Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte' manifestierte. Der Triumph der Freiheit führte allerdings zum Problem der Gleichheit, das zu einem Grundmotiv der Menschenrechtsbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert wurde. Die Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit, die sich noch in den großen Menschenrechtsdokumenten nach dem Zweiten Weltkrieg fortsetzt, provoziert heute auch und vor allem außerhalb des europäisch-nordamerikanischen Westens die Suche nach einem neuen Typus von Menschenrechten, welcher sich als Forderung nach Brüderlichkeit bzw. Geschwisterlichkeit verstehen läßt.

Hier deutet sich ein interessanter geschichtsphilosophischer Befund an: Die neuzeitliche Entwicklung des Menschenrechtsgedankens vollzieht sich als eine Bewegung, deren Phasen sich den einzelnen Elementen der französischen Revolutionsparole "Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit" zuordnen lassen. Zwar hat die Historikerin Mona Ozouf² aufgezeigt, auf welcher beiläufigen Weise dieser Slogan zustande kam und wie spät er sich im öffentlichen Bewußtsein etablierte. Doch ist daraus schon die Kontingenz, die Unverbindlichkeit jener Parole abzuleiten? Wenn jemand auf einem Klavier zufällig

¹ Vgl. *Arnold J. Toynbee*, *Der Gang der Weltgeschichte*. Übersetzt von Jürgen v. Kempster. Zweiter Bd.: *Kulturen im Übergang*, 1. Teilbd., München 1970, S. 196ff.; *Eric R. Wolf*, *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*, Frankfurt-New York 1986, v.a. S. 187ff.

² Vgl. *Mona Ozouf*, *Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit*. In: dies., *Das Pantheon / Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit*. Zwei französische Gedächtnisorte. Aus dem Französischen übersetzt von Hans Thill, Berlin 1996, S. 39-93, v.a. S. 45ff.

einen Dreiklang anschlägt, so ist es doch keineswegs reiner Zufall, daß die Möglichkeit einer solchen Tonfolge überhaupt besteht und daß sie, einmal verwirklicht, als *angenehm-melodisch* "im Ohr bleibt". Grundstrukturen - sei es der Musik, sei es der Geschichte - sind nicht schon deshalb für kontingente Setzungen zu halten, weil es möglich ist, sie unter kontingenten Bedingungen zu erkennen; das vorgängige Bestehen dieser Grundstrukturen selbst ist es vielmehr, das ihr freies "spielerisches" Erkenntwerden allererst ermöglicht³. Über die rein historische Sichtweise hinaus darf also philosophische Geschichtsreflexion danach fragen, was sich unter den geschichtlichen Bedingungen, ja durch sie hindurch, an Sinn des Bedingten ausdrückt.

Diese Perspektive ist in bezug auf die Menschenrechte heute von besonderer Bedeutung, wird doch deren Geschichtlichkeit, deren Herkunft aus der partikulären Entwicklung einer partikulären Weltgegend, als Argument gegen ihren universalen Geltungsanspruch verwendet⁴. Läßt sich die Geschichte des Menschenrechtsgedankens jedoch als eine in sich strukturell kohärente Problemgeschichte verstehen, so ergibt sich vielleicht Verbindlichkeit nicht trotz, sondern aus dieser Geschichte. In der Folge wird ein entsprechender Verständnis-Versuch unternommen, der angesichts der Ausdehnung der zu behandelnden Epoche, der Fülle des einschlägigen Materials⁵ und der Knappheit des zur Verfügung stehenden Platzes nur vorläufig und tastend ausfallen kann. Dabei werden die einzelnen Etappen des anzunehmenden Entwicklungsprozesses jeweils zuerst in ihrem relevanten allgemein-, v.a. geistesgeschichtlichen Gehalt betrachtet; daraufhin richtet sich der Blick auf ausgewählte philosophische Positionen der betreffenden Zeiträume, um auch dort die entsprechenden Grundgedanken aufzusuchen⁶. Vielleicht läßt ja gerade der erzwungenermaßen flüchtige Blick übergreifende Strukturen zutage treten.

2. Zur Entwicklung des neuzeitlichen Menschenrechtsgedankens

2.1 Europa als Ausgangspunkt

Daß Menschenrechte *als* Menschenrechte artikuliert werden und globalen Geltungsanspruch erheben, ist ein Ereignis im Kontext der europäischen Geistesgeschichte. Die Frage, was denn dieses Europa sei, führt freilich geradewegs in eine Aporie, da De-

³ Vgl. *Erwin Schadel*, Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik, Frankfurt/M. etc. 1995, v.a. S. 378, sowie den Beitrag desselben Autors in diesem Band.

⁴ Vgl. *Brigitte Hamm*, Menschenrechte in einer interdependenten Welt. Die Suche nach einer Globalethik. In: Dirk Messner / Franz Nuscheler (Hrsgg.), Weltkonferenzen und Weltberichte. Ein Wegweiser durch die internationale Diskussion, Bonn 1996, S. 141-155.

⁵ *Günter Birtsch / Michael Trauth / Immo Meenken*, Grundfreiheiten. Menschenrechte 1500-1850. Eine internationale Bibliographie, Bd. 1-5, Stuttgart-Bad Canstatt 1991-1992, bieten 16354 Einzeleinträge.

⁶ Bei diesem Vorgehen kann offen bleiben, auf welchen kausalen Beziehungen das mögliche Entsprechungsverhältnis zwischen 'Zeitgeist' und Philosophie beruht.

finieren Abgrenzen bedeutet, Europa aber sich nach außen wie nach innen nur schwer abgrenzen läßt⁷. Der Übergang nach Asien ist so fließend, daß Europa vom Weltraum aus wie eine Halbinsel der asiatischen Landmasse erscheint. Die angrenzenden Ozeane verbinden eher, als daß sie trennen. Insgesamt war Europa immer schon Ein- und Auswanderungsgebiet⁸. Seinen Namen gab ihm eine phönizische Königstochter; seine altchwürdigste Metropole - Rom - wurde dem Vernehmen nach von landflüchtigen Trojanern aus Kleinasien gegründet. Umgekehrt finden wir in der Antike Europäer am Euphrat und am Nil, im Mittelalter 'Franken' im Heiligen Land, und ab den Hochseefahrten des späten 15. Jahrhunderts erlangten die Europäer "ein Mittel physischen Zugangs zu allen bewohnten und bewohnbaren Ländern auf dem Antlitz des Planeten", wodurch das Leben sämtlicher anderer Kulturen spürbar beeinflußt wurde⁹.

Auch im Inneren Europas zieht sich keine Grenze auf so natürliche Weise hin, daß sie nicht erst in geschichtlichem Ringen hätte bestimmt und befestigt werden müssen¹⁰. Es finden sich keine unüberwindbaren Wüstengürtel oder Hochgebirgsschwellen, und die durchaus vorhandenen natürlichen Hindernisse haben offenbar dazu herausgefordert, sie zu überwinden. Bezeichnenderweise handelt es sich bei der 1991 entdeckten Gletscherleiche aus der Jungsteinzeit, die unter dem Namen "Ötzi" bekannt wurde, um die sterblichen Überreste eines transalpinen Grenzgängers¹¹.

Europa - der Kontinent ohne definierende Eigenschaften? Diese Aporie kann sich zur Euporie wenden, wenn wir nicht nur die relativ schwach ausgeprägten Unterschiede betrachten, sondern auch, im Vergleich mit anderen Kontinentalräumen, die Unterschiede der Unterschiede¹². Dann stellt es sich heraus, daß sich Europa gerade durch seine Offenheit nach außen wie im Inneren auszeichnet¹³. Es ermöglicht seinen Be-

⁷ Vgl. Eric R. Wolf, Die Völker ohne Geschichte [Fußn. 1], S. 56ff.; Herbert Lehmann (Hrsg.), Europa, München etc. 1973 (Harms Erdkunde, Bd. II), S. 9ff.

⁸ Vgl. Manfred Fuhrmann, Europa - zur Geschichte einer kulturellen und politischen Idee. Konstanz 1981.

⁹ A.J. Toynbee, Der Gang der Weltgeschichte II/1 [Fußn. 1], S. 192.

¹⁰ Vgl. E. R. Wolf, Die Völker ohne Geschichte [Fußn. 1], S. 160ff.

¹¹ Vgl. die dokumentarischen Sammelbände: Frank Höpfel u.a. (Hrsgg.), Der Mann im Eis. Bd. 1: Bericht über das Internationale Symposium 1992 in Innsbruck, 2. durchges. Aufl. Innsbruck 1992; Konrad Spindler u.a. (Hrsgg.), Der Mann im Eis. Neue Funde und Ergebnisse, Wien-New York 1995 (The Man in the Ice. Vol. 2). Zahlreiche Beiträge in den genannten Bänden befassen sich übrigens direkt oder indirekt mit den Problemen, die sich daraus ergeben haben, daß die von "Ötzi" durchquerten Klima- und Siedlungsgrenzen heute auch als Staatsgrenzen fungieren.

¹² Der Gedanke, daß Kulturen als Systeme auf derartigen Unterschieden zweiter Ordnung basieren, verdankt sich Gregory Bateson, Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven, Frankfurt/M. 1988, S. 25ff.

¹³ Zu dieser kulturphilosophischen Charakterisierung Europas vgl. Heinrich Beck, Weltfriede als dynamische Einheit kultureller Gegensätze. Onto-hermeneutische Grundlagen zum Strukturverständnis der Kultur der Menschheit - als Perspektive eines "dialektisch-triadischen" Wirklichkeitsverständnisses. In: Heinrich Beck / Gisela Schmirber (Hrsgg.), Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen, Frankfurt/M. etc. 1995, S. 17-69, v.a. S. 30ff.; ders., Europa - Afrika - Asien: Komplementarität der Weltkulturen. In: Erwin Schadel (Hrsg.), Ganzheitliches

wohnern eine dreifache Erfahrung: daß sie seine gemäßigte Natur prinzipiell beherrschen und zu eigenen Zwecken nützen können; daß der Gewalttätigkeit ihrer Mitmenschen durch Migration relativ leicht zu entkommen ist; und daß es eine Vielheit von Kulturen gibt, deren Normen und Werte aufgrund ihrer Verschiedenheit im Verdacht der durchgängigen Relativität stehen¹⁴. Das Verhältnis des Menschen zur Natur, zu sich und seinesgleichen sowie zur kulturellen Überlieferung stellt sich so als spannungsvolles Gegenüberstehen dar¹⁵. Das bewußte Ergreifen dieser dreifachen Erfahrung macht das Wesentliche der europäischen Neuzeit aus¹⁶, die also von ihren Anfängen her aus Freiheits-Bewegungen entspringt.

2.2 Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit

Damit entsteht eine geschichtliche Dynamik, die ein ausgeprägtes Freiheitsbewußtsein erzeugt, daraufhin im Gleichheitsstreben zu einer Konfrontation der Freiheit mit sich selbst führt und schließlich nach einer Synthese zwischen Freiheit und Gleichheit verlangt. Diese Dynamik gilt es in der Folge gerafft zu skizzieren, wobei ihre einzelnen Phasen - von Renaissance und Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts; das 19. und frühe 20. Jahrhundert; und zuletzt die jüngste Geschichte seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs - als relative, sich durch alle internen Umbrüche durchhaltenden Einheiten erscheinen.

2.2.1 "Freiheit": Von Renaissance und Reformation bis zur amerikanischen Unabhängigkeitserklärung

Die Entwicklung Europas in der frühen Neuzeit erweckt zunehmend das Bewußtsein der Freiheit des Menschen gegenüber der Natur, gegenüber seinen Mitmenschen und gegenüber dem Göttlichen, wie es von der begrenzten menschlichen Tradition repräsentiert wird: Der neuzeitliche Mensch weiß sich von den Vorgaben der Natur nicht schlechthin bestimmt, sondern steht ihnen erkennend und verfügend gegenüber. Diese Befreiung wird zunehmend mittels einer Technologie durchgesetzt, die sich unter nominalistischen Vorzeichen keinen von sich selbst her verbindlichen Vorgaben mehr

Denken. Festschrift für Arnulf Rieber zum 60. Geburtstag, Frankfurt/M. etc. 1996, S. 51-82, v.a. S. 57ff.

¹⁴ Zur prinzipiellen Verbindung dieser drei Erfahrungen mit dem Menschenrechtsgedanken vgl. *Siegfried König*, Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes-Locke-Kant, München 1990, S. 295ff.

¹⁵ Die daraus resultierende 'agonale' Verfassung europäischer Mentalität schildert *Massimo Cacciari*, Gewalt und Harmonie. Geo-Philosophie Europas, München-Wien 1995.

¹⁶ Vgl. *Peter Sloterdijk*, Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence, Frankfurt/M. 1994.

verpflichtet fühlt¹⁷. Der Mensch, der solchermaßen im technischen Umgang mit der Natur seiner eigenen "Herrlichkeit" inne wird, will sich von seinen Mitmenschen nicht als bloßes Naturding, als Sache behandeln lassen, sondern erhebt den Anspruch darauf, daß in seiner Eigenständigkeit anerkannt zu werden, als selbstzweckhaftes Subjekt, das kein bloßes (naturales) Mittel darstellt. Institutionen und Traditionen werden als Produkte des menschlichen Geistes erfahren, die sich nicht über ihren Hervorbringer überheben dürfen, etwa indem sie ihn absolut verpflichten, die ihn vielmehr in seiner Freiheit zu bestätigen und zu fördern haben. Dies gilt insbesondere für den religiösen Bereich: Die zunächst durchaus bejahte freie Bindung an das Göttliche im individuellen Gewissen wird zum kritischen Maßstab für die je nur endliche, kulturell bedingte und geschichtlich geformte Weise, auf welche das Göttliche von der real existierenden Kirche gegeben bzw. verdeckt wird.

Im Gegenüber zur Natur erfährt sich der Mensch also mehr und mehr als frei, emanzipiert von jeglicher verbindlichen Naturordnung. Für das menschliche Zusammenleben, zumal für den Umgang mit sozialen und politischen Gegebenheiten, ergibt sich hieraus freilich ein Dilemma: Einerseits will der Mensch auch in diesen Bereichen als freies Wesen akzeptiert werden; wenn er politische, soziale und religiöse Bindungen eingeht, so soll dies nicht aus Zwang heraus geschehen, sondern weil er es vor sich selbst - seiner Vernunft, seinem Gewissen - verantworten kann. Andererseits befreien sich nicht nur die menschlichen Individuen aus der überkommenen Ordnung, sondern auch die - ja letztlich von eben diesen Individuen getragenen - übergreifenden Institutionen, die zugleich an Legitimation verlieren¹⁸ und an beliebig verfügbaren Machtmitteln gewinnen. Die Instanzen, die den einzelnen bisher wenigstens prinzipiell trugen und borgen, werden nun zunehmend als potentielle Bedrohung der Freiheit empfunden, da sie selbst nicht mehr an eine allgemeinverbindliche Norm zurückgebunden sind¹⁹. Dieser Verdacht richtet sich auch und gerade gegen die kirchliche Hierarchie, die keine den einzelnen bergende heilige Ordnung mehr widerzuspiegeln, sondern das aufkommende Bewußtsein der individuellen Freiheit zu Gott hin durch spätscholastisch-nominalistische Theologie und durch die Anwendung äußerer Machtmittel in den Griff zu nehmen scheint. Je mehr nun die Institutionen - auch und vor allem Reich und Kirche - an quasi natürlicher Selbstverständlichkeit einbüßen, je mehr sie sich zudem in einer spannungsgeladenen

¹⁷ Vgl. hierzu und zum Folgenden: *Heinrich Beck*, Kulturphilosophie der Technik. Perspektiven zu Technik - Menschheit - Zukunft, Trier 1979, v.a. S. 34ff.

¹⁸ So läßt die Begegnung mit den Völkern Amerikas spanische Denker erkennen, daß sie selbst aus einem begrenzten kulturellen und historischen Kontext stammen und die angesichts gewaltsamer Übergriffe dringende Anerkennung des anderen in seiner Würde und Freiheit gerade nicht aus diesen begrenzten Kontexten, sondern aus einem allgemeinen Natur- und Volkerrecht hergeleitet werden darf. Vgl. dazu die Beiträge von *L. Jiménez Moreno* und *I. Murillo* in diesem Bd.

¹⁹ In bezug auf den Staat artikulierte sich dieses Mißtrauen als Kritik am "Machiavellismus"; vgl. *Friedrich Meinecke*, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, München-Berlin 1925.

Pluralität von Obödienzen bzw. Konfessionen und Staaten wiederfanden²⁰, desto mehr versuchen sie, sich als harte politische Realitäten durch ihre "Hausmacht" zu behaupten²¹, was wiederum den ihnen im Namen der Freiheit entgegengebrachten Widerstand verstärkt²².

Die derart herausgeforderte Freiheit reagiert damit, daß sie sich gegen alle potentiellen Einschränkungen richtet - also damit, daß sie sich als eine Vielzahl negativer Freiheiten verwirklicht, als deren Träger mehr und mehr das Individuum herausgearbeitet wird. Wurde dessen Freiheitsanspruch in den frühesten einschlägigen Texten noch innerhalb eines bestimmten Standes geltend gemacht²³, wendet er sich später zunehmend gegen die ständische Ordnung selbst, die - als Erbe mittelalterlichen Hierarchiedenkens - auch von den neuzeitlichen Institutionen in Frage gestellt wird, also von zwei Seiten unter Druck gerät²⁴.

Erst in der sukzessiven Entfaltung seiner Freiheiten gegen alle Widerstände erfährt sich der neuzeitliche Mensch also selbst, und dies vor allem an den Hemmnissen, die ihm widerfahren und denen er mit der Formulierung von Menschenrechten entgegentritt. Diese Freiheit begegnet bei Luther nur als "Freiheit eines Christenmenschen", des durch die göttliche Gnade aus dem bloß natürlichen, weiterhin von Herrschaftslogik geprägten

²⁰ Diese Entwicklung erreichte einen ersten dramatischen Höhepunkt bereits im Jahr 1378, in dem durch ein Papstschisma die religiöse Einheit Europas auf Jahrzehnte hinweg zerbrach und mit dem Tode Kaiser Karls IV. die endgültige Auflösung der politischen Ordnung des Spätmittelalters begann; vgl. *Karl Seibt*, *Karl IV. Ein Kaiser in Europa 1346 bis 1378*, Nachdr. d. 5. Aufl., München 1994, S. 398ff.

²¹ Symptomatisch hierfür sind die fast zeitgleichen Versuche, das Reich als Habsburger Hausmacht und das Patrimonium Petri als italienischen Territorialstaat zu konsolidieren. Ferner handelt es sich bei der Flut von Hexenprozessen und bei der Ideologie eines absolut über den Gesetzen stehenden Herrschers nicht um Episoden aus einem 'finsternen Mittelalter', sondern um durchaus konsequente Reaktionen neuzeitlicher Einrichtungen auf die anbrechende Modernisierung ihrer selbst und ihres kulturellen Umfelds. Vgl. *Hugh Trevor-Roper*, *The European Witch-craze of the Sixteenth and the Seventeenth century*. In: ders., *Religion, the Reformation and Social Change*, re. 3rd ed. [reprint] London 1984, S. 90-192, v.a. S. 158ff.

²² Ihren Gipfelpunkt erreicht diese Entwicklung in der Frühphase der Französischen Revolution, als weite Teile der Bevölkerung befürchten, jeder Selbsterhaltungsversuch des Ancien Régime könnte nur in zunehmender Anarchie enden ("Grande Peur"); vgl. *Ernst Jacobi*, *Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit. Vorgeschichte und Verlauf der Französischen Revolution von 1789*, Frankfurt/M. 1989, S. 50f.

²³ Vgl. *Gerhard Oestreich*, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriss*, 2. durchges. u. erg. Aufl. Berlin 1978, S. 27: "In den Spannungen des Übergangs vom personalen Lehnsstaat des hohen Mittelalters zum territorialen Ständestaat des Spätmittelalters wurde die Festlegung von korporativen ständischen Freiheiten [...] erzwungen" als Bewahrung der 'guten alten Rechte' neuer Fürstenmacht gegenüber.

²⁴ So zielen Gleichheitsgarantien in der Aufklärungszeit v.a. darauf ab, den einzelnen aus der Ständeordnung zu befreien; vgl. *Gerd Kleinheyer*, *Gleichheit in Aufklärung und Vormärz*. In: Ernst-Wolfgang Böckenförde u. a. (Hrsgg.), *Von der ständischen Gesellschaft zur bürgerlichen Gleichheit*, Berlin 1980 (*Der Staat. Zeitschrift für öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte*. Beiheft 4), S. 7-31.

Zusammenhang herausgenommenen Menschen, führt aber auch zu einer ersten rudimentären Form der Religionsfreiheit, die zugleich mit Freizügigkeit verbunden ist: Nach 1555 haben Individuen im Deutschen Reich das Recht, einen Herrschaftsbereich zu verlassen, dessen herrschende Konfession sie nicht teilen. Jean Calvin geht einen Schritt weiter zum Recht auf freie Mitgestaltung des politischen Lebens, wobei er noch an die mittelalterlich-ständische Lehre vom Widerstandsrecht gegen eine ungerechte Obrigkeit anknüpft²⁵.

Aus den Erfahrungen mit institutioneller Gewalt (Religionskriege, Absolutismus) entspringt demnach zuerst der Kampf um "Menschenrechte [...] als Abwehrrechte"²⁶. Als exemplarischer Ausdruck dieser Bestrebungen gilt die englische Habeas-Corpus-Akte von 1679²⁷. Nach der Erfahrung des Bürgerkrieges 1645-1649 und der Militärherrschaft Cromwells gewährt sie Schutz vor willkürlicher Verhaftung. Zwar leitet sie sich aus der ständestaatlich verankerten 'Magna Charta Libertatum' von 1215 ab²⁸, gilt aber für Engländer beliebigen Standes, auch für Bürger in den überseeischen Kolonien. Als Meilenstein in der Entwicklung der Persönlichkeitsrechte garantiert sie dem einzelnen das Recht auf körperliche Unversehrtheit, schützt dessen Bezugspunkt einer in konkreten Erfahrungen und Beziehungen erlebten Welt vor willkürlichen Übergriffen²⁹. Im Rückgriff auf John Locke³⁰ sowie den Rechtsgelehrten William Blackstone bereichert sich dieser zunächst englische Menschenrechtsdiskurs um das Recht auf Sicherheit der Person, das Recht auf Eigentum und das Recht auf Freiheit als drei prinzipiell-absolut gültige Menschenrechte ("life, liberty, property")³¹.

Heute werden diese Menschenrechte insgesamt als Freiheitsrechte (Unversehrtheit von Leib und Leben) bezeichnet. Freiheit konkretisiert sich hier in Freiheiten, die ohne kataklysmische Umwälzung dem jeweils gegebenen Staat abgerungen und eingeschrieben werden können, dessen absoluten Machtanspruch es durch "rule of law", durch die Gegenmacht der Rechtsstaatlichkeit zu begrenzen gilt³². Primär werden die Menschenrechte in dieser Phase also als Freiheit von Zwang, als negative Freiheit verstanden; sie sollen individuelle Freiräume gegen obrigkeitliche Willkür garantieren.

²⁵ Vgl. G. Oestreich, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß [Fußn. 23], S. 30ff.

²⁶ Frank Pietzcker, Entstehung und Entwicklung der Menschenrechte, Frankfurt/M. 1981, S. 20.

²⁷ Vgl. Wolfgang Heidelberg (Hrsg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn etc. 1997, S. 53f.

²⁸ Vgl. ebd., S. 51-53.

²⁹ Zur Bedeutung dieses Rechtes, das als Schutz vor Folter dem einzelnen seine identitätsstiftende und identitätsbewahrende Beheimatung in seiner Lebenswelt garantiert, vgl. ex negativo Gustav Keller, Die Psychologie der Folter, Frankfurt/M. 1981, v.a. S. 51ff.

³⁰ Siehe unten in diesem Punkt.

³¹ Vgl. Ludger Kühnhardt, Die Universalität der Menschenrechte, 2. überarb. u. erw. Aufl. Bonn 1991, S. 48ff., Manfred Brocker, Die Grundlegung des liberalen Verfassungsstaates. Von den Levellern zu John Locke, München 1995.

³² Vgl. G. Oestreich, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß [Fußn. 23], S. 64 (dort das Montesquieu-Zitat: "Le pouvoir arrête le pouvoir").

Nostalgische Sehnsucht nach dieser Freiheit, die Gleichheit und Brüderlichkeit durch das Ringen gegen einen mächtigen, despotischen Gegner in sich 'aufhebt', da für die der Freiheit (noch) nicht Föhigen angesichts der herrschenden Notlage suspendiert, und so konkret bestehende Ungleichheiten vergessen macht, begegnet nicht von ungefähr immer noch sehr stark in den Vereinigten Staaten von Amerika³³. Ist doch deren Gründung mit der 'Virginia Bill of Rights' von 1776 verwoben, die verkündet, alle Menschen seien von Natur aus in gleicher Weise frei und unabhängig geboren, und in der Folge die Grundzüge eines Staates entwirft, in welchem individuelle Freiheit möglichst ungefährdet vollzogen werden kann³⁴. Der Staat wird durch die amerikanischen Dokumente, ließe sich sagen, eher restringiert als konstituiert; so spricht die 'Virginia Bill' eher davon, was ein Staat unterlassen sollte, etwa langfristig stehende Heere zu unterhalten oder die Freiheit der Presse einzuschränken, als von den positiven Zielbestimmungen des Staates. "Life, liberty and pursuit of happiness" des einzelnen stehen im Mittelpunkt des amerikanischen Traums. Die erste Phase des neu-zeitlichen Menschenrechtsgedankens kulminiert also neu-weltlich auf amerikanischem Boden.

Natur, Sozialsphäre und religiöser Bezug erscheinen also in der europäischen Neuzeit zunehmend als Erfahrungssphären eines primären Freiheitsstrebens; ja der Sinn dieser Sphären scheint gerade darin zu liegen, menschliche Freiheit zu manifestieren. Auch vornezeitliche Denkrichtungen sprachen dem Menschen Freiheit zu, leiteten diese allerdings philosophisch bzw. theologisch aus dem Wesen des Menschen ab und banden sie an eine bestimmte Ordnungsvorstellung zurück³⁵. Nun kehrt sich diese Perspektive um: Die Freiheit selbst ist das Wesen des Menschen³⁶, aus ihr erfließen alle anderen anthropologischen Bestimmungen, ja sogar die Bestimmung der Seinsordnung selbst.

Unter dem Vorzeichen der menschlichen Freiheit lassen sich die beiden in der frühen Neuzeit dominierenden philosophischen Strömungen verstehen: Der *Rationalismus* begreift den Menschen als spontanes geistbestimmtes Subjekt, dessen Leistung die Sinnstrukturen der erfahrenen Welt allererst hervorbringt und das deshalb innerweltlichen Zwängen nie ganz ausgeliefert sein kann³⁷. Der Rückzug auf die menschliche

³³ Vgl. *Kenneth S. Stern*, *A Force upon the Plain. The American Militia Movement and the Politics of Hate*, New York etc. 1996.

³⁴ Vgl. *W. Heidelmeyer*, *Die Menschenrechte* [Fußn. 27], S. 15f.

³⁵ Vgl. hierzu den Beitrag von *A. Papsthart* in vorliegender Publikation.

³⁶ Vgl. *Giovanni Pico della Mirandola*, *De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen* [lat.-dt.]. Übersetzt von Norbert Baumgarten. Herausgegeben und eingeleitet von August Buck, Hamburg 1990, S. 4/5ff. (die spezifische Würde des Menschen gegenüber allen anderen Geschöpfen besteht in seiner Un-Bestimmtheit, die es ihm erlaubt, seinen Ort in der Schöpfung frei zu wählen); *G. Oestreich*, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß* [Fußn. 23], S. 65 (dort das Rousseau-Zitat: "Auf seine Freiheit verzichten heißt, auf sein Menschsein verzichten").

³⁷ Vgl. *René Descartes*, *Discours de la Méthode / Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*. Übers. u. hrsg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1960 (Nachdr. ebd. 1969), S. 66/67 (V, 1); *ders.*, *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau neu hrsg. v. Lüder Gäbe. Durchges. v. Hans Günter Zekl, Hamburg ²1977, S. 78/79-82/83 (III, 19-21); s.

Subjektivität schafft eine Distanz zu allen von außen herangetragenen Bestimmungen. Diesen Abstand lebt Descartes noch als schützenden Rückzug des einsamen Denkers vor sozialen Verpflichtungen³⁸; seine radikalen Schüler begreifen die Entfernung vom Gegebenen bereits als Anreiz dazu, es reformerisch in Griff zu nehmen³⁹. Damit ziehen sie die Konsequenz aus der zentralen Position, die Descartes selbst dem Menschen als "Herr und Eigentümer der Natur"⁴⁰ beimißt, der seinerseits unter keinem Sach-Zwang steht.- Der Empirismus stellt das menschliche Individuum als Zentrum seiner Erfahrungen und Willensakte dar, das sich nicht durch immer nur sekundäre Allgemeinbegriffe oder gar verbindlich vorgegebene 'Ideen' bestimmen lassen, sondern die Möglichkeit verwirklichen sollte, sich selbst als setzendes Subjekt zu vollziehen⁴¹. Mögen diese Setzungen an sich noch so determiniert sein⁴², so bleibt ihrem Urheber als unersetzbarem

dazu *Jordino Assis dos Santos Marques*, Einige Aspekte des Menschenbildes bei Descartes, o.O., o.J. [Diss. Freiburg i.Br.], v.a. S. 188ff.

³⁸ Vgl. *R. Descartes*, Discours de la Méthode [Fußn. 37], S. 42/43f. (III, 3. Grundsatz); s. dazu *Ulrich Kunnä*, Das "Krebsgeschwür der Philosophie". Komenskýs Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus, Sankt Augustin 1991 (Schriften zur Comeniusforschung. Bd. 19), S. 45ff.

³⁹ Vgl. ebd., S. 81ff.

⁴⁰ *R. Descartes*, Discours de la Méthode [Fußn. 37], S. 101 (VI, 2).

⁴¹ Dies läßt sich v.a. bei englischen bzw. schottischen Denkern beobachten: Vgl. *Francis Bacon*, Neues Organon [lat.-dt.]. Teilbd. 2. Herausgegeben von Wolfgang Krohn, Hamburg 1990, S. 280/281 (II, 2: in der Absage an die Realität verbindlicher Allgemeinbegriffe kann das menschliche Wissen seinen machtvollen Zugriff auf die Realität gewinnen); *John Locke*, Versuch über den menschlichen Verstand. Bd. I-II, Hamburg⁴1981 (Philos. Bibliothek Bd. 75-76), v.a. Bd. I, S. 11 ('An den Leser': Locke will als "Hilfsarbeiter" den 'Schutt' beseitigen, mit dem das Erbe "einer seltsamen, erkünstelten und unverständlichen Terminologie" die freie Bahn des Fortschritts blockiert, den die neue Naturwissenschaft verheißt. Unter jenen hinderlichen Trümmern versteht Locke gleichermaßen den scholastischen Aristotelismus und die zeitgenössische Lehre von den 'eingeborenen Ideen', vgl. ebd., S. 29ff.; Bd. II, S. 1ff.); s. dazu *Wolfgang Röd*, Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau, München 1984 (Geschichte der Philosophie. Bd. 8), S. 32ff., v.a. S. 34 ("Die Berufung auf eingeborene Wahrheiten verleitet [...] seiner [d.h. Lockes, U.V.] Ansicht nach zur vorzeitigen Einstellung der Erkenntnisbemühungen, denn sie legt die Überzeugung nahe, im Besitz der endgültigen Erkenntnis zu sein. Indem sie zur Unterdrückung auch berechtigten Zweifels führen kann, fördert sie Autoritätsglauben und Unselbständigkeit. Hier zeigt sich der Zusammenhang von Erkenntniskritik und aufklärerischer Zielsetzung deutlich"; *Willi Zimmermann*, Vom Bewußtsein zum Diskurs. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Erkenntnistheorie und politischer Theorie am Beispiel der empirisch-analytischen Theorie von John Locke und David Hume, Zürich 1980, v.a. S. 440ff.; *Peter Zerh*, Zur Semantik gesellschaftlicher Freiheit. Eine Analyse des Freiheitsbegriffs bei Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Paine und John Stuart Mill, Frankfurt/M. 1987, S. 11ff.; *Siegfried König*, Zur Begründung der Menschenrechte [Fußn. 14], S. 69ff.- Im Gefolge von Locke engagiert sich Voltaire durch die Mobilisierung der öffentlichen Meinung gegen ganz bestimmte Menschenrechtsverletzungen an einzelnen Individuen; vgl. *W. Röd*, Die Philosophie der Neuzeit 2, a.a.O., S. 171ff.

⁴² Da der Empirismus dazu neigt, Grund-Folge-Beziehungen ausschließlich als physikalische Ursache-Wirkungszusammenhänge zu betrachten, reduziert er menschliche Freiheit als äußere Freiheit zur Ausführung eines an sich determinierten Willensaktes; diese Freiheit aber wird als ein

konkreten Aktzentrum auch und gerade ein bestimmtes Maß an wesensmäßiger Handlungsfreiheit. Die Ausgestaltung dieser Position hängt von den jeweiligen Geschichtserfahrungen der betreffenden Autoren ab⁴³: Der Mensch ist schlechtestenfalls - Thomas Hobbes zufolge⁴⁴ - dazu berechtigt, sich gegen extreme Einschränkung und Auslöschung zu wehren⁴⁵: Bestenfalls genießt der Mensch das Recht, sein Leben in konkreter individueller Freiheit durch selbstgeschaffenes Eigentum⁴⁶ in einer von ihm selbst bestimmten⁴⁷ Staatsform zu führen. In diesem von ihm geformten Staat steht das Individuum in unmittelbarer Beziehung zur Staatsgewalt selbst. Die Dialektik von individuellem Freiheitsstreben einerseits und institutioneller Homogenisierung andererseits hat

'hartes' Faktum anerkennt. Vgl. *J. Locke*, Versuch über den menschlichen Verstand [Fußn. 41], Bd. I, S. 280ff. (II, 5ff.); *David Hume*, The philosophical Works. Ed. by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, Vol. 2 [Reprint of the new ed. London 1886] Aalen 1964, S. 181ff. (A Treatise of Human Nature, Book II, Part III, Sect. I: "Of Liberty and Necessity"). Die Annahme, daß der Mensch hinsichtlich seiner Einstellungen - etwa seiner Glaubensüberzeugung - keine Wahlfreiheit besitzt, kann daher den Ruf nach entsprechender Meinungs- und Religionsfreiheit motivieren; vgl. z.B. *ders.*, Politische und ökonomische Essays. Übersetzt von Susanne Fischer. Mit einer Einleitung herausgegeben von Udo Bermbach, Teilbd. 1, Hamburg 1988, S. 55, Anm. 7; s. dazu *John Bricke*, Mind and Morality. An Examination of Hume's Moral Psychology, Oxford 1996, S. 235ff.

⁴³ Hobbes schreibt unter dem Eindruck der mörderischen Religions- und Bürgerkriege des 17. Jahrhunderts, die ihn den Menschen als per se soziales Individuum betrachten lehrten, welches sich nur im Hinblick auf zerstörerische Kollisionen mit seinesgleichen zu geordneten Verbänden zusammenschließt. Die späteren Vertreter neuzeitlicher Freiheitstheorien blicken z.Tl. auf friedlichere Zeiten zurück und fühlen sich zugleich von der radikal pessimistischen Anthropologie des Hobbes herausgefordert; daher stellen etwa Locke, Hume und Rousseau den Menschen als an sich soziales Wesen dar, das von vorneherein in positiven Beziehungen zu seinen Artgenossen steht. Vgl. *Hermann Schmidt*, Seinserkenntnis und Staatsdenken. Der Subjekts- und Erkenntnisbegriff von Hobbes, Locke und Rousseau als Grundlage des Rechtes und der Geschichte, Tübingen 1965, passim; *Gerhard Streminger*, David Hume. Sein Leben und sein Werk, Paderborn etc. 1994, S. 341ff.

⁴⁴ Vgl. *Wolfgang Röd*, Die Philosophie der Neuzeit I. Von Francis Bacon bis Spinoza, München 1978 (Geschichte der Philosophie, Bd. 7), S. 164ff.; *S. König*, Zur Begründung der Menschenrechte [Fußn. 14], S. 84ff.

⁴⁵ Vgl. *Peter Cornelius Mayer-Tasch*, Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht, Tübingen 1965, S. 83ff.

⁴⁶ Zur zentralen Bedeutung der Arbeit und des daraus entspringenden Rechtes auf Eigentum im Denken Lockes vgl. *J. Locke*, Two Treatises of Government. A critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett, Cambridge 1964, S. 303ff. (treat. II, chap. V: "Of Property"); s. dazu *Johannes Hahn*, Der Begriff des *property* bei John Locke. Zu den Grundlagen seiner politischen Philosophie, Frankfurt/M. etc. 1984; *S. König*, Zur Begründung der Menschenrechte [Fußn. 14], S. 150ff.

⁴⁷ Nach Hobbes, Locke und Rousseau geschieht diese Bestimmung explizit-rational in einem Gesellschaftsvertrag; Hume zufolge vollzieht sie sich auf einer emotional-prärationalen Ebene, was von der Vernunft nachträglich erkannt, anerkannt und vertieft werden kann. Vgl. *G. Streminger*, David Hume [Fußn. 43], S. 220f.

ihren Höhepunkt nämlich bereits bei Hobbes erreicht⁴⁸, dessen 'Leviathan' ein absolutistischer Staatskörper ist, der nicht mehr organisch aus einer überschaubaren Zahl unterschiedlicher Stände besteht, sondern sich mechanizistisch-atomar aus zahllosen Individuen zusammensetzt⁴⁹, die sich zu eben diesem Staatskörper zusammengeschlossen haben, um ihren Anspruch auf ein gesichertes Leben zu genießen, um dessentwillen sie auch dem ansonsten allgewaltigen Staat Widerstand leisten dürfen; zwischen den beiden 'Mühlsteinen' des freigesetzten Individuums und der konzentrierten Staatsmacht sind die herkömmlichen ständischen Ordnungen nicht nur in der geschichtlichen Praxis, sondern auch in der philosophischen Theorie zerrieben worden.

Die Transzendentalphilosophie Immanuel Kants⁵⁰ und die Frühformen des Deutschen Idealismus bei Fichte⁵¹ und Schelling⁵² lassen sich als Konvergenz und zugleich

⁴⁸ Vgl. *Jean Hampton*, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge etc. 1986, S. 5ff.

⁴⁹ Vgl. *Iring Fetscher*, Einleitung. In: Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher, Neuwied-Berlin 1984, S. IX-LXVI, dort S. XL-XLII.

⁵⁰ V.a. in Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' (Werke in sechs Bänden. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975, Bd. IV, S. 11ff.) wird deutlich, daß seine transzendental fundierte Pflichtethik als Maximenethik immer schon auf die konkrete Situation des Handelns bezogen ist, in der sich gerade Freiheit als Prinzip des Handelns zu bewähren hat; s. dazu *Friedo Ricken*, *Homo noumenon und homo phaenomenon*. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst. In: Otfried Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M. ²1993, S. 234-252; *S. König*, *Zur Begründung der Menschenrechte* [Fußn. 14], S. 186ff. - Kant artikuliert auch das oben skizzierte neuzeitliche Bewußtsein der Freiheit im Gegenüber zur Natur auf prägnante Weise: Die erwachende Vernunft lehrt den Menschen, "er sei eigentlich Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitbewerber gegen ihn abgeben. Das erstemal, daß er zum Schafe sagte: der Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog, und sich selbst anlegte [...]: ward er eines Vorrechts inne, welches er, vermöge seiner Natur, über alle Tiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zur Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah" (Werke, a.a.O., Bd. VI, S. 90f.: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*). Unter der 'Natur des Menschen' ist hierbei seine rein formale Vernunftanlage zu verstehen, deren Entfaltung gerade auf die Herauslösung des Menschen aus den ihn umgebenden naturalen Bindungen hinwirkt (ebd., S. 88ff.).

⁵¹ Vgl. *Johann Gottlieb Fichte*, *Wissenschaftslehre nova methodo*. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99. Herausgegeben sowie mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Erich Fuchs, Hamburg 1982, S. 49ff. (§§ 3ff.): Die an sich absolute Freiheit kommt zu sich und damit zu letzter Selbstbestimmung, indem sie sich selbst in die Begrenzung und somit auch Herausforderung durch bestimmte Situationen einläßt. - S. dazu *Wolfgang H. Schrader*, *Empirisches und absolutes Ich*. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes, Stuttgart-Bad Canstatt 1972, v.a. S. 83ff.; *Adalbert Mayer*, *Freiheit als Prinzip des Bewußtseins*. Vergleichende Untersuchung zur einheitsstiftenden Funktion des Freiheitsbegriffs in den Schriften J.G. Fichtes, Frankfurt/M. etc. 1990, v.a. S. 13ff.

⁵² Vgl. *F.W.J. Schelling*, *System des transzendentalen Idealismus*. Mit einer Einleitung von Walter Schulz, Hamburg 1986, S. 238ff. (der absolute Wille ist sich selbst nur in seiner jeweiligen

versuchte Fundierung von Rationalismus und Empirismus verstehen; dementsprechend thematisieren sie den Menschen als Person, d.h. als freies Wesen in die Doppelperspektive des weltüberlegenen transzendentalen und des stets in eine konkrete Situation eingebundenen empirischen Subjektes. Diese Ansätze stehen selbst schon am Wendepunkt des Menschenrechtsgedankens Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts: Die Verabsolutierung von Freiheit im Gefolge der Französischen Revolution fordert in dieser Zeit die nähere Bestimmung von Gleichheit als entscheidendem Realisierungspol freien Handelns geradezu heraus.

2.2.2 "Gleichheit": Von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg

Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 wurde auch und gerade zu dem Zweck verfaßt, Amerika zu überbieten; nolens volens übertraf die davon ausgehende Entwicklung die amerikanischen Dokumente in der Tat an Problembewußtsein, das sich aus der Sache selbst ergab - der Freiheit, die nunmehr als staats- und gesellschaftskonstituierendes Prinzip galt⁵³.

Schon die heftigen Debatten um die französische Menschenrechtserklärung und um deren spätere Ausgestaltung zu einer Verfassung zeigen: In dem Augenblick, in dem die Freiheit zum letzten, allgemeingültigen Prinzip erhoben wird, fällt es zunehmend schwer, ihre Einheit mit Gleichheit und Brüderlichkeit zu bewahren⁵⁴. Insbesondere steht nun das Problem an, Gleichheit entweder als rein formale Größe zur bloßen rechtlichen Funktion der Freiheit zu erklären - und damit faktisch gegebene Unfreiheiten bestehen zu lassen - oder aber Gleichheit zu 'materialisieren', sie als konkreten Anspruch auf gerechte Teilhabe an bestimmten Gütern zu fassen⁵⁵ - wodurch wiederum die frisch errungene

individuellen Konkrektion geben, d.h. in der Entscheidung, einer bestimmten Epoche der Menschheitsgeschichte anzugehören und sie verantwortlich mitzugestalten); s. dazu *Joseph A. Bracken*, Freiheit und Kausalität bei Schelling, Freiburg-München 1972, S. 19ff.; *Siegbert Peetz*, Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität, Frankfurt/M. 1995, v.a. S. 130ff.

⁵³ Vgl. *G. Oestreich*, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß [Fußn. 23], S. 63: "man hat von einer geheimen Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit gesprochen, die von Anfang an in der Erklärung der Menschenrechte verborgen lag [...]. In den sozial weniger scharf geschiedenen und vom absolutistischen Staat nicht geprägten amerikanischen Kolonien brachte die Lösung von den älteren Gesellschaftsverhältnissen und der bisherigen Staatsordnung, wie sie die Rechteerklärungen forderten, weit geringere Schwierigkeiten und Probleme mit sich als der gleiche Vorgang auf dem europäischen Kontinent".

⁵⁴ Vgl. *Ulrich Scheuner*, Begriff und rechtliche Tragweite der Grundrechte im Übergang von der Aufklärung zum 19. Jahrhundert. In: E.-W. Böckenförde (Hrsg.), Von der ständischen Gesellschaft zur bürgerlichen Gleichheit [Fußn. 24], S. 105-110, v.a. S. 107.

⁵⁵ Vgl. *M. Ozouf*, Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit [Fußn. 2], S. 51: Der jakobinische Protest gegen rein formales Gleichheitsverständnis im Dienste individueller Freiheit führt zu

Freiheit gefährdet werden könnte. Die vorhandene Ungleichheit führt sogar zu dem Paradoxon, Freiheit im Namen der Freiheit einschränken zu müssen - und dadurch wiederum Ungleichheit zu verstärken. So enthält die Französische Verfassung von 1791, aus Furcht vor Stimmenkauf, die Gleichheit des Wahlrechts im Namen der Freiheit vor⁵⁶.

Die rein theoretisch "Freien", konkret aber ihrer Freiheit Beraubten selbst bzw. ihre Advokaten - im Falle Frankreichs: die Jakobiner⁵⁷ und später der noch radikalere Kreis um Babeuf - appellieren nun und in der Folge revisionistisch an den Staat bzw. suchen sich seiner revolutionär zu bemächtigen⁵⁸. Der Wendepunkt vom Freiheits- zum Gleichheitsstreben ist dadurch gegeben, daß der Staat nicht mehr als bedrohliches Gegenüber der Freiheitssphäre erfahren wird, sondern nun selbst durch den Menschenrechtsgedanken konstituiert ist und zum Instrument zur Abwehr von Bedrohungen aus dem außerstaatlichen Bereich wird⁵⁹. Dieser Staat soll nun etwa die Pläne der Jakobiner ausführen, physisch oder intellektuell überlegene Individuen in ihre Schranken zu weisen, auf daß nicht die weniger talentierten Zeitgenossen unterdrückt werden. Im Verfassungsentwurf von 1793, der von Robespierre erarbeitet wurde, rangiert Gleichheit vor Freiheit⁶⁰. Den Opfern sozialer Mißstände wird staatliche Unterstützung zugesagt; ein allgemeines und freies Bildungswesen wird in Aussicht gestellt. Vor allem das 19. und frühe 20. Jahrhundert ist im Anschluß daran vom Kampf um Gleichheitsrechte geprägt: Bislang benachteiligte Gruppen wie Arbeiter und Frauen fordern nun die ihnen vorenthaltenen positiven Freiheiten ein, z.B. volle Koalitions- und Partizipationsrechte und insbesondere das allgemeine Stimmrecht⁶¹.

"einer anderen Definition von Gleichheit, nicht mehr Gleichheit der Rechte, sondern der Güter [...]. Diese Gleichheit, die nicht mehr nur das für jeden Menschen gleiche Recht anstrebt, die Verwirklichung seines Glücks ins Auge zu fassen, sondern ein identisches Ergebnis, macht es diesmal erforderlich, daß die Freiheit der Gleichheit ausdrücklich geopfert wird". Brüderlichkeit herrscht nunmehr unter den potentiell gleich Benachteiligten gegen die allzu Freien.

⁵⁶ Vgl. *E. Jacobi*, Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit [Fußn. 22], S. 66f.

⁵⁷ Vgl. *M. Ozouf*, Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit [Fußn. 2], S. 51. Zu Robespierre als einem Kritiker an der Beschränkung des Wahlrechts vgl. *E. Jacobi*, Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit [Fußn. 22], S. 67.

⁵⁸ Vgl. *M. Ozouf*, Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit [Fußn. 2], S. 49: "Während der Debatte über die Verfassung der Girondisten hat Barère ausgerufen: 'Unsere Revolution ist nicht nur die der Freiheit, sondern auch die Revolution der Gleichheit, zu dieser fanden wir unter den Trümmern eines Throns zurück.' Und Robespierre begrüßte die jakobinische Episode mit folgenden Worten: 'Nun beginnt die Herrschaft der Gleichheit!', *Philipp Buonarroti*, Babeuf und die Verschwörung für die Gleichheit. Mit dem durch sie veranlaßten Prozeß und den Belegstücken, Berlin-Bonn/Bad Godesberg 1975 (Nachdr. der 1. Aufl. 1909).

⁵⁹ Vgl. *G. Oestreich*, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß [Fußn. 23], S. 9: "seit der industriellen Revolution [nimmt] bei der Festlegung und Interpretation von Grundrechten der Schutz gegen nichtstaatliche Bedrohungen einen immer breiteren Raum ein".

⁶⁰ Vgl. 'Französische Verfassung' (24. Juni 1793), Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers, Art. 2 (*W. Heidekmeyer*, Die Menschenrechte [Fußn. 27], S. 59); s. dazu *M. Ozouf*, Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit [Fußn. 2], S. 45.

⁶¹ Vgl. *F. Pietzcker*, Entstehung und Entwicklung der Menschenrechte [Fußn. 26], S. 47: "Die Erringung der Menschenrechte wurde [...] als eine Art Zwischenstufe auf dem Weg zu einem

Dies bedeutet: Die zunächst naive, da nicht in ihrer faktischen Begrenztheit reflektierte Idee der Freiheit tritt sich nun selbst-kritisch gegenüber. War zuvor relative Gleichheit eine Voraussetzung zur Inanspruchnahme von Freiheit, so wird nun Freiheit zu einem Moment der Gleichheit. Das Ideal der vorangehenden Epoche war Nicht-Unfreiheit und somit ein unendlicher, da positiver Bestimmung gegenüber beliebig offener Begriff. Die nun eingeforderte Gleichheit bedeutet ein exakt bestimmbares Ebenmaß an Freiheitsrechten, die sich mehr und mehr positiv füllen. Es sind dies nunmehr nicht ausschließlich Abwehrrecht im Interesse der bürgerlichen Freiheit, sondern staatlicherseits durchzusetzende Ansprüche einzelner Individuen oder Interessengruppen auf je gleiche Chancen zu freier Selbstbestimmung⁶². Diese Ansprüche richten sich an die Gesellschaft und betrachten den Staat als Durchsetzungsinstrument - nicht aus purer Willkür heraus, sondern weil die Situation der Modernisierung selbst einen neuen Typus von Rechtsanspruch als erforderlich erscheinen läßt: "Das allgemeine Recht auf gleiche subjektive Freiheiten konnte in einem [...] veränderten gesellschaftlichen Kontext nicht mehr allein über den negativen Status der Rechtssubjekte gewährleistet werden. Es erwies sich vielmehr als notwendig, einerseits die bestehenden Privatrechtsnormen inhaltlich zu spezifizieren und andererseits eine neue Kategorie von Grundrechten einzuführen, die Leistungsansprüche auf eine gerechtere Verteilung des gesellschaftlich produzierten Reichtums (und einen wirksameren Schutz vor gesellschaftlich produzierten Gefahren) begründen"⁶³.

Die für diesen Abschnitt der Menschenrechtsentwicklung exemplarische Verfassung der Französischen Republik von 1848 zählt beispielsweise an solchen Rechten u.a. auf: Teilhabe am freien Elementarunterricht (Art. 9), Schaffung menschengerechter Verhältnisse auf dem Arbeitsmarkt und soziale Fürsorge (Art. 13)⁶⁴.

In bezeichnendem Gegensatz zu 1789 werden all diese Rechte allerdings nicht mehr als allgemeine Menschenrechte bezeichnet, sondern als Bürgerrechte, die nur innerhalb der Französischen Republik gelten, da diese ja nur in ihrem Binnenraum Gesellschaft und Wirtschaft zu regulieren vermag⁶⁵. Zwar berufen sich die Verfechter der Gleichheit

sozialeren Staat angesehen".

⁶² Vgl. *Claus-E. Bärsch*, Die Gleichheit der Ungleichen. Zur Bedeutung von Gleichheit, Selbstbestimmung und Geschichte im Streit um die konsitutionelle Demokratie, München 1979, v.a. S. 43ff.

⁶³ *Jürgen Habermas*, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, 4. durchges. u. um Nachwort u. Literaturverz. erw. Aufl. Frankfurt/M. 1994), 485. - Vgl. auch *Eibe Riedel*, Menschenrechte der dritten Dimension. In: Europäische Grundrechte Zeitschrift 16 (1989) 9-21, dort 12: "Das Verbot der Kinderarbeit, Fabrikgesetze zur Regelung der Wochenarbeitszeit sowie Koalitionsgesetze der sich überall in Europa bildenden Gewerkschaften kennzeichneten diese neuen Menschenrechtsforderungen der zweiten Dimension. Es bedurfte wiederum noch fast eines ganzen Jahrhunderts, ehe durch sozialstaatliche oder wohlfahrtsstaatliche Verfassungsgarantien innerstaatlich ein Teil dieser Rechte verwirklicht wurde".

⁶⁴ Vgl. *W. Heidelmeyer*, Die Menschenrechte [Fußn. 27], S. 69f.

⁶⁵ Auch die Grundrechte der Verfassung des Deutschen Reiches, welche von der Verfassungsgebenden Nationalversammlung in Frankfurt/M. ("Paulskirche") 1849 verkündet wurden,

nach wie vor auf die Idee der Freiheit, die es gerade in der Gleichheit aller Freien radikal zu universalisieren gelte. Doch stoßen sie auf die Grenze, daß rechts-staatliche Gleichheitsforderungen sich nur im Rahmen eines Staates durchsetzen lassen. Damit kommt es aber zu einer weitgehenden "Verstaatlichung" der Menschenrechte: Es werden jeweils für den einzelnen Staat geltende Grundrechte deklariert, nicht aber vor- und überstaatlicher Menschenrechte⁶⁶. Diese Tendenz wird auch von zwei philosophischen Zeitströmungen des 19. Jahrhunderts bestärkt: dem Idealismus Hegels⁶⁷ und dem Positivismus vor allem auf dem Gebiet der Rechtswissenschaft. Hegel zufolge kann sich der abstrakte, von allen konkreten Gegebenheiten absehbende Freiheitsanspruch des einzelnen in der Neuzeit nur als Terror gegen eben diese Gegebenheiten realisieren und vernichtet so letztlich die Freiheit der anderen und auch sich selbst⁶⁸. Bestand hat Freiheit nur, wenn sie sich in den Rechtsstaat der konstitutionellen Monarchie hinein aufhebt, in dem der eine Herrscher durch Wahrung der Rechtssicherheit dafür bürgt, daß alle Untertanen einander gleiche Freiheitsspielräume gewähren⁶⁹. Der Positivismus wiederum will sich nur mit solchen Rechten befassen, die von einer greifbaren Instanz - eben dem Staat - verkündet werden; was "ungeschrieben" ist, hält er auch für unwirklich⁷⁰.

gelten "jedem Deutschen" bzw. "allen Deutschen"; s. *W. Heidemeyer*, Die Menschenrechte [Fußn. 27], S. 73-80. Immerhin gewährt § 188 zukunftsweisend auch den "nicht deutsch redenden Volksstämmen Deutschlands" das Recht, ihre kulturelle Identität zu wahren (ebd., S. 79).

⁶⁶ Vgl. *L. Kühnhardt*, Die Universalität der Menschenrechte [Fußn. 31], S. 77, S. 87ff.

⁶⁷ Vgl. *G.W.F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Frankfurt/M. 1995, v.a. S. 34ff. (§ 3: Recht ist stets das positive Recht eines Staates; wer sich auf eine über-positive Rechtsform beruft, darf nicht auf die Zustimmung der Philosophie hoffen); S. 297f. (§149: in der Selbstverpflichtung auf die rechtliche Ordnung gewinnt die abstrakte individuelle Freiheit erst ihre Substantialität); S. 360 (§ 209: Funktion des positiven Rechtes ist es, angesichts der vielfaltigen Differenziertheit der Menschheit die je gleiche Personwürde des einzelnen zu schützen; in diesen Kontext gehört der vielzitierte Satz "Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist"); s. dazu *Lothar Dorn*, Recht, Moralität und Sittlichkeit in der Sozialphilosophie von Hegel, Münster 1981; *Heinz Kimmerle*, Die Staatsverfassung als "Konstituierung der absoluten sittlichen Identität" in der Jenaer Konzeption des "Naturrechts". Der spekulative Charakter von Hegels politischer Philosophie. In: Hans-Christian Lucas / Otto Pöggeler (Hrsgg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Canstatt 1986, S. 129-147; *Peter Schaber*, *Recht als Sittlichkeit. Eine Untersuchung zu den Grundbegriffen der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Würzburg 1989, v.a. S. 65ff.

⁶⁸ Vgl. *G.W.F. Hegel*, *Phänomenologie des Geistes*. Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clarmont. Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg 1988, S. 385ff. (VI. Der Geist, B. Der sich entfremdete Geist: die Bildung, III. Die absolute Freiheit und der Schrecken).

⁶⁹ Vgl. *ders.*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Fußn. 67], S. 398ff. (Dritter Abschnitt: Der Staat).

⁷⁰ Vgl. *Arthur Kaufmann*, *Problemgeschichte der Rechtsphilosophie*. In: Arthur Kaufmann / Winfried Hassemer (Hrsgg.), *Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der*

Um der daher aus idealistischer wie positivistischer Perspektive gebotenen binnenstaatlichen Konkretion und Durchsetzbarkeit von Gleichheitsrechten willen transformiert sich der Universalitätsanspruch der Menschenrechte zum 'Selbstbestimmungsrecht der Völker'⁷¹, welches es den einzelnen Völkern anheimstellt, welche Grundrechtskataloge sie in Kraft setzen.

Je inhaltsgeladener die staatlicherseits zu realisierende Gleichheit wird, desto mehr formalisiert sich also der Freiheitsgedanke, der im 18. Jahrhundert noch als revolutionäre Kraft gegen monarchistische Regime weltweit beschworen oder befürchtet wurde. In Kombination mit positivistischem Rechtsverständnis geht dabei nun sogar die Möglichkeit verloren, innerstaatlichen Fehlentwicklungen wie etwa den Nürnberger Rassengesetzen der Nazis von außen auf streng rechtllichem Wege zu begegnen. Um in einem geschützten staatlichen Binnenraum inhaltlich gefüllte Gleichheit erzielen zu können, ist die Brüderlichkeit gewissermaßen territorial parzelliert worden⁷². Auffälligerweise sind es nicht zuletzt die skandinavischen Wohlfahrtsstaaten, die sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch strikte Neutralität der aktiven Konfrontation mit menschenverachtenden Regimen dieses Jahrhunderts entzogen haben⁷³.

2.2.3 "Brüderlichkeit": die Aufgabe der Gegenwart und Zukunft

"Da [...] die Verkennung und Mißachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei führten, die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben"⁷⁴, wurden seit 1945 neue Wege des Menschenrechtsschutzes beschritten. Sie sollten zunächst vor allem dazu dienen, die beiden ersten, im neuzeitlichen Okzident entwickelten⁷⁵ Dimensionen der Menschenrechte - Freiheits- und Gleichheitsrechte - für die Staatengemeinschaft verbindlich festzuschreiben, wobei die Akzentuierung (Freiheit versus Gleichheit) zwischen den

Gegenwart, 5. Neubearb. u. erw. Aufl. Heidelberg 1989, S. 25-142, dort S. 111ff.

⁷¹ Vgl. L. Kühnhardt, Die Universalität der Menschenrechte [Fußn. 31], S. 87ff.

⁷² Vgl. F. Pietzcker, Entstehung und Entwicklung der Menschenrechte [Fußn. 26], S. 105: "Das Recht der Staaten auf Souveränität scheint also wirkungsvolles Eingreifen, ja sogar wirkungsvolle Anklage von seiten anderer Staaten wegen Verletzung von Menschenrechten zu blockieren".

⁷³ Inzwischen ist dieser "Vorkriegs-Isolationismus" jedoch durch das Bewußtsein zurückgedrängt worden, daß die eigenen inneren Werte sich durch äußeres Engagement erhalten und vertiefen; vgl. Gylfi Gislason, Ein Lob der kleinen Staaten. In: Stephen R. Graubard (Hrsg.), Die Leidenschaft für Gleichheit und Gerechtigkeit. Essays über den nordischen Wohlfahrtsstaat, Baden-Baden 1988, S. 234-246, dort S. 244f.

⁷⁴ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, Präambel. In: W. Heide Meyer, Die Menschenrechte [Fußn. 27], S. 209.

⁷⁵ Vgl. Felix Ermacora, Menschenrechte in der sich wandelnden Welt. Bd. I: Historische Entwicklung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, Wien 1974, S. 539: "Der Inhalt der Deklaration entspricht weitgehend den klassischen menschenrechtlichen Vorstellungen, wie sie in den Staaten des westlichen Kulturkreises vorherrschten. Es sind das die auf internationale Verhältnisse abgestellten Deklarationen des Jahres 1789!"

beiden Blöcken des Kalten Krieges umstritten war: Ihrer Rolle als Repräsentant des frühneuzeitlichen Freiheitsdenkens gemäß, verfochten die USA schon mit der Deklaration der "Vier Freiheiten" (1941) den Freiheits-Pol⁷⁶; die Sowjetunion und ihre Verbündeten präsentierten sich als Protagonisten sozialer Gleichstellung im Inneren und politischer Gleichberechtigung insbesondere der bisherigen Kolonialvölker. Immerhin kam trotz dieser Polarisierung die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 zustande und wurde 1966 durch die "UN-Pakte über staatsbürgerliche und politische Rechte (den 'Zivilpakt') sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (den 'Sozialpakt')" ergänzt⁷⁷. Von der Garantie des Eigentums abgesehen, erlangten dadurch sämtliche zentrale Forderungen der Allgemeinen Menschenrechtserklärung von 1948 völkerrechtliche Verbindlichkeit⁷⁸. Diese drei UN-Dokumente rangieren zusammen häufig unter dem sich an das Dokument von Virginia anlehrenden Namen "Universal Bill of Rights"⁷⁹; in ihnen wie in der neuesten Geschichte überhaupt schreiben sich die Errungenschaften, aber auch die immanenten Spannungen des neuzeitlichen Ringens um und zwischen Freiheit und Gleichheit fort⁸⁰, das sich eben zur Konkurrenz zwischen 'freiem Westen' und 'solidarischem Osten' - jeweils neuzeitlich-europäischer Prägung - versteift hatte⁸¹. Auf dieser Grundlage kam es immerhin zu vorbildlichen Konventionen der Menschenrechte auf regionaler Ebene, insbesondere zur Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (1950)⁸².

⁷⁶ Vgl. *W. Heidelberg*, Die Menschenrechte [Fußn. 27], S. 31.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 235ff.

⁷⁸ Vgl. *F. Ermacora*, Menschenrechte in der sich wandelnden Welt. Bd. I [Fußn. 75], S. 541ff.; *E. Riedel*, Menschenrechte der dritten Dimension [Fußn. 63] 12.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. *Hans Mayer*, In den Ruinen des Jahrhunderts. Rede über Kulturschöpfung und Kulturzerstörung, Frankfurt/M. 1997, S. 38.

⁸¹ Vgl. *G. Oestreich*, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß [Fußn. 23], S. 120: Die 'Universal Declaration of Human Rights' von 1948, "ein Katalog von 30 umfassenden Artikeln war in mühseligem Kompromiß zustande gekommen; um diese rechtlich nicht verbindliche Universale Deklaration der Menschenrechte wurde fast zwei Jahre gekämpft. In den Beratungen der eingesetzten Menschenrechtskommission zeigten sich die gewaltigen Spannungen in der Welt. Die Gegensätze zwischen West und Ost trafen in der Frage aufeinander, ob die klassischen Freiheiten vom Staat oder die ökonomischen und sozialen Ansprüche an den Staat als Basis eines solchen universalen Katalogs anzusetzen seien. Das Rededuell zwischen der freiheitlich-demokratischen und der kommunistischen Welt spitzte sich zu in den beiden Sätzen, hier des Engländers: 'Wir wollen freie Menschen, nicht wohlgenährte Sklaven', dort des Vertreters der Sowjetunion: 'Freie Menschen können verhungern!'. Die UN-Menschenrechtsdeklaration wurde schließlich bei geschlossener Enthaltung des Ostblocks, aber ohne Gegenstimmen angenommen; Rechtsverbindlichkeit erhielt sie schließlich durch die Schlußakte der KSZE in Helsinki (1973-1975), die als Grundlage für die Einforderung der Menschenrechte durch die Charta '77 in der damaligen CSSR diente.

⁸² Vgl. *W. Heidelberg*, Die Menschenrechte [Fußn. 27], S. 215ff. sowie *G. Oestreich*, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß [Fußn. 23], S. 122: "die Individuen haben Anspruch auf die Verwirklichung der Rechtsnormen der Internationalen Konvention"; daraus resultiert: "der internationale Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten [wurde]

Über das hier Erreichte hinaus gewinnt der Menschenrechtsgedanke "am Ende des 20. Jahrhunderts eine neue Dynamik", denn "der Neuanfang im Rahmen der Vereinten Nationen eröffnete die Möglichkeit, den Menschenrechtsschutz von der nationalen auf die internationale Ebene zu heben und damit die Staaten selbst international verantwortlich zu machen", da nunmehr der Mensch und nicht der Staat die Grundlage des Völkerrechts bildet⁸³.

1789 warf das nunmehr (theoretisch) durchgesetzte Prinzip Freiheit das Problem auf, nur im Hindurchgang durch die Gleichheit realisierbar zu sein. Verweigerten nach dem Ersten Weltkrieg noch die westlichen Siegermächte den farbigen Völkern die Anerkennung ihrer Gleichheit und verhinderten somit, daß eine Menschenrechtscharta des Völkerbundes zustandekam, so sind heute die Ansprüche auf Freiheit und Gleichheit völkerrechtlich gesichert sind. Erneut zeigt sich aber, daß das siegreiche Prinzip - diesmal die Gleichheit - um seiner Verwirklichung willen über sich hinausdrängt. Gerade die Völker außerhalb des europäisch-nordamerikanischen Raums erkennen, daß sie die ihnen zugesprochene Freiheit und Gleichheit nur dann adäquat zu praktizieren vermögen, wenn sie das Recht des Menschen auf eine ganzheitliche Entwicklung einfordern. Diese Forderung bezieht sich konstruktiv auf eben die drei Bereiche, die auf eher negative Weise als Erfahrungsfelder am Beginn des neuzeitlichen Menschenrechtsgedankens in Europa standen: auf die Erhaltung und Regenerierung der Natur, auf Bewahrung und Weiterentwicklung der zwischenmenschlichen Beziehungen sowie auf Schutz und Entfaltung des kulturell-religiösen Erbes⁸⁴.

Auch die heute in der westlichen Welt prominenten philosophischen Versuche, das Recht und die Menschenrechte zu fundieren, gehen vom Faktum einer verbindlichen Verbundenheit aus, die John Rawls als Minimalset von Fairneßregeln aus einem fiktiven

Bestandteil der Völkerrechtsordnung, zum anderen wandelte sich das Individuum zum Völkerrechtssubjekt, und schließlich wurde ein wirksames Rechtsschutzsystem gebaut" (ebd.), das von der Europäischen Menschenrechts-Kommission und vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte getragen wird.

⁸³ Ebd., S. 9.

⁸⁴ Die noch sehr diffusen aktuellen Weiterentwicklungen des Menschenrechtsgedankens unterteilt *Otfried Höffe*, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt/M. 1996 in: "Sozialrechte, Kulturrechte und ökologische Rechte" (S. 46), was - abgesehen von der Reihenfolge - durchaus der in diesem Referat vorgetragenen Hypothese entspricht. Die Sequenz Ökologie - Soziales - Kultur entspräche m.E. besser den drei beobachteten Entfaltungsstadien des Menschenrechtsgedankens. In diesen drei Bereichen ("Bildung" als geistige Widerspiegelung der naturalen Zusammenhänge, "Politik" als kommunikative Gestaltung menschlichen Zusammenlebens und "Religion" als handlungsorientierte Aneignung des jeweiligen spirituellen Erbes) sah übrigens bereits der tschechische Reformpädagoge, Philosoph und Theologe *Johann Amos Comenius* (1592-1670) die drei "res humanae", die Aufgaben, denen sich die Menschheit um der Erhaltung und Entfaltung des Menschseins willens zu stellen hat: vgl. *Pforte der Dinge / Janua rerum*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Erwin Schadel, Hamburg 1989, S. 3 (Vorwort an die Akademien Europas) mit Anm. 5 zur Stelle (S. 141); *Milada Blekastad*, Was sind die "menschlichen Dinge" des Comenius - und warum? In: *Acta Comeniana* 2 (1972) 79-87.

Urzustand ableitet, in dem die real bestehenden Ungleichheiten 'verschleiert' bleiben⁸⁵, Jürgen Habermas dagegen aus der Analyse verständigungsorientierter rationaler Kommunikation⁸⁶. Beiden Positionen ist jedoch die Zentrierung um das in der abendländischen Geistesgeschichte frei-gesetzte individuelle Subjekt gemeinsam⁸⁷; um ein umfassendes Konzept von 'Brüderlichkeit' bzw. 'Geschwisterlichkeit' zu begründen, ist daher der Austausch mit anderen Sichtweisen des Menschen, wie sie in außer-okzidentalischen Kulturen gegeben sind, dringend geboten.

Zu einem solchen Austausch stehen dem Okzident gegenwärtig durchaus selbstbewußte Gesprächspartner zur Seite. Die Zeit nach 1948, in der die "*Länder der 'Dritten Welt'*" [...] zunächst eine formelle, unkritische Anpassung der Menschenrechte an den allgemeinen Denkstandard des Abendlandes mehr gezwungen als selbsttätig [vollzogen], ohne auf die Realantagonismen in ihren verschiedenen hergebrachten Gesellschaftsstrukturen Bedacht zu nehmen und ohne die inneren Widersprüche der Kataloge überdacht zu haben"⁸⁸, liegt mittlerweile nämlich weit zurück. Heute sind sich diese Länder der inneren Widersprüchlichkeit westlicher Menschenrechtskataloge sowie der Bedeutung ihrer eigenen kulturellen Traditionen sehr wohl bewußt. Aus diesem Bewußtsein heraus appellieren sie an die Freiheit - auch an den konkreten Freiheitsvorsprung - des Westens, sie möge sich aufgrund der anerkannten Gleichberechtigung der Menschen in außerwestlichen Kulturen dazu verpflichten, deren Wirklichkeitsbezug zu tolerieren und zu fördern, der für das Überleben der gesamten Menschheit - also für das grundlegendste aller Menschenrechte - ausschlaggebend sein könnte.

Die dadurch angezielte Verbindung von Freiheit und Gleichheit auf der Grundlage des gemeinsamen, gemeinsam zu bewahrenden Menschseins eröffnet eine neue Perspektive der Brüderlichkeit bzw. Geschwisterlichkeit. Diese Geschwisterlichkeit ist der Einsatz der je eigenen Freiheit, die es sich zum Ziel setzt, das gleichberechtigte Anderssein des Anderen zu wahren und zu entfalten. Als positives Ziel von Freiheit rechtlich nicht als eine Muß-Bestimmung einklagbar, sondern als eine Soll-Bestimmung aufgestellt (da eben Freiheit nur frei antworten kann!). Diese Erkenntnis drückt sich anfänglich schon in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aus: "Alle Menschen *sollen* einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen", heißt es in deren Art. 1; jedem Menschen gesteht sie den "*Anspruch*" - nicht das Recht - "auf eine soziale und internationale

⁸⁵ Vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übersetzt von Hermann Vetter, Frankfurt/M. 1994, v.a. S. 140ff.; *ders.*, *Das Völkerrecht*. In: Stephen Shute / Susan Hurley (Hrsgg.), *Die Idee der Menschenrechte*. Aus dem Englischen von Michael Bischoff, Frankfurt/M. 1996, S. 53-103. In letztgenanntem Aufsatz stellt Rawls eine Strategie auf, derzufolge sich westliche Menschenrechtsstandards durch einen Prozeß des Ausgreifens auf die jeweils strukturell am nächsten stehenden anderen Kulturen allmählich globale Geltung verschaffen könnte. Vom Vorwurf des Euro- bzw. Amerikanozentrismus (vgl. Fußn. 87) befreit dies Rawls freilich nicht.

⁸⁶ Vgl. J. Habermas, *Faktizität und Geltung* [Fußn. 63], v.a. S. 151ff.

⁸⁷ Diese Kritik wird v.a. von lateinamerikanischer Seite erhoben. Zu Rawls vgl. in diesem Band A. Pérez Estévez, zu Habermas s. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung, Aachen 1993.

⁸⁸ F. Ermacora, *Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*, Bd. I [Fußn. 75], S. 604.

Ordnung" zu, "in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können" (Art. 28)⁸⁹.

Die "Menschenrechte der dritten Dimension" sind aus dem dynamischen Wechselspiel der beiden zuvor entfalten Dimensionen hervorzugetreten und dürfen daher nicht gegen diese ausgespielt werden. Daher ist die Bezeichnung "Menschenrechte der dritten Generation" unglücklich gewählt, da sie das notwendige Absterben der ersten beiden Generationen - der Freiheits- und Gleichheitsrechte - impliziert. Brüderlichkeit ohne Freiheit wäre jedoch ebenso absurd wie Brüderlichkeit ohne Gleichheit; Brüderlichkeit ist vielmehr die wechselseitige Konkretion von Freiheit und Gleichheit.

Berief sich die Phase der Freiheitskämpfe auf ein überpositives Recht und zielte die Periode des Gleichheitsstrebens auf größtmögliche Positivierung, so ist es die Intention der "neuen" Menschenrechte, die bereits erreichten Positivierungen in einen offenen interkulturellen Dialog einfließen zu lassen, der von keiner Seite vorherbestimmt werden kann, der aber - insofern er überhaupt stattfindet - selbst schon der Ort ist, an dem sich die Menschenrechte durch gelebte Praxis in ihrem Rechtscharakter übersteigen⁹⁰. Somit ist die Brüderlichkeit als vollendendes Ideal der Menschenrechtsentwicklung, wie wir sie bisher kennen, auch eine außerrechtliche, nicht im strengen Sinne einklagbare Größe. Zugleich stellt sie gewissermaßen einen Horizont dar, innerhalb dessen die bereits erreichten Menschenrechte zu realisieren und fortzuentwickeln sind.

3 Fazit und Ausblick

Es ist offenbar durchaus möglich, die Entwicklung des Menschenrechtsgedankens in der Neuzeit einschließlich der neuesten Zeit und Gegenwart in drei Phasen einzuteilen, die sich jeweils als Ringen erst primär um Freiheit, sodann vorzugsweise um Gleichheit und schließlich schwerpunkthaft um Geschwisterlichkeit verstehen lassen. Diese Akzentuierungen sind auffälligerweise auch in den sonst oft gegenstrebigen verschiedenen philosophischen Strömungen der entsprechenden Epochen zu beobachten und ergeben sich mit einer gewissen Folgerichtigkeit auseinander: Neuzeit als Freiheits-Bewegung ergibt sich demnach aus den kulturellen und geographischen Gegebenheiten Europas und aktualisiert sich insbesondere im Rahmen gesteigerter technologischer Möglichkeiten. Sobald Freiheit als Prinzip von Staat und Gesellschaft Anerkennung findet, führt es sich angesichts bestehender Ungleichheiten ad absurdum, die nicht länger mit einem andauernden Freiheitskampf gerechtfertigt werden können. Da es sich bei der Instanz, welche den Gleichheitsanspruch durchsetzen kann, jeweils um ein partikuläres Staatsgebilde handelt, geht hierbei die anfänglich als gesamt menschheitlich gedachte Solidarität faktisch verloren. Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges ist das Bemühen darum zu beobachten, eben diesen Aspekt der Menschenrechte - d. h. eben Geschwisterlichkeit - unter Wahrung der schon erreichten Standards wieder stärker zur Geltung zu bringen.

⁸⁹ Zit. nach *W. Heide Meyer*, Die Menschenrechte [Fußn. 27], S. 209 u. S. 214.

⁹⁰ Vgl. *O. Höffe*, Vernunft und Recht [Fußn. 84], S. 54.

Die dreigliedrige Revolutionsparole scheint also kein "Emblem des Unmöglichen"⁹¹ zu sein, sondern Symbol eines freilich immer nur begrenzt geglückten geschichtlichen Prozesses.

Zu ihrem eigenen Schaden wurde die Sequenz Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit gegen Ende des 19. Jh. allerdings als ein fraglos hingenommenes Bildungsgut kanonisiert⁹², was die Debatten um ihren Gehalt und ihre Binnenstruktur verebben ließ. Ob diese 'Banalisation', die schon Renan feststellte⁹³, dem Fortschritt von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit im 20. Jahrhundert nützte, könnte gegen dessen Ende in Zweifel gezogen werden. Wird doch heute in der interkulturellen Debatte um die Universalität der Menschenrechte grundsätzlicher denn je angefragt, was das denn sei, das der Okzident unter Freiheit und Gleichheit versteht und wie er diese von ihm formulierten Werte in Brüderlichkeit mit den außerwestlichen Kulturen zu verwirklichen gedenke. Daß Brüderlichkeit - Geschwisterlichkeit - vonnöten ist, um die von ihm angestoßene Menschenrechtsentwicklung weltweit zu vollenden, hat der Westen prinzipiell erkannt, wie die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 demonstriert. Was den Schritt vom theoretischen Erkennen zum praktischen Konzipieren und Handeln betrifft, so ergreifen derzeit mehr und mehr auch Afrika, Asien und Lateinamerika die Initiative. Wenn der Okzident sich den Ansprüchen dieser Weltgegenden stellen will, so muß er sich der Gegenwartsbedeutung seiner eigenen Vergangenheit bewußt werden: Als menschheitliche Ek-sistenzbewegung⁹⁴ vermochte er es, die Freiheit des Menschen gegenüber Natur, Mitmensch und kultureller Tradition zu artikulieren; er vermochte es auch, das ihm eigene Gegenübertreten reflexiv mit sich selbst zu konfrontieren und dadurch zum Ideal der Gleichheit zu gelangen. Die nunmehr anstehende lebendige Wechselbeziehung zwischen Freiheit und Gleichheit erfordert offenbar eine inhaltliche Füllung von ihrem Anfangsgrund, von der Freiheit her. Freiheit als erfüllende Zuwendung des Menschen zur Natur⁹⁵, zum Mitmenschen und zur Tradition zu begreifen⁹⁶, das kann und soll der Westen wohl auch von anderen Kulturen lernen. Dabei wird er sich zugestehen müssen - und dürfen -, das er die Verpflichtung, ja das Recht besitzt, sich auch von anderen ergänzen zu lassen - und dabei zugleich, auf daß andere an ihm teilha-

⁹¹ Zu dieser resignierten Bewertung gelangt *M. Ozouf*, Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit [Fußn. 2], S. 87.

⁹² Vgl. ebd., S. 82.

⁹³ Vgl. ebd., S. 39f.

⁹⁴ Vgl. *Heinrich Beck*, Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie. Einführung in die Dynamik existentiellen Denkens, Frankfurt/M. etc. 1989, S. 137.

⁹⁵ Gerade angesichts der ökologischen Krise wird es zunehmend deutlich, daß der westliche Kulturkreis Existenz und menschen-gerechte Entwicklung nicht nur seiner selbst, sondern der ganzen Menschheit nur durch einen neuen, auch das Rechtssystem prägenden Umgang mit Natur als schutzwürdigem 'Partner' menschlicher Freiheit wird wahren können; vgl. *Johannes Heinrichs*, Ökologik. Tiefenökologie als strukturelle Naturphilosophie, Frankfurt/M. etc. 1997, v.a. S. 234ff.

⁹⁶ Zur Aufgabe der Fundierung des okzidentalens Rechtsbegriffes in einer relationalen, näherhin personalen Ontologie vgl. *A. Kaufmann*, Problemgeschichte der Rechtsphilosophie [Fußn. 70], S. 139-141.

ben können, seine positive weltgeschichtliche Funktion als Wahrer individueller Freiheit und Gleichheit aufrechtzuerhalten⁹⁷.

Die Fähigkeit des Westens, sich im Zeichen geschwisterlichen Engagements selbst zu überschreiten, zeigt sich wohl am deutlichsten an den NGOs ("non-governmental organizations"), die sich derzeit in aller Welt für die Menschenrechte einsetzen. Sie haben ihren okzidental Ursprung meistens zugleich überstiegen und integriert. So wurde beispielsweise amnesty international 1961 in England von einem britischen Rechtsanwalt gegründet, dem sich einige gleichgesinnte Landsleute anschlossen. 1997 zählte es demgegenüber bereits über eine Million Mitglieder in 162 Nationen⁹⁸ und hatte mit Pierre Sané einen gebürtigen Afrikaner zum Generalsekretär. In den 90er Jahren verzeichneten die Jahresberichte von Amnesty International (Frankfurt/M. 1990ff.) unter der Rubrik "amnesty international - eine weltweite Bewegung" zunehmende Aktivitäten der außer-westlichen Mitglieder, zu deren Gunsten die gesamte Organisationsstruktur in Bewegung geriet. Die Bedeutung der europäischen und nordamerikanischen Sektionen blieb natürlich wegen ihrer finanziellen Ressourcen und ihrer verbürgten Freiheits-spielräume immens. Diese Privilegien nutzten sie aber gerade zur 'geschwisterlichen' Unterstützung ökonomisch und politisch weniger begünstigter Sektionen. Solche globalen Netzwerke stellen offenbar den Ansatz einer neuen, zivilgesellschaftlichen Welt-öffentlichkeit dar⁹⁹.

Gerade weil die rein westliche Entwicklungsphase des neuzeitlichen Menschen-rechtsgedankens an ihr Ende gekommen ist, steht dieser Gedanke selbst heute auf der interkulturellen Ebene an einem neuen Anfang. Das gerade angeführte Beispiel zeigt, daß es in der Kultur des Okzidents durchaus die Bereitschaft und Fähigkeit gibt, diesen Anfang mitzugestalten, ohne in alte Muster der Dominanz und Bevormundung zurück-zufallen.

⁹⁷ Daß eine solche Öffnung gerade an positive Potentiale des Westens anknüpfen, ja diese erst wieder aktivieren kann, betont *Jürgen Habermas*, *Vergangenheit als Zukunft. Das alte Deutschland im neuen Europa?* Ein Gespräch mit Michael Haller, München 1993, S. 127f.

⁹⁸ Vgl. amnesty international Jahresbericht 1997, Frankfurt/M. 1997, S. 581.

⁹⁹ Vgl. *Jürgen Habermas*, *Kants Idee des ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren*. In: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M. 1996, S. 192-236, dort S. 205f.